Polem. 790 nc
(2

1. 44.

Wissenschaftliche Kritik

der

evangelischen Geschichte.

Von

Joh. Heinr. Aug. Ebrard,
Dr. phil. et theol.

Dritte, gänzlich umgearbeitete Auflage.

2.

Frankfurt a. M.
Verlag von Heyder & Zimmer.
1868.

829

372 – 9.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Die heilige Schrift

in berichtigter Uebersetzung mit Einleitungen und Anmerkungen

von

Johann Friedrich von Meyer.

Dritte verbesserte Auflage. (Ausgabe letzter Hand.) 89½ Bogen in hoch Quart, broschirt 3 Thlr.

Eine Revision der lutherischen Bibelübersetzung ist längst zur anerkannten, unerläßlichen Nothwendigkeit geworden. Diese Aufgabe ist bekanntlich durch das Meyer'sche Bibelwerk am Befriedigendsten gelöst worden. Meyer gibt Luther's Uebersetzung der Schrift, aber nach dem Grundtext berichtigt; diese Berichtigung (den genaueren Ausdruck) hat er jedoch meist in die Anmerkungen verwiesen, welche außerdem in bewunderungswürdiger Kürze Alles bieten, was zur Erläuterung nothwendig erscheint, und welche dem Bibelleser füglich eine Reihe anderer Hülfsmittel ersetzen. — So ist das Meyer'sche Bibelwerk, wie kein anderes, geeignet, auch dem Laien jenes sichere Verständniß der Heiligen Schrift zu vermitteln, welches dem Theologen durch Kenntniß der Grundsprachen ermöglicht wird. Der neuen Auflage liegt ein vom Verfasser selbst zur Herausgabe bestimmtes, und von ihm mit wesentlichen Verbesserungen und Nachträgen versehenes Exemplar zu Grund. Auch durch die äußere Einrichtung dürfte die neue Ausgabe dieses Bibelwerks gewonnen haben, über dessen Werth die anerkennendsten Urtheile vorliegen, z. B. von Dr. **Lücke,** Dr. **Marheinecke,** Dr. **Ph. Schaff,** Dr. **R. Stier,** Dr. **H. Thiersch,** Stadtpfr. **A. Knapp,** Dr. **Steitz** und Pfr. Lic. **Sudhoff;** dann die Artikel in der **Beil. z. Allg. Zeitung** Nr. 319, 1855 von Dr. Fabri. **Theol. Lit. Bl.** Nr. 103 u. 135 dess. Jahrs und Nr. 27 u. 28 v. J. 1856, **Kirchenbl. f. d. reform. Schweiz** Nr. 14; **Reuter's Repertorium; Evangel. Blätter** f. d. Pfalz Nr. 5 (v. Dr. **Ebrard**); **Reich Gottes** Nr. 22; **Beil. z. Elberf. Ztg.** Nr. 146; **Prot. Jahrb. f. Oesterreich,** Nr. 14 ꝛc.

Professor **Hagenbach** nennt das Bibelwerk in der neuen Ausgabe: „ein Ehrendenkmal der evangelischen Kirche deutscher Nation." Hr. Dr. **R. Stier** sagt: „Es findet ein wichtiger Unterschied Statt zwischen der sich fortbildenden, von mir als Nachfolger und Erbe weitergeführten Uebersetzung an sich und dem Bibelwerk mit den auslegenden Anmerkungen, in denen Meyer's selbstständig durchgeführtes System originell und musterhaft präcis ausgedrückt vorliegt. Sie beziehen sich nicht bloß auf die Berichtigung des Uebersetzungstextes, sondern geben einen reich gedrängten Vorrath an Auslegung der Schrift durch sich selbst, an historischem, dogmatischem Apparat u. s. w. Der Schatz dieser unscheinbaren Noten ist von bleibendem Werth."

Davon ist Mt. v. 18 keine Rede, dass Jesus (im Widerspruch mit Joh. 1, 42) dem Simon *hier erst den Beinamen Petrus gegeben hätte.* Den Namen *Petrus* führt er ja nicht bloss bei Joh. schon vorher, sondern ebenso bei den Syn.; und Mk. 3, 16; Luk. 6, 14 wird die *frühere* Beilegung des Namens Petrus auch ausdrücklich erwähnt. Die Meinung des Mt. an unsrer Stelle ist also nicht die, dass Jesus ihm jezt erst den Beinamen gegeben, sondern dass, wie Petrus Jesum bekannt hat als den, der er ist, so nun auch Jesus seinerseits (*κἀγὼ δέ σοὶ λέγω*) den Petrus als das, was sein Name heisst, als einen Felsenmann, anerkennt, und ihm verheisst, dass er ihn auch thatsächlich als solchen bekennen werde, indem er auf ihn (act. 2) seine Kirche bauen werde.

Die Verheissung Mt. v. 19 ist *allein den Zwölfen* (vgl. Joh. 20, 23) gegeben. Die von ihnen vergebenen oder behaltenen Sünden sollen auch im Himmel vergeben oder behalten sein. Die Apostel waren *inspirirt,* in der *Zucht* wie in der *Lehre.* Es war der erste Anfang der Reformation, als Wycliffe geltend machte, dass alle *Nicht-Apostel* (Päbste, Bischöffe, Pfarrer) nur *bedingt* binden und lösen können.

2). Die Leidensverkündigungen überhaupt werden von Str. A stark in Anspruch genommen. Dass Jesus die *bestimmte Art* seines Leidens nicht *auf natürlichem Wege* habe diviniren und conjekturiren können, hat Str. (II, 292) treffend dargethan; und so muss man nur bedauern, dass er gleichwohl selbst (p. 305) sich Mühe gibt, die Voraussicht des Leidens Jesu *im allgemeinen* natürlich erklären zu wollen. — Aber auch die Möglichkeit eines *prophetischen Vorhersehens* leugnet Str. (289 ff.) und zwar nicht, weil es überhaupt keine Weissagung gebe (das *denkt* er, scheut sich aber, es zu *sagen*), sondern er stellt wieder einmal ein Dilemma. „Entweder sah Jesus sein Leiden frei und ohne Beihülfe vorher, oder er studirte es aus dem a. T. heraus. Ersteres geht nicht, weil Jesus sich selbst (Luk. 18, 31; 22, 37; 24, 25 ff.; Mt. 26, 54) auf die alttestamentliche Weissagung seines Leidens beruft. Folglich hat er es aus dem a. T. studirt. Aber nun wissen moderne Gelehrte, dass jene a. t. Stellen, die Jesus *etwa hätte bei seinem Studium benüzen können*, nach moderner Exegese gar nicht von Jesu Leiden handeln. Jesus hätte sich also geirrt, war also nicht supernatural erleuchtet.“

Auf eine so absurde Art, wie es Str. (p. 290) beliebt, Jesum einzelne Umstände seines Leidens aus einzelnen, aus dem Zusammenhang gerissenen a. t. Stellen conjekturiren zu lassen, wird freilich der Herr das a. T. nicht betrachtet haben! — Falsch ist bei Str. a) die ganz niedrige, empirische Ansicht, als seien im a. T. einzelne, abrupte Stücke aus Jesu Leiden ordnungslos hie und da prophezeit, während doch vielmehr die ganze Entwicklungsgeschichte Israels Eine grosse Weissagung und typische Vorbildung Christi ist, wo es dann nur durch Leitung Gottes im Einzelnen geschah, dass manche Züge aus den Leiden der a. t. Gläubigen sich auch in ihrer Vereinzelung bei Jesu wiederfanden. b) Daraus, dass Jesus sich vor *Anderen* auf das a. T. *beruft,* als wo sein Leiden schon geweissagt sei, schliesst Str.: folglich kann Jesus selbst sein Leiden erst aus dem a. T. *gelernt,* und kann es nicht

schon ohnehin durch sein gottmenschliches Schauen, durch seine Einheit mit dem Vater erkannt und gewusst haben. — Vielmehr aber hat Jesus sein Leiden unabhängig vom a. T. *gewusst*, und auf lezteres *berief* er sich nur, damit die Seinen sich nicht an diesem Leiden ärgern, sondern wissen sollten, dass es nach vorbedachtem Rathschlusse Gottes eintrete, und dass z. B. die Empörung des gottlosen Volkes, die sich schon gegen den unvollkommenen Gesalbten des alten Bundes bethätigt hatte, bei dem Gesalbten des neuen Bundes nicht fehlen werde noch könne. — So musste dann allerdings der Umstand, dass das Leiden Jesu mit den Schilderungen z. B. in den Leidenspsalmen Davids *auch in Einzelheiten* zusammentraf, den Glauben der App. stärken. Uebrigens hat Jesus selbst solche Einzelheiten gar nicht hervorgehoben.

Dass nun die einzelnen Leidensverkündigungen bei den Syn. mit denen bei Joh. in Widerspruch stehen, behauptet Str. A (II, 288) mit grosser Zuversicht. Man erwartet nun offenbar, bei Joh. müsse Jesus entweder über sein Leiden etwas sagen, was mit den Aussprüchen über dasselbe bei den Syn. sich in keiner Weise vereinigen lasse, oder *bei ein und derselben Gelegenheit verschiedene Formen der Darstellung* brauchen. Statt dessen reducirt sich der ganze Widerspruch darauf, dass Jesus bei *verschiedenen* Gelegenheiten verschiedene Ausdrücke für ein und dieselbe Sache braucht. Denn im Joh. redet er vor *allem Volke*, im *Anfang* seiner Thätigkeit in *dunkeln Bildern*, bei den Syn. aber (wie bei Joh. cap. 14 und 16) gegen *Ende* seiner Thätigkeit *allein zu seinen Jüngern* und zwar *klar und deutlich*.

Weiter erzählen uns die Evsten wiederholt und umständlich, dass die Jünger zwar die Verkündigung des Leidens, nicht aber die der Auferstehung verstanden. Vgl. Mk. 9, 10 *καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς αὑτοὺς, συζητοῦντες, τί ἐςι τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναςῆναι*, vgl. Mt. 17, 23, wo sie nach der zweiten Verkündigung von Leiden und Auferstehung *ἐλυπήθησαν σφόδρα*, und Mk. 9, 32, *οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα, καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι*. Vgl. Luk. 9, 45; 18, 34. Sie hatten (vgl. Hofm. Weiss. u. Erf. II, 265) schon Todte auferweckt gesehen, aber zu kurzem Leben, dem neuer Tod bevorstand. Sie glaubten auch an die künftige Auferstehung der Todten, aber erst nach vorangegangener langer Nacht des Grabes und der Verwesung. Wie sie sich *Jesu* Auferstehung zu denken hätten, wussten sie nicht. Wenn er, der einzige, der Todte zu erwecken vermochte, selbst todt war, wer war übrig, ihn zu erwecken? Sollte er also todt bleiben bis zur späten Auferstehung aller Todten? — Dass die Jünger sich Jesu Auferstehung nicht denken konnten, erkennt Str. A selbst an[3]), ja er beruft sich noch (p. 309) auf Mt. 27, 62 ff. als

3) II, 297 „— so lautet dies so (warum bloss: lautet?!) als hätten die Jün-„ger gar nicht verstanden, wovon die Rede war (schief!). So trifft sie „denn auch hernach die Verurtheilung und Hinrichtung Jesu völlig un-„vorbereitet, und vernichtet deswegen alle Hoffnungen, die sie auf ihn „gesezt hatten.“

einen Beweis, dass irgend eine Kunde von einer Weissagung Jesu über seine Auferstehung doch müsse ausgegangen sein. So scheint nun alles einfach und abgemacht. Jesus hat es mehrmals in dürren Worten vorausgesagt, er werde „auferweckt werden"; aber was er damit meine, hatten die Jünger nicht verstanden. Das räthselhafte *Wort* blieb zwar in ihrer Erinnerung, aber eine *Hoffnung* von irgend einiger Bestimmtheit war dadurch nicht in ihnen geweckt und habituell geworden. Was Wunder also, dass der schreckliche Eindruck des Todes Jesu sie mit aller Macht traf, und jenes im Hintergrunde der Erinnerung liegende dunkle, unverstandene Wort gegenüber den mächtigen Eindrücken der schrecklichen Gegenwart noch weniger, als zuvor, geeignet war, Hoffnung — bestimmte Erwartung, Jesus werde auferstehn — in den Jüngern zu wecken, in ihnen, die zuvor mit kaltem Blute sich nicht einmal bis zum blossen Begriff einer Auferstehung Jesu hatten schwingen können.

Nichtsdestoweniger thut Str. (II, 297) — als hätte er vergessen, was er zwei Zeilen zuvor selbst geschrieben — den unerwarteten Machtspruch: „Allein hatte Jesus den Jüngern so ganz παῤῥησίᾳ „von seinem Tode gesprochen, so *mussten* sie seine klaren Worte „*nothwendig* auch fassen", und so stellt er p. 309 schon wieder ein Dilemma: „wenn die Jünger nach Jesu Tod sich wirklich so beneh-„men, dann kann er seine Auferstehung nicht vorhergesagt, noch die „Juden eine Wache bestellt haben, oder wenn die beiden lezteren An-„gaben richtig sind, können die Jünger sich nicht so benommen haben." Dixit.

3). Die Weissagung Mt. 16, 28 ist klar, Würden uns auch die Parallelstellen bei Mk. und Luk. nicht belehren, dass Jesus hier nicht von *seiner* Wiederkunft, sondern von der Aufrichtung *seiner Kirche* und bestimmt vom Pfingstfest Akt. 2 rede, so würde sich dies schon aus dem ἐν ergeben, welches nun einmal nicht *zu*, sondern *in* heisst. Christus kommt *in* seinem Reiche, wenn er sein Reich aufrichtet, und *darin* erscheint. Das Kommen zum Gericht könnte dagegen nimmermehr als ein Kommen *im* Reiche, sondern nur als ein Kommen *zum* Reiche bezeichnet werden. Nur dann könnte Jesu Wiederkunft zum Gericht als ein ἐλθεῖν ἐν κλ. bezeichnet werden, wenn man unter βασ. den *ornatus regius* oder die Jesum begleitenden Engel verstehen dürfte, welches aber auf das allerentschiedenste gegen den Sprachgebrauch Jesu und der Apostel ist.

Die Stellung des Gedankens ist, wie oben angegeben worden, die, dass Jesus den über die Weissagung von seiner einstigen Herrlichkeit erstaunten Jüngern als *Wahrzeichen*, (ἀμὴν ἀμὴν) um ihrem etwaigen Zweifel gegenüber die Gewissheit seiner Aussage zu bestätigen, ein *näheres Faktum* angibt, aus dessen Eintreten (der *geistigen* Macht Jesu) sie die Gewissheit der einstigen *sichtbaren* Herrlichkeit entnehmen könnten.

4). Was den *Ort* der Verklärung betrifft, so findet sich zuerst bei *Cyrillus Hieros.* († 386) *cat.* 12, 16, die Angabe, dass es der Berg Tabor gewesen. *Eusebius* († 320), welcher den Tabor ausführlich beschreibt, weiss davon noch nichts, ein Zeichen, dass jene Tradition

keine genuine, sondern erst im legendengebärenden vierten Jahrh. entstanden ist. Eine richtige Exegese lässt dieselbe als unmöglich erscheinen. Mt. und Mk. geben von der Speisung der 4000 an jede Ortsveränderung, die Jesus vornahm *als solche* (auch wenn nichts bedeutendes dabei vorfiel, wie Mt. 15, 39—16, 5) genau an. Wenn sie nun sagen: „er kam nach Cäsarea Philippi, und nach sechs Tagen stieg er auf einen hohen Berg", so erweckt dies nicht die Vorstellung, als ob zwischen beiden Säzchen eine weite Reise von Cäsarea bis auf den Tabor (18 Stunden directe Entfernung!) mit Stillschweigen übergangen wäre; sondern vielmehr die Vorstellung, dass Jesus *eben in der Gegend von Cäsarea* auf einen Berg gestiegen sei. Dazu kommt die Bezeichnung des Berges als eines ὄρος ὑψηλὸν, ein Prädikat, welches sonst keinem Berge in den Evv. gegeben wird. Es kann keiner der gewöhnlichen Felskämme des Juraplateaus — es muss ein in besonderem Sinne *hoher* Gebirgsgipfel gewesen sein. Am nächsten liegt es, an den, von Cäsarea nur 2 geogr. Meilen entfernten, südlichsten Gipfel des Hermon (bei Kefr Dawar) zu denken.

5). Mit der Verklärung hat es Str. A gar fein angefangen. *Unsere* Ansicht darüber haben wir oben in Kürze dargethan. Die a. t. Väter hatten in ihrem Leben und nach ihrem Tode auf die Erlösung gehofft. Nun war der Augenblick gekommen, wo Jesus, fest entschlossen, dem Leiden sich hinzugeben, die letzte Reise antrat. Wie er einst bei seiner Taufe dies thatsächlich erklärt und in Ueberwindung der Versuchung sogleich bewahrheitet hatte, so hatte er es nunmehr den Jüngern wieder erklärt, und auch hier hatte er seine Versuchung, feiner und deshalb schwerer als die erste, aber dem Wesen nach ihr gleich, überwunden, jene Versuchung nämlich, die — eine Vermischung der *Unwahrheit* mit *guter Meinung* — aus dem Munde eines geliebten Jüngers kam, von welchem sich loszureissen dem Herrn schwer fiel. Und wie jenesmal Gott vor den Augen des lezten a. t. Propheten diesen zum Tode entschlossenen Jesum für seinen Sohn erklärt hatte, so geschah es hier vor dem *Gesezgeber* und dem *ersten Propheten*, den Häuptern des alten Bundes selbst. *Gesez* und *Prophet* kamen in Person; der alte Bund, der Bund des Sehnens, begrüsste den neuen als seine Erfüllung, und Gott sprach zum zweitenmale über Jesum sein Wohlgefallen aus.

Dass dies nun nicht in der nächsten besten *οἰκία* geschah, nicht mitten unter dem Volke, dass Moses und Elias nicht in alltäglichem Aufzug irgendwo in einem πανδοχεῖον zu Jesu traten, — versteht sich für den gesunden Sinn von selbst. Die Form ist gegen das Wesen nicht gleichgültig, wie der abstrakte Dualismus meint. Die Endlichkeit ist nicht das an sich schlechte Material, nur bestimmt, der Erscheinung des Geistes zur Hobelbank zu dienen; sondern sie ist dazu bestimmt, dass die Ewigkeit in sie verklärt werde. So sind auch ihre einzelnen Momente nicht gleichgültig gegen den Geist; so hat auch das Licht seine Bedeutung. Und so gehörte der Glanz der Verklärung wesentlich zu dem ganzen Faktum mit hinzu.

Strauss A sieht die Sache anders an. Er beliebt (II, 239 f.) von dem Inneren zu abstrahiren und das Aeussere einmal für sich —

ohne Beziehung auf das, wofür und worin es Bedeutung hat — zu betrachten. Gar schlau fängt er mit dem *Glanze* an [4]) und fragt, was denn der für einen *Zweck* gehabt habe. Nun natürlich, ein Glanz in abstracto, an und für sich genommen, hat keinen Zweck. Das wissen wir schon, und so brauchte weder Str. erst zu forschen, ob der Glanz von Jesu aus oder auf ihn hingestrahlt sei und wie er sich auch den Kleidern habe mittheilen können, noch sich zu plagen mit der Untersuchung, ob der Glanz habe zur Verherrlichung dienen sollen, welches „fast kindisch" sei, da die physische Verherrlichung neben der geistigen unwesentlich sei, oder ob der Glaube der Jünger dadurch hätte gestärkt werden sollen u. dgl.!

Dass Todte nicht erscheinen können, zumal nicht vor der endlichen Auferstehung des Fleisches, weiss Str. 240 ganz gewiss. — Auch hier fragt er wieder nach einem *Zweck*, und zieht wieder die allerunpassendsten Zwecke mit Haaren herbei, um sie dann zu widerlegen.

Für einen Traum des Petr. will *Neander* den Vorfall halten in Widerspruch mit Luk. 4. 32, wo es heisst, dass die Jünger anfangs von Schlaf beschwert waren, dann aber, als sie erwacht waren [5]), den Herrn verklärt (nebst Moses und Elias) vor sich sahen. An eine *subjektive Vision* denkt *Bleek*; aber eine subjektive Vision hat nur Einer allein, nicht vier miteinander. Wir dürfen daher nur an eine *objektive Erscheinung* Mosis und Eliä in verklärtem Leibe (vgl. Num. 34, 6; mit Br. Judä 9, und 2 Kön. 2, 11) denken [6]).

Dass Gott keine Kehle noch Luftröhre hat, wissen wir bereits. Will er aber uns Menschen seine ewigen Gedanken offenbaren, so wird er, da unsre leiblichen Ohren Gottes ewige Gedanken nicht *hören* kön-

4) Ganz ebenso Strauss B (S. 517 f.) Weil in einer „freilich spät nachchristlichen" jüdischen Schrift (*Nizzachon vetus*) gesagt werde, Jesu Angesicht habe nicht, wie das des Moses geleuchtet, und weil schon Paulus (2. Cor. 3, 7) dem äussern Lichtglanz Mosis die *innere* Herrlichkeit des n. t. Amtes entgegengesezt werde, so habe man — ein paar Jahrhunderte *vor* jener Schrift — Jesu einen *äusseren* Glanz angedichtet. Wunderschön logisch! Und wie Moses auf den Sinai ausser den drei Männern Aaron Nadab nnd Abihu auch noch die 70 Aeltesten mitgenommen habe, so lasse der Mythus Jesum ausser den drei Jüngern niemand mit auf den Berg nehmen. Denn gleichwie der Löwe ein grimmig Thier ist, also sollen wir auch in einem neuen Leben wandeln.

5) Bei Herodian kommt *διαγρηγορεῖν* (an einer Stelle) in der Bedeutung: (*eine Nacht*) *durchwachen*, vor. An unsrer Stelle gibt diese Bedeutung keinen Sinn; vielmehr tritt *διαγρηγορεῖν* so deutlich in Gegensaz zu *ὕπνῳ βεβαρημένοι*, dass die Bedeutung *wach sein* („als sie aber wieder wach waren") unzweifelbaft ist.

6) Eben aus dem Faktum der Erscheinung Mosis bei Christi Verklärung hat Judas mit Recht erschlossen, dass der Leib Mosis nicht in der Macht dessen, der des Todes Gewalt hat, geblieben ist.

nen, doch wohl irgend eine *für unsere Ohren vernehmbare* Stimme (artikulirte Erschütterung der Luft) durch seine Allmacht hervorbringen müssen. Was hat es nun für einen Sinn, wenn Str. (242) die Stimme aus der Wolke einen Anthropomorphismus nennt?

5). Das Gespräch beim Herabsteigen vom Berge erweckt in Str. A (I, 501) die Frage, warum Jesus verbot, die Sache bekannt zu machen. Antwort, weil sich für das Bekanntmachen derselben — man höre, wie wir Str. mit seinen eigenen Waffen schlagen! — also weil sich für das Bekanntmachen derselben — — kein — Zweck denken liess! Und zwar diessmal nicht bloss kein unpassender, sondern wirklich auch kein gescheiter Zweck. Innrer Trieb, das geschehene weiter zu erzählen, war gewiss in den Jüngern vorhanden. Aber dieser heilige, bedeutungsvolle Vorgang war kein Objekt für die Neugierde und Neuigkeitskrämerei; erst als beim Pfingstfeste das Verhältniss des a. und n. Bundes den Jüngern klar ward, konnten sie die Bedeutung der Verklärung fassen. Eher sollte kein (unverständiges) Gerede darüber gemacht werden.

So bedürfen wir nicht des von Str. A (502) beigezogenen „Strebens, Unruhen zu verhüten" noch auch der „Demuth", welche hier sehr übel angebracht gewesen wäre.

Str. B (520) findet es verwunderlich, wie die Jünger, nachdem doch eben Elias erschienen war, fragen können, warum doch Elias *nicht* erschienen sei. Aber so fragen sie eben *nicht*. Sondern sie fragen, wie es mit dem Saze der Schriftgelehrten stehe, dass Elias als *Vorläufer* des Messias auftreten, und dessen Kommen *vorbereiten* müsse. Dieser Saz müsse wohl unrichtig sein, da Elias ja *erst jezt* und *momentan* erschienen sei. Da belehrt sie nun der Herr, dass *der Elias* künftig (bei seiner Wiederkunft) ihm vorangehen werde, *und* dass *ein Elias* ihm bereits bei seinem ersten Auftreten vorangegangen *sei* nämlich Joh. d. T. Schenkel (S. 149) sieht in der Frage der Jünger sogar einen Beweis, dass ihnen Elias *nicht* erschienen sei, nachdem er unmittelbar vorher gesagt, dass die Jünger jene „himmlischen Erscheinungen zu erblicken geglaubt hätten"!

6). Der Mondsüchtige war nach Str. A (II, 38) nur *nach damaligen Zeitvorstellungen* mondsüchtig. Dass auch jezt noch bei manchen Formen magnetischer Zustände der deutlichste Einfluss des Mondes wahrgenommen wird (mithin ein solcher Einfluss auch bei jenem zwar nicht magnetischen sondern dämonischen, aber doch auch im Nervenleben sich äussernden Zustand stattfinden *konnte*) davon weiss er nichts.

Und weil sich denn sonst keine „Ausbeute" findet, so nimmt er (p. 36 ff.) seine Zuflucht zu den Divergenzen zwischen den drei Syn. — Mt. sagt „da sie zum Volk kamen"; dies soll ein Widerspruch sein gegen die Schilderung des Luk., dass das Volk, wie es Jesum gewahr ward, ihm entgegen eilte! — Den von Mk. allein berichteten hohen Eindruck Jesu auf das Volk weiss sich Str. nur daraus zu erklären, dass ein wenig von dem Lichtglanz an ihm hängen geblieben sei. Als ob die Stimmung feierlich ernster Freude und Hoheit sich nicht auch im physiognomischen Ausdrucke des Gesichts zeigen könnte! — Die von Mk. allein gegebene Notiz, dass unter der Menge auch etliche jener

Jesum beobachtenden *γραμματεῖς* waren, findet er „verdächtig, zumal da die beiden anderen *Berichterstatter* (resp. im Sinn von *Thorschreibern* oder *Passbehörden*, die die Namen aller damals Gegenwärtigen registriren mussten) ihn nicht haben.“ — Auch die Schilderung der Krankheit ist — unverzeihlich! — nicht wörtlich genau: Mk. erkühnt sich v. 11—26 einige Momente des Hergangs zu erwähnen, die bei Mt. und Luk. sich nicht finden, und Luk. wagt es wiederum, das nach der Heilung stattgefundene, ganz kurze Gespräch wegzulassen, wovon er überdies einen Theil in seiner Redesammlung mittheilt (17, 5f.). — Endlich aber lassen Mt. und Luk. selbst den Zug, dass der Knabe auf Jesu Wort zunächst zur Erde fiel, und dann von Jesu aufgerichtet wurde, weg. Zu Protokollisten sind die Evsten nun einmal verdorben!

Der Ausspruch v. Mt. v. 21 und par. wird gewöhnlich (auch Str. B 452) erklärt: diese Species von Dämonen fahre nicht aus, es sei denn durch Wachen und Beten. Aber *ἐν* würde nur heissen können: „unter Wachen und Beten (begriffen)“ fahren sie aus; was Unsinn wäre. Auch wird *ἐκπορεύεσθαι niemals* vom Ausfahren der Dämonen gebraucht, sondern heisst überall: „hervorkommen, herauskommen, zum Vorschein kommen“ (Mt. 7, 19 und 21; Mk. 11, 19; Joh. 5, 29; Eph. 4, 29.) Auch bildet *τοῦτο τὸ γένος* den deutlichsten Gegensaz gegen die *γενεὰ ἄπιςος*. Der Sinn kann also nur dieser sein: „dies Geschlecht, welches Berge zu versezen im Stande ist (v. 20), kommt nicht zum Vorschein, geht nicht hervor, es sei denn unter Wachen und Beten.“

§. 88.

Rückkehr nach Kapernaum.

Der Stater. Reden.

(Mt. 17, 24—18, 35. Mk. 9, 33—50. Luk. 9, 46—50; 15, 4—7.)

Auf dem Heimwege, nahe bei Kapernaum, stritten die Jünger miteinander, wer unter ihnen dereinst in dem von ihnen erwarteten Reiche Christi der grösste sein würde. — Als sie in die Stadt eintraten, kamen die Einsammler der Tempelsteuer [1]), und fragten den

1) Nach Ex. 30, 13; 2 Kön. 12, 14; 2 Chron. 24, 6 hatte jeder Israelit jährlich eine Steuer an den Tempel zu entrichten, und zwar $^1/_2$ jüdischen Seckel (= 2 attische Drachmen, vgl. *Jos* ant. 3, 8, 2.) — Wieseler p. 264 ff. denkt an eine *römische* Steuer, und nimmt an, Jesus erkläre sich und Petrus zusammen wirklich für „Söhne der Könige der Erde“, d. h. er erkläre, dass jedem gottfürchtenden Mann königliche Würde innewohne. — Ich kann diese Erklärung nicht natürlich finden. Dass nach *tract.* שקלים die Tempelsteuer im Monat *Adar* gezahlt wurde, (während unsere Geschichte nach meiner Berechnung im *Dezember* vorfiel) ist kein Beweis

Petrus, ob sein Meister dieselbe zahle — offenbar von dem, der sich den Herrn des Tempels nannte, eine abschlägige Antwort *erwartend und voraussezend* und somit in boshafter Absicht. Aus v. 24 geht ziemlich klar hervor, dass man früherhin die Steuer nicht von Jesu gefordert hatte, was sich daraus, dass er meist abwesend auf Wanderungen war, leicht erklärt. Würde man sie ihm abgefordert haben, so würde er, der das ganze Gesez hielt, sie ohne Zweifel entrichtet haben. Diesmal aber stand die Sache anders. Die Leute passen den Augenblick der Ankunft Jesu in Kapernaum ab, wenden sich nicht arglos an ihn, sondern hinter seinem Rücken an Petrus mit der Frage, *ob* sein Herr die Steuer zahle. Sie bezweifeln es also; offenbar doch nur darum, weil Jesus sich für den Messias erklärt, und sie fühlen, dass es für den Messias, den *Herrn* der Theokratie, sich nicht schicke, Steuern an den Tempel zu zahlen. Hiemit machen *sie ihrerseits* die Frage zu einer *Messianitätsfrage*. Weigerte er sich, so konnten sie ihn anklagen, ihn wenigstens dem Volke als einen *impius* verdächtigen. Erklärte er sich bereit, so konnten sie dem Volke sagen, er wage es selbst nicht, seine Stellung als Messias vollzuhalten und zu behaupten. Petrus aber, sei es aus Unklarheit der Begriffe, sei es aus einer Anwandlung von Menschenfurcht oder Menschengefälligkeit, war sogleich mit einem „Ja" in Bereitschaft, anstatt dass er erst den Herrn hätte fragen sollen. Beim Eintreten in's Haus nun kam ihm der Herr mit der Frage zuvor, ob Könige auch von ihren eigenen Kindern Abgaben forderten, und hiess ihn dann zwar die Abgabe — um Aergernis zu vermeiden, (Gal. 4, 4) — zahlen; um ihm aber thatsächlich zu zeigen, wie er nicht als Unterthan Anderen Abgaben zu entrichten brauche, sondern vielmehr ihm, dem Könige, die ganze Welt unterthan sei, hiess er ihn an den See gehn, die Angel werfen, und im Maule des ersten Fisches den Stater finden (eine Münze, welche 4 att. Drachmen galt, also der von Beiden, Jesu und Petro, zu entrichtenden Steuer gleich war.) Ein Wiederschein des geistigen Verhältnisses, wonach der Sohn Gottes dem Gesez als Mensch unterthan ward, und das menschliche Gesez durch

weder gegen die Annahme einer *Tempel*-Steuer, noch gegen meine Berechnung. Denn gesezt, dass der tract. שקלים einen stringenten Beweis für Jesu Zeit wirklich lieferte, so könnte ja dann diese Steuereinsammlung in *Jerusalem* immerhin so frühe begonnen haben, während es natürlich war, dass man dieselbe bei *herumziehenden Personen* erst später nachholte; Jesus war lange umhergereist; sobald er wieder in seinem Wohnort Kapernaum eintraf, kamen die Einsammler zu ihm.

Kraft seiner Gottheit erfüllte (indem das göttliche Wesen sich in endlicher Form und als Vollendung der Menschheit manifestirte). — Sodann fragte Jesus die Jünger, was sie auf dem Wege gestritten hätten, und sie verstummten. Da rief Jesus ein Kind, stellte es unter sie, und sagte, solche anspruchlose Kindesgesinnung sei nöthig, um in sein Reich zu kommen; die Kinder sollten sie sich zum Vorbilde nehmen, ja sie als Stellvertreter Christi achten und pflegen. Auf die *Demuth* also und die *Liebe* komme es an; darin sollten sie wetteifern. — Das Wort Jesu, dass sie die Kinder *in seinem Namen* aufnehmen sollten, erinnerte den Johannes an einen Menschen, der Teufel ausgetrieben und sich dabei darauf berufen habe, dass er dies „im Namen Jesu" thue, ohne doch für gewöhnlich Jesu zu folgen. Jesus befahl, ihm nicht zu wehren, und ihn nicht in seinem stillen, separaten Glauben irre zu machen. — Alsdann redete der Herr weiter vom Aergernis, indem er davor warnte, Anderen Aergernis zu geben, aber auch davor, sich selbst zu verführen. Vor allem sollten sie der Kleinen (von den Pharisäern und Sadducäern verachteten, den Kindern gleichen) keines ärgern; denn die Verlassenen, Verachteten, Armen zu retten sei er gekommen. Er machte dies deutlich am Gleichnis vom verlorenen Schaf, und gieng dann von der Barmherzigkeit Gottes zu uns über auf die Versönlichkeit und Barmherzigkeit, welche wir wiederum andern schuldig sind, welches er durch das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht klar machte.

1). Drei Dinge sind schwierig in der Geschichte vom Stater. Abenteuerlich ist, wie ein Fisch einen Stater im Maul haben und zugleich mit dem Maule schnappen kann (Str. A II, 181 f., B 34 und 488); vielmehr musste er den Stater im Magen haben. Abenteuerlich ist, dass Jesus von dem Stater im Fisch etwas wusste. Und endlich drittens hat das Wunder keinen Zweck. Die erste Schwierigkeit ist wahrhaft belustigend; man könnte etwa sagen, der Fisch habe eben beim Schnappen nach der Angel den Stater mit in's Maul bekommen, oder habe ihn bei der Bewegung des Schnappens aus dem Magen in's Maul hervorgespieen. — Strauss B (S. 34) meint freilich, mit so einer Behauptung könne es mir „unmöglich Ernst gewesen sein"; ich „werfe dieselbe mit einer Miene hin, als wolle ich „sagen: ich weiss wohl, dass diese Gründe zu schlecht sind, aber für euch sind sie gut genug, überhaupt so lange gut genug, als die Kirche Amt und Brod zu geben und wir Consistorialräthe die Candidaten zu examiniren haben." Was nicht bloss ein Fisch, sondern sogar ein Mensch alles in Einem Odem in sein Maul und aus seinem ungewaschnen Maul speien könne, hat Strauss B hier glänzend bewiesen. Die

Kirche gibt mir seit sieben Jahren nicht mehr „Amt und Brod“, sondern eine Pension, die gerade soviel beträgt, als meine Anfangsbesoldung in Baiern vor zwanzig Jahren betrug; und Candidaten habe ich nicht mehr zu examiniren. Ich hätte diese Einbusse an Silberlingen vermeiden können, wenn es mir, wie mein nobler Gegner behauptet, nicht Ernst mit meinem Glauben, sondern nur um „Amt und Brod“ zu thun wäre. Weil mir aber an den Silberlingen nichts liegt, desto mehr aber an dem Wohlgefallen meines Herrn und Heilandes, des menschgewordenen und erhöhten Sohnes Gottes, der sich zu denen bekennen wird, die ihn vor den Menschen bekannt haben, und der seinen Kindern das tägliche Brod zu geben verheissen hat, so habe ich jenes Amt eignen Willens aufgegeben, und weil es mir Ernst war und ist mit meinem Glauben, habe ich nicht gewartet, bis der Staat es für gut finden werde, mich — und dann mit vollem Gehalt — zu pensioniren. Und das alles geschah drei Jahre früher, ehe der Strauss sein Buch mit jener Verleumdung dem deutschen Volk in's Gesicht spie. Nicht ich stehe also „auf dem Standpunkt der Frechheit“, sondern er, was von einem Geschöpf, das seiner eignen Aussage nach zu den unsterblichen Wesen *nicht* gehört, auch nicht verwunderlich ist.

Was nun den Fisch mit dem Stater im Maul betrifft, so weiss jeder, der je in seinem Leben beim Angeln zugesehen hat, dass der Fisch von dem Augenblick an, wo er in den Widerhaken gebissen hat, bis zu dem Augenblick, wo der Fischer ihn an's Land schnellt, die angestrengtesten und gewaltigsten Zuckungen macht. In Folge derselben verbeisst er sich nur desto fester; sein Schmerz und seine Zuckungen werden darum stets heftiger. Die Möglichkeit leugnen zu wollen, dass in diesen Momenten, wo alle Organe bestrebt sind, die Bewegung der Kiefer zu unterstüzen und zu verstärken, ein verschlungenes Geldstück aus dem Magen in das Maul vorgespieen werden könne, ist ebenso absurd, als die Conjektur (Str. B 487), dass die Frage, ob nach Jesu Tode die Judenchristen noch zu der Tempelsteuer verpflichtet seien, den Anlass zur Entstehung dieses Mythus gegeben habe. Es spreche sich nämlich in diesem Mythus die Anschauung aus, dass die Christen als priesterliches Geschlecht zu jener Steuer zwar nicht verpflichtet seien, jedoch *um des lieben Friedens willen* derselben sich nicht entziehen wollten. — Der liebe Friede wäre sonach in dem Fisch mit dem Stater symbolisirt!!

Sehen wir indessen ab von der Abenteuerlichkeit dieser Conjektur, so bleibt uns das nicht ganz unwichtige Zugeständnis übrig, dass ein solcher speciell die Zulässigkeit der Tempelsteuer-Entrichtung betreffender Mythus sich nur bilden konnte zu einer Zeit, wo diese Tempelsteuer-Entrichtung für die Christen resp. Judenchristen noch praktische Wichtigkeit hatte. Ja nach Straussens eignen Worten können wir nur annehmen, dass dieser Mythus in *der* Zeit entstand, als jene Frage zuerst an die Judenchristen herantrat und sie und ihre jüdischen Gegner beschäftigte, nicht aber, nachdem die ganze Sache Jahrzehente lang fixirt und consolidirt war. Nun wurden zur Zeit der Verabfassung des Hebräerbriefs die jerus. Judenchristen bereits vom Tempelcult und Tempelbesuch ausgeschlossen (vgl. meinen Comm. z. Hebr.br. S. 414 ff.).

Zur Zeit der Gefangennehmung des Paulus in Jerusalem durften die *Juden*christen (wie sich aus Apsche 21, 28 f.; 24, 6 ergibt) den Tempel noch besuchen; die Entrichtung der Tempelsteuer von ihrer Seite muss damals (58 aer. Dion.) längst geordnet gewesen sein. Dann müsste aber die Entstehung jenes Mythus in einen Zeitpunkt fallen, *der von dem Tode Christi um beträchtliches weniger, als um 25 Jahre, ablag.* Damals lebten noch Hunderte und Tausende und Hunderttausende, welche Zeugen des Lebens und Wirkens Jesu gewesen waren. Die Christen darunter konnten nur in *dem* Falle auf einen solchen Mythus gerathen, und bei den *Juden* etwas damit zu wirken hoffen, wenn Beiden, Christen und Juden, Jesu Person als eine *übernatürliche* in der Erinnerung stand, wenn Beiden bekannt war, Jesus sei zu einem solchen Wunder, sei es der Macht über die Natur, sei es des übernatürlichen Wissens, befähigt gewesen. Strauss B hat sich also hier mit kläglicher Kopflosigkeit in seinem eignen Neze gefangen. Seine Hypothese von der Entstehung eines solchen Mythus führt direct zu der Annahme, dass in den beiden ersten Jahrzehenden nach Jesu Tode man von ihm als einem mit übernatürlichen Kräften begabten Manne wusste. Aber eben damit löst diese Mythenhypothese sich in sich selbst auf. Damals lebte und wirkte der Apostel Petrus selber noch, damals noch die Mehrzahl der Zwölfe. Wie hätte in den judenchristlichen Kreisen, also direct unter ihren Augen solch ein Mythus sich bilden können, ohne dass sie den Erdichter Lügen gestraft hätten? Und so wird schliesslich das Raisonnement des neg. Kritikers zu einem Beweise für die Geschichtlichkeit des Vorfalls. —

Die zweite Schwierigkeit besteht nur für die, welche das Wunder und den übernatürlichen Charakter Jesu leugnen. Die dritte aber besteht darin, dass Str. A sich wieder einmal keine andern Zwecke denken kann, als recht absurde, nämlich entweder *Geldmangel* (erinnert an Mt. 4, 3) wo aber Jesus habe borgen können, da borgen und betteln zweierlei sei (pag. 182), oder *den Glauben des Petrus zu stärken,* was in dieser Allgemeinheit allerdings hier keinen Sinn hat. Er mag sich nun in unsrer obigen Darstellung über den wahren Zweck oder richtiger die wahre Bedeutung dieses „mährchenhaften Ausläufers der „Seeanekdoten“ unterrichten.

2). Schwer ärgert sich der Mann (I, 641) dass Jesus von dem Hauptzweck der „Aufstellung des Kindes“, um anschaulich zu machen, wie sie *ihm nachthun*, nicht, was sie *an ihm thun* sollten, bei Mt. (v. 5) gleich wieder abspringe, bei Mk. und Luk. aber vollends jener Hauptzweck gar nicht berührt werde. — Wir sahen aber, wie beides, die Forderung *kindlicher Anspruchlosigkeit*, sowie die *liebevolle Fürsorge für Andere*, *für Hülfsbedürftige*, gleich wesentlich war, und Jesus auch mit der zweiten Forderung den selbsüchtigen Gesinnungen der Jünger stracks entgegentrat, so dass Mk. und Luk. keineswegs etwas „Unzusammenhängendes“ berichten, wenn sie *bloss die leztere Seite* hervorheben.

Den Uebergang Mk. v. 28 hat Schleiermacher schon ganz richtig eingesehen. Allerdings war es das Wort *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* das in Johannes die Erinnerung an das ganz gleiche Wort, das jener

Exorcist im Munde führte, weckte. Wie natürlich ist dieser Gang der Ideenassociation! Str. A dagegen (642) meint, Johannes hätte aus Jesu Worten *erst* „den allgemeinen Gedanken herausziehen müssen: „also ist das *im Namen Jesu* bei allem Thun die Hauptsache“ und *dann* auf jenen „entfernt liegenden Fall reflektiren müssen“, aber das seze eine „Denkfertigkeit“ voraus, die mit der damaligen „Schwäche der Jünger“ (Denkschwäche oder Glaubensschwäche?) im Widerspruch stehe. So meint er denn, nicht in der *Geschichte* sei jenes Wort *ἐπὶ τ. ὀ. μ.* das Band der beiden Vorfälle gewesen; sondern nur in der *Darstellung der Geschichte;* Mk. und Luk. (wie merkwürdig! *zwei* Autoren haben ein und denselben Gedanken!) hätten durch den *Klang* jenes Wortes sich verleiten lassen, zwei zusammenhanglose Geschichten zusammenzustellen. — Was ist wahrscheinlicher: dass im lebendigen, freien Gespräch jemand durch ein *Wort* an eine *Sache verschiedenen Inhaltes* erinnert wird, und sie, die ihm ohnehin schon am Herzen lag, und die er, hätte er an sie gedacht, wohl früher schon erzählt haben würde, nun ausspricht; oder dass zwei Autoren, unabhängig von einander, die beide volle Zeit haben, zu reflektiren, durch einen blossen Klang sich verleiten lassen, zwei Vorfälle, die *weder* durch Aufeinanderfolge *noch* durch gleichen Inhalt verbunden sind, zu verweben?

So soll nun auch Mt. v. 8 an v. 6—7 nur um des gleichen Wortes *σκάνδαλον* willen angeknüpft sein (643), „wobei der Referent je„doch (!) v. 10 den Zusammenhang wieder aufnimmt.“ Vielmehr ist der schönste Zusammenhang schon da, und dass Jesus von der Warnung, *Anderen* kein Aergernis zu geben, zu der Ermahnung, sich nicht *selbst* zu ärgern, ohne logisch-formale Formel übergeht, ist ganz echt semitisch. In Hiob und Coheleth sind Hunderte von solchen Uebergängen.

Mk. knüpft an die Rede vom Aergernis V. 50 den Ausspruch Mt. 5, 13 an, den Christus bei dieser Gelegenheit wohl wiederholt haben mag. Nicht des Inhalts wegen knüpft er ihn an, da gerade dem Inhalt nach *kein* in die Augen fallender Zusammenhang da ist. Wohl aber wird in Jesu Rede ein Uebergang zu diesem Gedanken gewesen sein. Etwa folgender: V. 46 f. „Besser, dem liebsten entsagen, sobald es zum *σκάνδαλον* wird, als in's *ewige Feuer* kommen. Denn (v. 49) *irgend einem Feuer* muss man sich unterziehen, entweder dem Läuterungsfeuer des innern Kampfes, oder man geräth in's ewige Feuer. Mit irgend einem Feuer muss *jeder* durchglüht werden [2]), so wie jedes Opfer mit Salz gesalzen wird. (V. 50:) Das Salz (das herbe, vor Fäulnis bewahrende Salz des innern Kampfes) ist etwas gutes; wenn dies Salz aber selbst (in euch) faul wird, womit wollt ihr es wiederherstellen? Also habt solches Salz immer bei euch.“ — Man sieht,

2) *Πυρὶ* steht dem *ἁλὶ* parallel, und ist, wie dieses instrumental. Nicht: jeder wird *für* ein Feuer (der Drangsale) gesalzen werden (mit dem Salz des Glaubens), wie Klosterm. erklärt. *Wird* denn *jeder* mit Glauben gesalzen?

dass hier das Bild des Salzes anders verwendet ist, als Mt. 5, 13; dort war es ein Bild der Christenheit in der Welt; hier ist es ein Bild des geistlichen Kampfes im Christen. (Die zweite Hälfte von V. 49 halte ich mit Klosterm. gegen Tischendorf für echt. Ihre Weglassung in א B L Δ erklärt sich daraus, dass man sie nicht verstand.)

Ob das Gleichnis vom verlornen Schaf bei der von Mt. oder der von Luk. angegebenen Veranlassung gesprochen worden sei, ist gleichgültig. Beide Veranlassungen sind vielleicht sogar identisch. Luk. berichtet nichts als die Gegenwart murrender Pharisäer. Diese kann ganz wohl während der Mt. 18 berichteten Reden stattgefunden haben.

Zwischen Mt. v. 15 und dem vorigen findet Str. A (644) wieder nur einen *„Verbalzusammenhang"* und zwar zwischen den Worten *ἀπολωλός* und *ἐκέρδησας!* Darüber ist nichts weiter zu sagen. Auch darüber nicht, dass Jes. von der *ἐκκλησία* noch nichts gewusst haben könne (644). — Jesus brauchte das Wort קהל und mochte damals wohl näher diesen קהל als einen von Jüngern und Gläubigen gebildeten oder zu bildenden bezeichnen. Der Evst seinerseits deutete durch das seinen Lesern verständliche einzige Wort *ἐκκλησία* es an, welchen קהל Jesus gemeint, nämlich den christlichen.

Siebentes Kapitel.

Jesus zwischen Judäa und Peräa.

§. 89.

Reise auf das Encänienfest.

(Luk. 9, 51—56. Joh. 10, 22—42.)

Als nun das Encänienfest gekommen, machte der Herr sich auf, und verliess Galiläa, und wanderte gerade nach Jerusalem. Vor sich her sandte er Boten, eine Herberge zu bereiten. Da diese in einem Flecken Samarias als Juden nicht aufgenommen wurden, so fragten Jakobus und Johannes in kindisch-fleischlicher Anwendung eines in ihnen aufflammenden Glaubens, ob sie nicht gleich dem Elias Feuer vom Himmel sollten regnen lassen. Jesus aber wandte sich, und bedräuete sie, und sprach: „Ihr wisset nicht, in welchem Geist ihr „solches redet“, und erinnerte sie, nicht in thörichter Liebe seine Person, sondern vielmehr in Weisheit sein Erlösungswerk zum Ziel all ihres Thuns zu machen. — In Jerusalem angekommen, geschah es, da Jesus in der Halle Salomo wandelte, dass die Juden, ungeduldig, ihn so fort und fort wirken zu sehn, ohne ihm beikommen zu können, ihn zu einer offenen Erklärung, dass er „der Messias“ sei, aufforderten. Er aber antwortete, er habe ihnen das ja nie verheimlicht, und nie versäumt, diese Erklärung durch das Zeugnis seiner Werke zu bestätigen; sie aber glaubten diesen *Zeugnissen* nicht, darum weil sie *überhaupt* nicht in Lebenszusammenhang mit ihm stünden, ihm dem Geiste nach völlig fremd, oder mit einem Worte nicht aus seinen Schafen wären. Seine Schafe seien die, die auf ihn hörten; aber er kenne sie auch, und gebe ihnen, die vom Vater vor allem Abfall bewahrt würden, das ewige Leben. So hatte Jesus sein ganzes Werk, seine ganze Messianität, in *lebendigen, applikativen* Zü-

gen den Juden dargelegt, und durfte nun unverholen und ihr Verlangen noch überbietend hinzufügen: „Ich und der Vater sind eins.“ Aber hiedurch war die Wuth der Juden so gesteigert, dass sie, alle Besinnung verlierend, Jesu Wort nicht zu einer Anklage benüzten, sondern sogleich tumultuarisch ihn zu steinigen Anstalt machten, ein Beginnen, welches durch die ruhig feste Frage: um welcher seiner Wohlthaten willen sie ihn steinigen wollten? gehemmt ward. Verwirrt entgegneten sie: nicht um der Wohlthaten willen, sondern weil er sich selbst Gott nenne. Da erinnerte er sie, dass wenn im Gesez (Ex. 22, 7 sq.) der Name אלהים schon dem Volk Israel beigelegt werde, der geheiligte Israel des Vaters um so mehr das Recht habe, Sohn Gottes zu heissen. Nochmals versuchten sie ihn zu greifen; doch Jesus entgieng ihren Händen.

1). Diese Geschichte findet Weisse (II, 256) „sehr unglücklich erfunden“ und so lächerlich, dass „wäre nicht die Scheu vor der Bi- „bel, kein Leser ernsthaft bleiben würde“ Weisse ist scheint's Repräsentant der Menschheit, weil er im Namen aller Leser einen Lachkizel spürt Im Namen einiger Millionen, die ihre Kniee dem Baal der Frivolität nicht gebeugt haben, bitte ich um gütige Ausnahme. Diese Millionen brauchen nicht die „Scheu vor der Bibel“ hintennach zu citiren als Antidosis gegen den Lachkrampf, sondern ihnen vergehn aus Ehrfurcht und Liebe zur Bibel dergleichen Krämpfe von vorneherein.

Was eigentlich so lächerlich sei an dieser Geschichte, sagt uns B. B. (*Joh.* pag. 389 ff.). Die *Frage* v. 21 findet er unnatürlich. Wir nicht, aus den oben in der Darstellung angeführten Gründen. Die *Berufung auf die ἔργα* v. 25 sei ein Widerspruch gegen die ebendaselbst ausgesprochene Ueberzeugung, dass die Juden doch nicht glauben würden. Dann ist auch die Strafe, die ein Vater dem ungerathenen Sohne gibt, im Widerspruch mit der etwaigen Ueberzeugung, dass auch diese Strafe nichts fruchten werde. Soll der Vater darum alles Strafen sein lassen? Nein nur noch mehr muss er strafen! — Vers 30 „stehe „allein und seinem eigenen Schicksal überlassen.“ Vers 30 ist ein so tüchtiger Kämpe von einem Vers, dass er sich sein Schicksal schon wird zu erkämpfen wissen. Wenigstens ist B. B. nicht das Männlein, ihn zu „erwürgen“. — „Wenn ein Volkshaufe einmal Steine aufhebe, „wie v. 31, so sei nicht mehr Zeit, viel zu streiten.“ Wenn das Volk nur so ein recht gutes Gewissen gehabt hätte! Aber jenes *je ne sais quoi,* das sie trieb, v. 24 erst noch bestimmtere Klaggründe zu erstreben, und das sie selbst dann an offizieller Klagführung verhinderte, brachte sie von vornherein in ein Schwanken zwischen dem offiziellen (sicheren aber noch nicht motivirten) und dem tumultuarischen Weg. Es ist eine fatale Sache um jenes Ding, gemeiniglich „bös Gewissen“ zubenannt. Selbst der Verbrecher ist, solange

noch ein Schwanken in ihm und das Gewissen noch nicht ganz erstickt ist, jedes Umstandes froh, der ihn der Wahl überhebt und noch aufhält. Und waren jene *Ἰουδαῖοι lauter* Verbrecher? Es war ein gemischter *ὄχλος*. Die, welche sich hatten von den Andern hinreissen lassen, Steine aufzuheben, wurden am ersten stuzig; und die Anderen, von der Menge verlassen, wagten auch nichts mehr für sich allein. Und so mislang auch der zweite Versuch v. 39.

2). Ein grosses Geschrei hat Strauss A über v. 26—27 erhoben. Wenn ein Prediger nach einer dreimonatlichen Badereise beim Wiederantritt seiner Predigerfunktion seine Gemeinde an die zuvor gehaltne Abschiedspredigt geradezu erinnern würde, so würde dies niemanden auffallen. Noch weniger darf es auffallen, wenn Jesus, welcher nicht bloss auf dem Laubhüttenfeste, sondern *gar oft* die Seinen mit Lämmern oder Schafen verglich, — ein Bild, das schon bei den verschiedensten Autoren des a. T. häufig, somit den Volksgenossen Jesu *sehr geläufig* war — wenn also Jesus ohne weiteres die Seinen seine Schafe nannte, und sie als „gehorsame, ihm folgende, aber auch von ihm bewahrte" von den Ungläubigen unterschied. — In dem Gleichnis vom guten Hirten, das er drei Monate zuvor gesprochen, hatte er zwar auch die *Wörter: τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει* und *καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ* vorgebracht, auch von einem *ἁρπάζειν* gesprochen, *aber nicht wie hier, um die* gehorsamen *Schafe von den* ungehorsamen *sondern um den* treuen Hirten *vom* Miethling *zu unterscheiden* [1]). — Das alles hindert Strauss nicht, zu sagen (I, 681), „Jesus fällt in die „eben verlassene Allegorie zum Theil mit wörtlicher Wiederholung zu„rück. Eben verlassen aber hatte diese Allegorie nicht Jesus; denn „seit dieser sie vorgetragen, waren drei Monate verflossen u. s. w. „Wer unmittelbar von jener Allegorie herkommt, ist vielmehr nur der „Evangelist." So soll denn Joh. v. 26 *vergessen* haben, dass er v. 22—23 die *ἐγκαίνια* und dazu noch ganz ausdrücklich den *χειμών* erwähnt hatte!

Ueber Strauss B's Behandlung des Vorfalls Luk. 9, 51 ff. siehe oben §. 83.

§. 90.

Jesus am Jordan.

(Mt. 19, 1—15. Mk. 10, 1—16. Luk. 18, 15—17.)

Jesus hielt sich nun auf dem Ostufer des Jordans, Judäa gegenüber, also an der Grenze von Judäa und Peräa auf. Auch hier wussten ihn jene Spione aus den Pharisäern zu finden, und fuhren fort in jenen verfänglichen Fragen, wodurch sie Jesum im Angesichte des

1) „Sie hören auf die Stimme des *Hirten*" ist dort Gegensaz gegen: „sie kennen die Stimme des *Miethlings* nicht." Hier ist: „Sie *hören* auf meine Stimme" Gegensaz zu: „ihr *höret nicht* auf meine Stimme."

Volkes in Verlegenheit sezen und sein Ansehen schwächen wollten. Diesmal hatten sie das Kapitel von den Ehescheidungen aufgesucht. Die Frage, ob man „um *jeder* Ursache willen seinem Weibe „einen Scheidebrief geben könne", war darum eine kizliche, weil die Rabbinen und mit ihnen das Volk damals in ihren Ansichten über diesen Punkt in zwei Theile gespalten waren [1]), und Jesus somit, er mochte entscheiden, wie er wollte, mit der einen Hälfte des Volkes in Disharmonie gerathen musste. Aber Jesus, dessen Art es nicht war und der es auch nicht nöthig hatte, durch listiges Schonen herrschender Ansichten die Volkgunst zu gewinnen, gab beiden Schulen, der das *Schammai* wie der des *Hillel,* Unrecht. Die Ehe sei ihrem Wesen nach, als im Naturverhältnis bereits geordnete Einrichtung Gottes, unauflöslich, und jede Lösung (es sei denn, wo sie von Seiten des einen Theiles faktisch schon gebrochen sei, für den anderen Theil) sei Sünde gegen das siebente Gebot. Und den Einwurf, dass Moses doch Scheidung verstattet habe, wies er zurück, indem er zeigte, dass die um der Verstocktheit willen in pädagogischer Absicht gegebene Erlaubnis von Seiten des bürgerlichen Gesezes (das nur soviel Ausbrüche der Sünden verhindert, als es durch seine äusserliche Gewalt vermag) noch keine Gutheissung sei. — Die Jünger meinten, wenn schon jedes Begehren eines fremden Weibes Sünde sei, so sei es wohl am besten, sich gar nicht zu verehelichen. Allerdings, sagte Jesus, gebe es solche, die aus innerem Beruf, um des Reiches Gottes willen sich der Ehe ganz enthielten. — Damals wurden Kindlein zu Jesu gebracht, dass er sie segne. Die Jünger, wohl in der Meinung, dass dies ein unnüzes Beginnen, wollten die Leute mit den Kindern abweisen. Der Herr aber hiess sie die Kinder bringen und segnete sie.

1). Die leztere, unangefochtene Geschichte bedarf keiner Rechtfertigung. Wer Kinder lieb hat, wird sie verstehen. — Bei der Frage

1) Vgl. Winer Realw. I, pag. 354. Dass, wie De Wette z. d. St. meint, auch insofern die Frage schwierig war, als Jesus, wenn er sich für die strengere Ansicht, die der Schule *Schammai's*, erklärte, den Zorn des Her. Antip. (der selbst sein Weib willkürlich entlassen hatte) gereizt hätte, ist nicht anzunehmen. Erstlich hätte ja die ganze Schule *Schammai's* diesen Zorn fürchten müssen. Sodann aber hat ja Jesus wirklich selbst diese Schule an Strenge noch überboten, ohne dass wir von einem Zorn des Antipas etwas erfahren. Was kümmerte sich dieser auch um Rabbinengezänk?

über die Ehescheidung findet Str. A (I, 645) auch nur den einen Haken, dass Jesus Mt. 19, 12 *essenische Askese* predige. Denn Jesus rühme keineswegs bloss insoweit den Jüngern Ehelosigkeit an, als sie durch dieselbe in Ausübung ihrer apostolischen Thätigkeit unbehinderter sein würden, sondern er stelle Ehelosigkeit als an sich verdienstlich dar. — Ob nun die Essener wirklich die Ehelosigkeit als Keuschheit für verdienstlich hielten, möchte troz dem Raisonnement von Gfrörer (Philo II, 310 f.) noch sehr dahin gestellt sein, da *Jos.* und *Philo* ganz einstimmig die Agamie jener Sekte aus *Verachtung des weiblichen Geschlechtes* (*τὰς τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλασσόμενοι, καὶ μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίςιν Jos.* b. j. II, 8, 2. vgl. *Philo* bei *Eus.* 8, 8) ableiten [2]. Vollends aber aus den Worten Mt. 19, 12: *διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* herauszulesen, es sei hier nicht von einer *Thätigkeit in Verkündung des Reichs Gottes*, sondern von einem *thatlosen Verdienen desselben* die Rede, ist ein wahres Kunststück! Und wie das so herrlich zum sonstigen Geiste Jesu und der Evv. passt!

§. 91.

Die Auferweckung des Lazarus.

(Joh. 11, 1—45.)

Während sich am Jordan, wo Johannes zuerst getauft, (es ist damit der erste im *Ev. Joh.* erwähnte Taufort, *Bethabara* Joh. 1, 28 gemeint, welcher nach Joh. 1, 44; 2, 1 zwei und eine halbe Tagreise von Kana, dem heutigen Kana el dshelil, entfernt lag, mit Bethbara Jud. 7, 24 identisch ist, und in der, 32° 6′ n. Br. gelegenen Jordanfurth wiedergefunden ist) eine stille Schaar derer, die dessen Predigt gehört hatten, zu Jesu hielt, traf aus dem Hause des Lazarus in Bethanien ein Bote ein mit der Nachricht, Lazarus sei erkrankt, und mit der Bitte ihm zu helfen. (Die Entfernung von Bethanien nach Bethabara beträgt 20 Wegstunden, also zwei starke Tagreisen. Bezeichnen wir den Tag, wo der Bote von Bethanien abreiste, als den ersten, so kam der Bote den zweiten Tag des Abends nach Bethabara; den 3. und 4. Tag (v. 6) blieb Jesus in Bethabara, den 5. Tag

2) Dagegen weiss Gfr. nichts zu sagen, als dies, dass jene Sekte, wenn sie die Weiber für so gefährlich hielt, ja dann den Nicht-Essenern, die sich dennoch nicht abschrecken liessen zu heirathen, höheren Muth hätten zugestehen müssen!! So folgert er, *Jos.* und *Philo* gäben aus Hass gegen die Essener nur falsche Gründe an, und in der That habe der Grund ihrer Eheverwerfung doch nur in asketischer Keuschheit bestanden!

reiste er ab, und als er am 6. Tag in Bethanien ankam, lag Lazarus schon 4 Tage im Grabe. Lazarus muss also schon *im Lauf des zweiten Tages*, *mithin ehe der Bote bei Jesu eintraf*, gestorben sein.) Jesus beschied ihn mit der Bemerkung, die Krankheit sei nicht zum Tode, sondern zur Verherrlichung des Sohnes Gottes. Der Bote sowie die Jünger betrachteten dies als ein wunderthätiges Gebot der Heilung, und der erstere kehrte zurück. Als daher nach zwei Tagen Jesus nach Judäa zu gehen aufbrach, erschien dies den Jüngern als ebenso unnöthig, wie gefährlich, und da nun Jesus als Grund angab, er gehe, den schlafenden Lazarus aufzuwecken, so verstanden dies die Jünger, die den Kranken genesen oder zur Genesung bestimmt glaubten, von leiblichem Schlafe, und wussten nicht, weshalb Jesus diesen physisch wohlthätigen Zustand unterbrechen wolle. Da sagte Jesus offen, Lazarus sei gestorben. Noch trüber und ängstlicher gestimmt, seufzte Thomas angesichts der nahen Gefahr: „Lasst uns gehn und mit ihm sterben.“ Da nun Jesus in Bethanien ankam, lag Lazarus schon vier Tage im Grab. Martha, wie sie Jesu Ankunft hörte, gieng ihm entgegen, und (im Bewusstsein, dass, als der Bote bei Jesu in Bethabara eintraf, Lazarus schon todt war) beklagte sie, dass Jesus während der Krankheit des Lazarus überhaupt gerade entfernt gewesen sei; doch sprach sie ihren Glauben aus, dass Jesu alles, was er von Gott bitte, gegeben werde (dass auch eine Todtenerweckung ihm möglich sei). Jesus erwidert ihr: „dein Bruder wird auferstehen“. Sie weiss nicht, wie sie dies Wort zu verstehen hat, ob als Versprechen einer Todtenerweckung, oder nur als Hinweisung auf die einstige allgemeine Auferstehung. Dass sie an leztere glaube, spricht sie aus, um den Herrn dadurch zu einer bestimmteren Erklärung zu veranlassen. *Die* Deutung, dass Lazarus *am jüngsten Tage* auferstehn werde, möchte sie abgeschnitten sehen, möchte das bestimmte Wort vernehmen: „Noch heute will ich ihn auferwecken“. Aber gerade das soll sie *nicht* hören. Ihr durch den Schmerz der Trennung zu sehr auf *Lazarus* gerichtetes Gemüth, soll auf *Christum* sich richten; Christus soll ihr nicht da sein um des Lazarus willen, sondern um sein selbst willen; nicht der irdische Besiz des Bruders, sondern der Glaubensbesiz des Heilandes soll ihr als das höchste Gut erscheinen. Sie soll dann den Lazarus nicht als einen, der ja doch wieder sterben muss, sondern als einen unverlierbaren empfangen, indem sie *über* den Gegensaz leiblichen Lebens und leiblichen Todes hinaus gehoben wird. So sagt ihr der Herr, dass *Er* in seiner Person *das* Leben und darum *die* Auferstehung selber ist, und dass, wer Ihn hat, auch durch den leiblichen Tod des Lebens nicht beraubt

wird, und dass, wer (leiblich) lebt und dabei an Jesum Christum glaubt, ebendarum gar nie sterben (auch durch den leiblichen Tod keine Einbusse des Lebens erleiden) kann. So soll sie einsehen lernen, dass Lazarus, obgleich gestorben, doch im Leben ist, und dass sie, die noch lebende, ebenfalls vor allem nach *Christo,* dem Quell des unverlierbaren Lebens, trachten soll. Sie muss also die Sehnsucht nach der Rückgabe des irdischen Lebens an Lazarus erst in den Tod geben, ehe diese Sehnsucht erfüllt werden kann. — Dass sie Jesu Wort verstanden hat, zeigt ihre Antwort v. 27. Auf Jesum Christum, den Sohn Gottes, concentrirt sich jezt ihr Glaube; sie lernt es, zufrieden sein, dass sie *Ihn* hat. Sie eilte nun, Maria, die noch nichts von Jesu Ankunft wusste, herauszurufen an den Plaz vor dem Flecken, wo Jesus war. Eilend kam Maria und mit ihr viele Einwohner, die eben bei ihr waren sie zu trösten. Weinend fiel sie Jesu zu Füssen, und mit ihr weinten alle Begleiter. (Auch Martha hat ja die Erwartung einer leiblichen Todtenerweckung fallen lassen.) Da durchschauerte Jesum das Mitgefühl mit solchem Schmerz und der Grimm über die Gewalt des Todes. Er liess sich zu der Grabeshöhle führen. „Siehe, hier liegt er" sprachen sie. Da giengen Jesu die Augen über. Die Juden aber sprachen: „Siehe, wie hat er ihn so lieb gehabt"; etliche aber wunderten sich, wie er, der doch Wunder thun könne, Lazarum, den er also liebte, habe können sterben lassen. Nochmals erschütterte Jesum der göttliche Grimm über alle Macht des leiblichen und geistlichen Todes, des Unglaubens und der Blindheit. Er hiess die Gruft öffnen. Martha, noch immer nichts ahnend, meinte, er wolle die Leiche nur besehen, und rieth ab, da in den vier Tagen wohl die Verwesung schon begonnen haben möchte. Jesus erinnerte sie: „Habe ich dir nicht gesagt, so du glauben wür-„dest, würdest du die Herrlichkeit Gottes sehn?" und nun betete er vor dem offenen Grabe, und pries den Vater, der ihn *erhört habe*, wie er ihn denn immer erhöre, und bekannte vor den Umstehenden seine Einheit mit dem Vater, und dann rief er mit lauter Stimme: „Lazare, komm heraus." Da regte sich der Todte im Grabe, und kam heraus, noch gebunden in die Leichentücher. Und Jesus hiess ihn lösen, und viele glaubten an ihn; etliche aber sagten den Vorfall den Pharisäern.

1). Diese Geschichte ist ein recht schlagendes Beispiel, wie die Nichtachtung eines einzigen Verses das Verständnis eines ganzen Vorfalles unmöglich macht. Dass Jesu Worte v. 4 von den Jüngern (die

von dem bereits erfolgten Tod des Lazarus nichts wussten und ahnten) als Ankündigung einer Heilung aus der Ferne verstanden werden konnten, ja mussten, haben die meisten Ausleger und Kritiker übersehen. Und nun wundert sich Strauss hinterher (A II, 147, B 472) dass die Jünger das κεκοίμηται nicht verstunden. Von der Erweckung von Jairi Tochter her hätten sie ja wissen können, was Jesus mit κεκοιμᾶσθαι zu bezeichnen pflege. Dagegen könnte man nun schon erinnern, dass nach Str.'s eigenen Worten damals nur die „drei Koryphäen" gegenwärtig waren, während hier unter οἱ μαθηταὶ (da doch nicht *alle Zwölf* einstimmig die Worte v. 12 werden recitirt haben, sondern nur *einer* oder *etliche* derselben) irgend welche andere verstanden sein könnten. Vollends wenn Str. fragt, wie doch die Jünger sollten auf das wunderliche Misverständnis gekommen sein, Jesus wolle Lazarum aus leiblichem Schlafe wecken, *woraus man doch Patienten nicht zu wecken pflege*, so hätte er seine Augen aufthun und sehen sollen, dass *gerade dies* die Jünger auch wirklich an Jesu Worten, wie sie dieselben verstanden hatten, irre macht, indem sie v. 12 ihre Verwunderung ausdrücken, dass Jesus den Freund einem so heilsamen Zustand entreissen wolle. — Aber jeder Grund eines Einwurfs schwindet, wie gesagt, sobald man beachtet, dass von v. 4 an die vollen zwei Tage hindurch die Jünger nicht anders dachten, als Lazarus sei durch jene Erklärung Jesu αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔςι πρὸς θάνατον jeder Gefahr enthoben. Nun *konnten* sie bei den Worten v. 11 an keinen Tod denken. Und so fällt für Str. denn auch alle Berechtigung hinweg, in v. 12 ein Beispiel dafür zu sehen, dass *Joh.* Jesu Umgebungen im Gegensaze zu ihm gerne besonders unverständig reden lasse.

Weitere Einwürfe der neg. Kritik haben ihren lezten Grund darin, dass man nicht beachtet, dass in dem Augenblick, als der Bote in Bethabara eintraf, Lazarus schon todt war, und dass der Herr in prophetischem Schauen dies sofort erkannte. בית־ברה Jud. 7, 24 (entstanden aus בית־עברה) lag so, dass bis hiehin südwärts die Efraimiten den am Kischon geschlagenen und in wilder Flucht südostwärts begriffenen Midianitern den Weg durch Besezung der Jordanufer und Jordanfurthen verlegen sollten. Oestlich vom Stammgebiet Efraims muss also Bethabara gelegen haben, und die südlichste der in Frage kommenden Furthen gewesen sein. Die südlichste Furth, an deren Benüzung die Midianiter überhaupt denken konnten, ist die 32° 6′ n. Br. befindliche. Weiter südlich bildet der Kurn Surtabeh mit seinen senkrechten Felspräcipicen die Thalwand, da war an einen Durchgang durch das Ghor nicht mehr zu denken. Jene Furth liegt nun in der That dritthalb Tagreisen von Kana el dshelil (*Κᾶνα τῆς Γαλιλαίας*) entfernt, wie es für Bethabara Joh. 1—2 gefordert wird. — Von Bethanien degegen bemerkt Johannes v. 18, (um auf die Entfernung von Bethabara hinzuweisen) dass es ganz nahe bei Jerusalem (nur 15 Stadien = 2 m. p. davon entfernt) lag. So waren von dem einen Ort zum andern 20 Stunden Weges, zwei Tagreisen also. Wenn nun am sechsten Tage der Begebenheit von Lazarus gesagt wird, dass er schon vier Tage im Grabe lag (v. 17), so lag Lazarus vom 2—3, 3—3, 4—5,

5—6 Tage im Grabe; wäre er erst im Lauf des 3. Tages gestorben und begraben worden, so hätte er erst drei Tage im Grabe gelegen. Er ist also im Laufe des 2. Tages gestorben, ehe der Bote zu Jesu gelangt war. Wollte man aber einwenden, der Bote sei Tag und Nacht gereist, und schon am Morgen des 2. Tages in Bethabara eingetroffen, so ändert sich dadurch nichts. Nach dieser Annahme ist es der 2. und 3. Tag, den Jesus in Bethabara bleibt, der 4. Tag, an dem er abreist; der 5te, an dem er in Bethanien ankommt, und an welchem Lazarus schon 4 Tage im Grabe gelegen. Nach dieser Annahme wäre Laz. also schon im Lauf des ersten Tages gestorben, also wiederum, ehe der Bote bei Jesu eintraf.

Hiemit fällt nun von selbst dahin die Frage von Strauss A p. 145 B 471 f.; Weisse II, 265 ff.; Gfrörer Heiligth. 313 u. a., ob es sich sittlich rechtfertigen lasse, dass Jesus den Freund, anstatt ihn zu heilen, erst sterben lässt, um ihn dann auferwecken zu können. Strauss B (472) nennt es ein „unmenschliches und empörendes" Verfahren.

Der Gang und Sinn des Gespräches zwischen dem Herrn und Martha erklärt sich nun auch vollständig, und alle verdrehenden Einwürfe gegen einzelne Punkte desselben haben in obenstehender positiver Darstellung schon ihre Widerlegung gefunden.

Wenn Martha v. 22 die Hoffnung ausspricht, dass Jesus den Lazarus auferwecken werde, so erklärt sich dies vollkommen aus den bereits geschehenen und ihr jedenfalls bekannten Erweckungen der Tochter des Jairus und des Jünglings von Nain, liefert aber eben damit zugleich einen neuen Beleg, *dass* solche Todtenerweckungen vom Herrn schon vollbracht worden waren.

Die Entdeckung aber (Str. p. 137) Jesus habe nicht aus Schmerz über die im Grabe des geliebten Freundes so gewaltig nahe tretende Macht des Todes geweint, „sondern sei jedesmal dann am unwilligsten „geworden, wenn Menschen, *sein höheres Thun und Denken nicht be-„greifend*, sich kleinmüthig und zudringlich zeigten", und so sei „von „einem Schmerz Jesu über den Tod des Lazarus gar nicht die Rede" war gewiss i. J. 1836 allen, die Mt. 5, 3; 11, 25; Luk. 11, 9; 18, 1 ff.; 1 Cor. 1, 23 gelesen hatten, ganz nagelneu! Jezt ist sie es nicht mehr. Strauss B (473 f.) hat diese Darstellung noch überboten. Während dem synopt. Christus die Klage in Jairs Hause nur unpassend erscheine, so *ergrimme* dagegen der johanneische Logoschristus *darüber, dass Maria weint und die Juden auch weinen können*, während doch er, das Prinzip des Lebens, neben dem Grabe stehe. — Verwundert fragt man sich: Aber Jesus weinte doch selbst mit?! Wie kann er dann über das Weinen der Andern ergrimmen?" Allein hier belehrt uns der Carrikaturmaler: „Keineswegs sind Jesu Thränen Thränen des Schmerzes über den Tod des Lazarus"; zwar die Umstehenden sagen: siehe wie hat er ihn so lieb gehabt! aber: „schon deswegen, *weil* die Juden diese Thränen für Thränen des Schmerzes halten, sind es (nach des Evsten Meinung) *keine* Thränen des Schmerzes"; denn „die Juden misverstehen im vierten Ev. Jesum ja allemal." Da nun Jesus Luk. 19, 41 f. im Gedanken an das künftige Strafgericht über

Jerusalem weine, so müsse er auch hier zum Weinen bewogen worden sein durch den Gedanken an die „schrecklichen Tage", die über diese gottlosen Leute (Maria, Martha u. s. w.) kommen würden. Chacun à son gout.

Weil das Grab (wie *alle* Gräber in Israel) eine Höhle und der Leichnam (wie *alle* Leichname in Israel) in Linnen und Schweisstuch gewickelt ist, so soll (Str. B 475) die Auferweckung des Lazarus als „Vorspiel" der Auferstehung Christi ersonnen sein, wo ja auch Höhle Linnen und Schweisstuch vorkommen. Chacun à son ésprit.

Endlich scheint auch das Kunststück Herrn Strauss (A 149, B 475) nicht recht gelingen zu wollen, wenn er (vgl. Weisse a. a. O. der von einem „Schaugebet" spricht, Baur 136) v. 41 f. so erklärt, als „steige in Jesu, da er kaum zu beten angefangen, schon die Re„flexion auf, dass er diess nicht in eigenem Bedürfnisse, sondern aus „kalter Akkomodation thue", von einer „widerlichen Grimasse" redet und den joh. Christus einen „Schauspieler" nennt. Str. folgert, erst der Evst habe den Zusaz ἐγὼ δὲ κλ. erfunden, zu einer Zeit, wo man von Jesu Gottheit so hohe Begriffe hatte, dass man „sich an einem „Dankgebet Jesu zum Vater stiess, weil es aus einem zu untergeord„neten Verhältnis des Sohnes zum Vater hervorgegangen scheinen „konnte." Wir bitten den Herrn Dr. Strauss, uns die Zeit, wo man solche Begriffe hatte, etwas genauer bekannt zu machen, und uns vor allem zu benachrichtigen, ob es etwa gar dieselbe Zeit war, in welcher *Joh.* 17 geschrieben wurde? — Was aber den obigen Gegensaz von „*Bedürfnis*" und „Akkomodation" betrifft, so ist er leider gar sehr misrathen. Ein „*Bedürfnis*" spricht sich in einem „Dankgebete" gar *nicht* aus. Eine „Akkomodation" konnte man es nennen, wenn Jesus aus eigenem Trieb Gotte nicht würde gedankt haben, und es nur gethan hätte, weil das Volk ein solches Danken für nöthig hielt. Wo ist davon hier eine Spur! Das Volk konnte ein Danken hier um so weniger für nöthig halten, da Jesus die That, für deren Gelingen er dankt, noch nicht gethan hatte. Vielmehr verhält sich die Sache einfach so. Jesus preist, ehe er Lazarum erweckt, den Vater, dass er ihn erhöret *hat.* Zugleich aber sagt er, dass er dies Erhört*haben* nicht als etwas seltenes, besonderes betrachte, sondern als etwas, das sich von selbst verstehe, und dass er es diesmal *ausgesprochen* habe nur deshalb, damit das Volk eben diese Gewissheit (die im Aorist ἤκουσας lag) recht kräftig inne werden und Jesu Gottheit daraus erkennen sollte. Hierin lag denn zugleich auch die Bitte, der Vater möchte die That an den Herzen des Volks segnen, und sie zu sich ziehen. — Welcher Zug in diesem Gebete ist denn nicht innerlich wahr?

Wenn der Herr am Grabe seines Freundes Lazarus weint, so nimmt Baur (360) an, er habe über den *Verlust* des Lazarus geweint; nun könnten aber doch „Thränen um einen Gestorbenen, dem man „mit der Gewissheit der Wiederbelebung naht, nicht der Ausdruck ei„nes wahren Mitgefühls sein." Feine Psychologie! Warum hat denn Joseph geweint, in dem Augenblicke wo er seinen Brüdern sich zu erkennen geben wollte? Oder warum übermannt den Wohlthäter, der

eine im bittersten Elend schmachtende Familie gefunden und sie mit Hülfe überraschen will — warum übermannt ihn, wo er, die Hülfe in der Hand, das Haus des Elends betritt, noch einmal der ganze Jammer und presst ihm Thränen aus? — Auf der logischen Drechselbank lassen sich solche psychologische Wahrheiten freilich nicht construiren. Die Logik des warmen Herzens ist eine andere als die des verbrannten Hirns, und wird lezterem nie deutlich werden. — Für die, welche ersteres besizen, genüge dies: Jesus weint weder vor Aerger über jüdisches Misverstehen, noch vor Jammer, fortan des Freundes entbehren zu müssen; Jesus weint aus tiefem Schmerz über die *Macht des Todes,* die tausend und Millionen Augen solche Thränen auspresst, wie Jesus sie aus Maria's und Martha's Augen fliessen sah; Jesus weint, weil nun auch er lebendig erfahren, wie es sei, wenn der Sensenmann einen geliebten Freund uns von der Seite reisst; Jesus weint, weil diese Macht des Todes dadurch, dass er *Lazarum* auferweckte, noch nicht über der *Menschheit* zu lasten aufhörte [1]; Jesus weint, weil er weiss, dass er selber erst in die tiefsten Schauer des Todes hinab muss, um dem Tod seinen Stachel zu nehmen. — Das Morgenroth des mit den Schatten kämpfenden Tages thaut gern in Thränen der Wehmuth nieder.

3). Ein Widerspruch mit den Syn. soll es sein (Str. A p. 148) dass die Juden v. 37 sich nicht auf die Erweckung von Jairi Tochter und dem Jünglinge von Nain berufen, sondern nur auf die lezte, in Jerusalem geschehene Blindenheilung. — Dass jene beiden Vorfälle *„ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἐν πάσῃ τῇ περιχώρῳ“* bekannt geworden seien, ist in Betreff des ersteren gar nicht wahr, von dessen Bekanntwerdung der einzige *Mt.* einzig sagt: *καὶ ἐξῆλθεν ἡ φημὴ αὕτη εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην.* Ein weiteres Bekanntwerden des zweiten Vorfalles meldet zwar Luk., aber dies ist doch natürlicherweise als ein allmähliches zu denken, so dass uns Str. nicht wird zu der Annahme zwingen können, bei Lazari Erweckung hätten jene Juden *nothwendig* schon von der Erweckung in Nain wissen *müssen.*

4). So bleibt nur noch die Frage, *wie es komme, dass die Syn. von dem Vorfalle schweigen.* Aus zwei Gründen — sagt uns Str. (A p. 152 ff., B, 476 f.) durfte diese Todtenerweckung nicht übergangen werden. Erstlich waren Todtenerweckungen überhaupt viel wunderbarer, als andere Wunder, und die des Lazarus, der schon vier Tage im

1) Im Text eines Oratoriums heisst es:

Jesus weint. Wie heilig sind
Diese stillen Thränen!
Ach, aus seinem Auge rinnt
Treusten Freundes Sehnen.

Jesus weint. Am Freundesgrab
Treten alle Schmerzen,
Die der Tod den Menschen gab,
Ihm zum treuen Herzen.

Grabe gelegen, „unter allen Wundern das wunderbarste", das am meisten „Beweiskraft" hatte. Sodann bildete es ein wichtiges Moment zur Erklärung der Anklage Jesu, indem der Mordplan des Kaiphas „dadurch veranlasst war."

Der erste Grund nun, soviel von „Beweiskraft" auch in demselben die Rede ist, hat selber doch gar keine. Denn wir wissen, dass es in der Anschauung der Bibel keine „wunderbareren und wunderbarsten Wunder" gibt, sondern dass der Allmacht alle Wunder gleich sind. (Vgl. Mt. 17, 20.) Einer besonderen „Beweiskraft" bedurften auch die Leser der Evv. nicht, die ja auch an den geringsten der Wunder nicht werden gezweifelt, und überhaupt nicht an Christum um seiner Wunder willen, sondern an seine Wunder um seinetwillen werden geglaubt haben [2]). So ist es sicher, dass die Jünger bei der Wahl der zu erzählenden Wunder nicht von der grössernn oder geringeren äusseren Auffallenheit sich leiten liessen.

Der andre Grund, den besonders Weisse (II, 260 ff.) breit geschlagen hat, ist um nichts besser. Nach Weisse's Meinung musste Lazari Erweckung, wenn sie wirklich geschehen war, den Mittelpunkt des ganzen Criminalprocesses bilden. Pilatus musste davon hören, Jesu Anhänger sie zu seiner Vertheidigung benüzen, die Juden sie für Betrug halten und Jesum als Goeten anklagen u. s. w. Es ist aber ohne bedeutenden Scharfsinn einzusehn, dass die Juden, wenn schon sie durch so ein Gerücht zur Eile in Unterdrückung des immer gefährlicher werdenden Jesus bewogen wurden, doch so klug gewesen sein werden, von diesem Punkte, von wo aus sie gar leicht hätten des Unrechts gegen einen *Propheten* und der Berechtigung Jesu überführt werden können, ganz zu schweigen. Die *Juden* slso brachten die Sache nicht auf's Tapet. Aber die „*Anhänger Jesu*"? Etwa Petrus am Feuer? Oder jener Jünger, der nackend floh? Man sieht sie im Geiste mit etlichen Advokaten vor den Heiden Pilatus treten und den Process unterbrechen! — Oder *Jesus selbst?* — Nicht auf Lazarus allein, auch auf noch viele andere Wunder konnte er sich berufen, wie er es — fruchtlos — schon gar oft gethan. Abgesehn davon aber, dass die Entgegnung von Mt. 12, 24 ff. auch hier stattfinden konnte, so will es doch nicht recht zum Geiste des *biblischen* Jesus zu passen scheinen, dass er so, processirend, dem Versöhnungstode sich entzogen hätte.

Besonnener ist Strauss A, wenn er nur das Eine hervorhebt, dass nach Joh. 11, 47 ff. die Erweckung Lazari die Veranlassung zum *Mordplan des Synedriums* war. Eine solche Veranlassung meint er,

2) Selbst bei den Augenzeugen der Wunder dienten diese ja nur zur Befestigung, nicht zur Begründung des Glaubens, insofern sie etwas waren, was der *Natur der Sache nach* nicht anders als mit Christi Person verbunden sein konnte. Von einem *äusserlichen* Beweis für Christi Werk aus seinen Wundern, wie er in der Periode eines trocknen formalen Supernaturalismus aufgestellt wurde, weiss die Bibel nichts. Vgl. *Deut.* 13, 1 ff. mit *Joh.* 4, 48.

war so wichtig, dass kein Evst sie übergehen durfte, übersieht dabei aber, welch' ein Unterschied sei zwischen einer *Veranlassung* und einer *Ursache*. Getödtet hätten sie Jesum auch ohne diesen Vorfall. Die *Ursache* war der auch von den Syn. geschilderte Hass der Finsternis gegen das Licht. (Lesen wir doch bei den *Syn.* von den Spionen, die Jesum allenthalben verfolgen.) *Joh.* nun hat es sich zum Plane gemacht, die Anschläge der σκοτία bis in's einzelnste zu erzählen (vgl. 7, 44); so unterliess er denn auch nicht, zu melden, dass der Vorfall in Bethanien die äussere Veranlassung wurde zu der Synedristenversammlung, in welcher zuerst die dunkle Absicht zu einem einigermassen bestimmten Plane reifte. Schenkel (222) indem er jenen Einwurf aufzuwärmen bemüht ist, zeigt in der weiteren Ausführung wider Willen selbst, wie unbegründet derselbe sei. Er erinnert nämlich ganz richtig daran, dass „auch das vierte Ev. nichts davon sagt, dass im weiteren Verlauf des Processes die Erweckung des Laz. als Anklagepunkt gegen Jesum benüzt worden wäre." Somit erkennt er an, dass jenes Wunder auch bei Joh. sich nur als Anlass und Anstoss zum Reifen des ohnehin vorhandenen Mordplans, nicht als Anklagepunkt und Ursache darstellt.

Die Vorfälle auf den früheren Festreisen werden ebenfalls von den Syn. nicht erzählt. Gleichwohl *müssen* diese Vorfälle stattgefunden haben, wenn nicht die von den Syn. erzählte Katastrophe ganz in der Luft hängen soll, (und wir sahen ja S. 180 ff., wie wirklich die Syn. selber auf Festreisen Jesu im allgemeinen hinweisen). Wenn nun also jene früheren Einzelmomente des Confliktes von den Syn. mit planmässigem Bewusstsein übergangen werden: warum soll nicht auch das lezte derselben, die Auferweckung des Lazarus, welche lediglich das bereits ohnehin reife Geschwür des Mordplans zum Plazen brachte, von den Syn. verschwiegen werden können?

Also weder als grösstes „Wunder" noch als „Ursache" (!) des Mordplans gegen Jesum brauchte diese Geschichte von den Syn. erwähnt zu werden, falls dieselbe sich nicht um sonstiger Umstände willen besonders gut in den Plan des einen oder andern Syn. fügte. Im Plane des *Mt.* Jesum als den verheissenen Davidssohn darzustellen, lag sie nun offenbar nicht; denn hiefür bot sie kein Moment. In den Plan des Luk., der in den lezten capp. vor der Leidensgeschichte eine Sammlung von *Reden* gab, fügte sie sich ebenfalls auf keine natürliche Weise ein. Warum *Mk.* sie nicht hätte berichten sollen, lässt sich nicht sagen; ebensowenig, warum er sie nothwendig berichten musste. Das ist Str. zuzugeben, dass sie *nicht deshalb* von den Syn. ausgelassen wurde, um den noch lebenden Lazarus nicht in Gefahr zu bringen; er aber möge uns hinwiederum zugestehen, dass nicht jeder Evst *alles* schreiben musste, und dass nach Mt. 11, 5 noch andere Todtenerweckungen nicht bloss von dreien, sondern von allen vier Evangelisten unerzählt geblieben zu sein scheinen [3]).

3) Die Worte περὶ πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων, Luk. 19, 37, sind, wie Gfr. *h. S.* I, 300 richtig bemerkt, nicht ganz zu vernachlässigen. „Ich möchte

Beachten wir nun vollends, dass zu dem Kreis jener mündlichen Erzählungen, welche in der Urgemeinde zu *Jerusalem* am *häufigsten* wiederholt wurden, und aus welchen die Syn. schöpften, die *jerusalemischen* Vorfälle, eben weil sie dort schon ohnehin bekannt waren, nicht gehörten — beachten wir, dass *in den ersten Jahren nach Christi Tod* allerdings noch besondre Gründe da sein konnten, diese Geschichte um der Sicherheit wie um der Bescheidenheit der sie betreffenden, in der Gemeinde noch befindlichen Personen willen nicht gerade zum Gegenstand öffentlicher Recitation in öffentlicher Gemeindeversammlung zu machen — so dass also die Geschichte aus *doppeltem* Grunde in den Kreis von Berichten, woraus die Syn. schöpften, nicht aufgenommen wurde, so wird die Auslassung derselben in den Syn. noch viel begreiflicher. — Andrerseits lässt uns die Art, wie Christus (Mt. 21, 9 u. par.) bei seinem Einzug in Jerusalem mit aller Bestimmtheit als der verheissene Davidssohn begrüsst wird, darauf schliessen, dass die einzelnen Strahlen der Anerkenntnis seiner Messianität damals allerdings durch ein aussergewöhnliches, besonderes Aufsehen machendes Ereignis in einen Brennpunkt müssen gesammelt worden sein.

5). Uud so haben wir es denn durchaus nicht nöthig, mit Schweizer (p. 154 ff.) vgl. Friedreich (*Zur Bibel* II, 181) unter die Fittige der — *natürlichen Erklärung* [4]) uns zu flüchten. Die Todten wurden sehr schnell bestattet. Jesus, damals in gedrückter Lage (?), wagte nicht öffentlich zu erscheinen. So steigerte sich in ihm das Vertrauen auf Gottes Beistand (!). „Entspricht nun solcher Zuversicht ein „äusseres Ereignis, *welches an sich kein wahres Wunder ist*, so ent„steht dennoch ein Wunder, nämlich das des gerechtfertigten Gottver„trauens.“ So hatte Jesus das Vertrauen, der liebe Laz. sei gewiss nur scheintodt und erklärte *deshalb* so bestimmt, er werde ihn auferwecken, was er dann auch that u. s. w. — Diese Erklärung, wonach der Herr auf die vermessenste Weise Gott versucht haben würde, enthält zehnmal mehr Unbegreiflichkeiten, als zwanzig Kritiker in dem ev. Bericht zu finden vermögen.

Friedreich hat im Grunde *darauf* das meiste Gewicht gelegt, dass aus den Worten der Maria „Er riecht schon“ kein *Beweis* für das wirkliche Eingetretensein des Todes geliefert werden könne, da jene Worte nicht auf Untersuchung, sondern auf Vermuthung beruhten. Das wird jeder Verständige zugeben. Man kann sogar zugeben, dass „der

„den sehen, der jene Worte anders erklären kann, als durch die Vor„aussezung, eine dunkle (?) Kunde von einem grossen Wunder“ (warum nicht mehreren? vgl. Mt. 20, 29 ff.) „das Jesus kurz zuvor voll„streckt, habe sich in der Sage (!) erhalten, welcher Luk. folgte.“

4) Auch Gfr. gibt etwas der Art. Jesus sei vor Bethanien der Leiche begegnet, habe den scheintodten Lazarus sogleich aufgerüttelt, und die übrigen Züge hätten die Christen, denen die Juden immer vorwarfen, dass Jes. nur Scheintodte erweckt habe, hinzugedichtet. (*Heiligth.* p. 311 ff.)

Dunst der Erde" und der nachherige „Zutritt der frischen Luft" einen *Scheintodten* in's Leben zurückrufen könne. Aber was ist mit diesen Möglichkeiten gewonnen! Wie lässt sich dabei *Jesu* Benehmen erklären? Wie konnte der Jesus der rationalistischen Auffassung wissen, dass Laz. nur scheintodt sei? Wie konnte es er wagen, eine blosse Möglichkeit als Gewissheit vorauszusezen, um darauf hin zu rufen: „Lazare, komm heraus!"

Am nettesten hat bekanntlich Monsieur Rénan (cp. 22) die „natürliche" Erklärung dieses Wunders sich und den Pariser Gamins und Grisetten zurechzulegen gewusst. „Verdriesslich über den schlechten Empfang, den das Reich Gottes in der Hauptstadt fand, empfanden die Freunde Jesu den Wunsch nach einem grossen Wunder; die Auferweckung eines in Jerus. bekannten Mannes musste als durchaus überzeugend erscheinen." Jesus seinerseits „war nicht mehr er selbst; sein Bewusstsein hatte etwas von seiner ursprünglichen Klarheit verloren; er musste mit dem Strome schwimmen." „Die Familie zu Bethanien kann, ohne sich etwas dabei zu denken, zu dem Akt gebracht worden sein, den man wünschte. Lazarus scheint wirklich krank gewesen zu sein, und auf eine Botschaft der Schwestern mag Jesus Peräa verlassen haben. Die Freude über seine Ankunft mag den scheintodten Lazarus in's Leben zurückgerufen haben." [Rénan scheint hier jene Art von Starrkrampf vorauszusezen, bei welcher die Patienten sagen: Reden kann ich nicht mehr, aber hören thue ich noch alles. Lazarus liegt scheintodt im Grabe, sieht und hört aber doch, wer im Flecken angekommen sei.] „Vielleicht auch liess der glühende Wunsch, allen Gegnern den Mund zu schliessen, diese leidenschaftlichen Personen die Grenzen der Wahrhaftigkeit überschreiten. Vielleicht liess Lazarus, bleich von seiner Krankheit, sich in Leichentücher hüllen und sich in das Grabgewölbe einschliessen." Jesus „glaubte seinen Freund todt"; er „wünschte ihn noch einmal zu sehn, und nachdem der Stein fortgewälzt war, bewegte sich Lazarus, und trat im Leichenhemd und Schweisstuch aus dem Grabe heraus. Eine solche Erscheinung musste natürlich als eine Wiedererweckung betrachtet werden." Gewiss um so natürlicher, als alle die, welche bei der Pseudobestattung des Lazarus zugegen gewesen, gesehen und gefühlt hatten, dass er noch warm und lebend und keineswegs todt war! Doch diese waren eben alle im Complott; nur der Judenjüngling, welchem Monsieur Renan lästerlicher Weise den Namen beilegt, den wir in solcher Nähe des seinigen nicht wiederholen wollen, war dumm genug, nichts zu merken, und bildete sich ein, er habe den Lazarus wirklich, ohne es zu wollen und zu beabsichtigen, vom Tod erweckt. Oder „vielleicht" war der Judenjüngling, der ja „mit dem Strom schwimmen musste" auch schlecht genug, mit im Complott zu sein. Die Auferweckung des Lazarus ist dann freilich kein Wunder, aber dass durch einen entweder so schlechten oder so dummen Judenjüngling die Welt eine neue Gestalt empfangen habe, ein um so grösseres.

6). Strauss B (479 ff.) sucht das Wunder nicht natürlich, sondern aus Erdichtung zu erklären; nicht Jesus ist ihm der Betrüger, sondern der Evst. Seine Art, wie er die Entstehung dieser Erdichtung

erklärt, ist eine wahre Perle — würdig, neben seiner Erklärung der Thränen Jesu zu glänzen — wenn freilich auch nur in der Kunstausstellung menschlicher Verrücktheit. *Aus dem Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus* ist — nach Strauss B — *diese Erzählung entstanden;* jenes *Gleichnis* hat der vierte Evst so umgebildet. Ist doch zwischen beiden Geschichten die sichtlichste Verwandtschaft vorhanden. Die eine beginnt: „Es war aber ein Kranker, Lazarus aus Bethanien"; die andre beginnt: „Es war ein Armer mit Namen Lazarus"; wer, der eine feine Witterung hat, riecht da nicht gleich Lunte! Zwar — ist der eine Lazarus ein „parabolischer", der andre ein „wirklicher", aber der vierte Evst *wollte* eben aus der Parabel eine Geschichte machen. „Arm zwar ist, soviel wir sehen, der johanneische Lazarus nicht, aber krank ist er auch. *Beide Lazarus sterben und werden begraben",* (eine Seltenheit, die sich sonst nicht leicht bei einem Sterblichen wiederfindet!) „nur der eine freilich kehrt aus dem Grabe zurück, aber — der andre hätte wenigstens wiederkehren sollen; es wird verlangt, aber nicht gewährt. Und warum wird ihm seine Bitte nicht gewährt? Weil Abraham voraussieht, dass seine Brüder doch nicht glauben würden, wenn auch einer von den Todten auferstünde. Und wie richtig Abraham vorausgesehen hat! Es stand ja wirklich einer von den Todten auf; glaubten darum die Juden?" So habe also der Evst den kranken Lazarus, sammt dem Gedanken, dass eine Todtenerweckung die Juden nicht zum Glauben bringe, aus der Parabel geschöpft, und in etwas kräftigeren Zügen und in Anknüpfung an die bethanische Maria und Martha zur Erzählung eines wirklichen Vorfalls ausgebildet.

Verwünscht gescheit, und doch — herzlich dumm! Denn das, was im Gleichnis das *Wesentliche* ist: der Gegensaz zwischen gottvergessenem Reichthum und frommer Armuth, und das verschiedene Schicksal beider nach dem Tode, hätte hienach der Evst völlig unbeachtet gelassen, und nur ein paar nebensächliche Züge: den Anfang „es war ein . . .", den Namen Lazarus, das Sterben und Begrabenwerden, und den Gedanken, dass eine Todtenerscheinung einen Ungläubigen nicht bekehre — hätte er für seine Geschichte verwerthet. Er hätte es also ganz so gemacht, wie der Hr. Strauss, welcher für den Kern einer Geschichte kein Auge hat, sondern nur an zufälligen Nebendingen haftet. Aber warum soll nun der Evst jene Züge *gerade jenem Gleichnis* entnommen haben? Die Anfangsformel ἦν τις fand er in einer Menge andrer Gleichnisse und Erzählungen, den Namen Lazarus-Eleasar bei einer Menge nicht parabolischer, sondern wirklicher Personen, und es wäre geradezu unklug gewesen, wenn er, wie Str. ihm zuschreibt, den Leser hätte merken lassen, dass hier keine wirkliche Person producirt, sondern eine parabolische reproducirt werde. Das Sterben und Begraben kam auch nicht bloss in der Parabel vor, und endlich trat die Wahrheit, dass die Ungläubigen durch eine *Auferstehung* vom Tode nicht zum Glauben gebracht werden, dem Evsten in dem Unglauben der Juden an den *auferstandenen* Christus so grell in der Wirklichkeit entgegen, dass er nicht nöthig hatte, den ferneliegenden und weit farbloseren Gedanken, dass eine *gespenstische Erscheinung eines unerweck-*

ten Todten den Unbussfertigen nicht bekehre, erst aus jenem Gleichnis herbeizuschleppen. Alles, was Str. B sagt, um der von ihm behaupteten *bewussten Erdichtung* ein Mäntelchen umhängen, indem er sie aus jenem Gleichnis hervorgehen lässt, ist also eitel Wind. Er hätte einfach sagen sollen: der Evst hat die Geschichte *ersonnen, erfunden, erlogen. Erklärt* hat er mit seinem Recurs auf das Gleichnis *nichts.*

Denn mit ganz der gleichen Sophisterei könnte man beweisen, dass Göthe's König von Thule nur eine Umbildung des Volkslieds: „Es war ein alter König" sei. Beide sind Könige; alt zwar ist, soviel wir sehen, der König von Thule nicht, da er noch so feurig liebt; aber treu ist er auch, er seiner Buhle, wie jener andre seinen Helden, und schon die Eingangsworte der beiden Lieder haben eine merkwürdige Aehnlichkeit. „Es war ein alter König", „Es war ein König in Thule". Beide Könige senken Gold in die Fluth; der eine thut es freilich eigenhändig, der andre durch die Hand seiner Helden; auch ist es hier ein Schaz von Golde, dort ein Becher von Golde. Aber warum ist es dort ein Becher? Weil es ein Geschenk ist, das er von seinem Schaz erhalten hat. Aber auch dort heisst es: „so senkten wir hier unter den Kummer in den Rhein", gerade wie hier der König von Thule seinen Kummer um die verstorbene Buhle sterbend in den Rhein versenkt. Offenbar hat also Göthe jenes Volkslied vom versenkten Goldschaz umgebildet; die Treue des Königs, der nicht Streit, nur Liebe um sich sehen will, hat er concentrirt zur Treue eines Königs in der Liebe zur Geliebten. Dort ist die Liebe untergegangen, und wird durch Versenkung des Schazes, um den die Helden streiten, wiederhergestellt; hier ist die Geliebte untergegangen im Tode, aber die Liebe ist nicht untergangen im Herzen, und indem der König den Goldbecher versenkt, vereinigt er sich im Tode wieder mit der verlorenen Geliebten. — Solches geistreiche Geschwefel ist Straussische Kritik.

§. 92.

Berathung über Jesu Tod.

(Joh. 11, 46—57.)

Die Hohenpriester und Pharisäer versammelten sich sofort, und beriethen sich, was zu thun sei. Dass Jesus durch seine Wunder am Ende das ganze Volk an sich locken werde, war der Gegenstand — dass er als Aufrührer die Römer zu einem Vernichtungskriege reizen werde, der Vorwand ihrer Furcht. Schnell und entschlossen wusste Kaiphas, der in jenem Jahre die liturgischen Funktionen des Hohepriesters begleitete, die Sache zu lösen, indem er sprach, besser sei es, dass Einer für Alle sterbe, als dass sie alle umkämen. Diese Worte, von denen es ganz klar ist, welchen Sinn er damit verbunden, sprach er gleichwohl nicht ohne göttliche Leitung. Gott

fügte es nämlich, dass er seinen durchaus lügenhaft gemeinten Gedanken in einer solchen Form ausdrücken musste, dass diese zugleich die höchste Wahrheit wurde, und diese Worte die ernsteste Ironie auf sich selbst enthielten. Denn die wahre Absicht, Jesum zu vernichten, wurde durch seinen hier beschlossenen Tod, der in anderem Sinn ein Tod des Einen für's Volk wurde, vereitelt, indem Jesus durch seinen Tod den Tod überwand und sein Reich gründete. Und das zum Vorwand genommene Herbeikommen der Römer wurde nicht abgewendet, sondern nach göttlichem Gerichte (*Deut.* 28, 49 ff.) erst provocirt durch die Verwerfung des Gesalbten. — Kaiphas, Hohepriester, und zwar der Hohepriester, welcher das Gotteslamm (wiewohl dies sich *selbst* hingab) schlachtete, und hiemit das Hohepriesterthum theils *(quoad eventum)* vollendete und beendigte (indem die Sache statt des Typus eintrat) theils *(quoad malum consilium)* für sich und das Volk verscherzte — Kaiphas musste so das Wort vom Kreuz nicht-wollend aussprechen, ähnlich, wie Satan dadurch, dass er Jesum zu tödten und zu vernichten strebte, die Erlösung selbst herbeiführte.

1). Hat Kaiphas jene Worte gesprochen, so waren sie so merkwürdig, dass weder der Evst, noch sonst ein Christ die höhere Bedeutung und göttliche Leitung in denselben verkennen konnte. Dass der Hohepriester, der das Gotteslamm aus Bosheit und dennoch zur Erfüllung eines ihm unbekannten göttlichen Rathschlusses zur Schlachtbank führte, auch aus Bosheit und unbewusst eine dennoch hohepriesterliche Wahrheit aussprach, konnte der Evst gar wohl als ein (als das lezte) hohepriesterliches προφητεύειν betrachten, und man hat nicht nöthig, allen möglichen späteren Rabbinenquark von בת־קול, *vox secundaria*, Doppelsinn u. dgl. zur Erklärung herbeizuschaffen. — Schwierig scheint nur die Bemerkung V. 51: ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, schwierig insofern, als Kaiphas ja nicht bloss in jenem einzelnen Jahr und für jenes einzelne Jahr Hohepriester war (Str. B, 562). Sein Schwiegervater Hannas war vom Jahr 6 bis 14 aer. Dion. Hohepriester gewesen, der als solcher dem Synedrium zu präsidiren, mithin bis auf einen gewissen Grad von Machtbefugnis das Volk zu regieren hatte; dann sezten die Römer im Jahr 14 ihn ab, machten den Ismael, später dessen Sohn Eleasar, ein Jahr darauf den Simon Ben Kamith, und im Jahre 25 den Kaiphas zum regierenden Hohenpriester, und dieser begleitete dieses Amt bis zum Jahre 36, wo der Proconsul Vitellius ihn ab- und einen Sohn des Hannas, Jonathan, einsezte. Nun könnte man sagen (vgl. 2te Aufl. §. 93), Johannes wolle mit jener Bemerkung nicht das sagen, dass Kaiphas nur Ein Jahr Hohepriester gewesen, sondern vielmehr dies, dass in jenem wichtigsten Jahre der Heilsgeschichte, dem Todesjahre Christi, das Hohe-

priesteramt sich in Kaiphas Händen befunden habe. Nicht, *wie lange Kaiphas* amtirt habe, sondern, *wer* in jenem *Jahre* amtirt habe, solle gesagt werden, womit dann nicht ausgeschlossen sei, dass ebenderselbe auch in anderen Jahren, vorher und nachher, amtirt habe. Indessen bietet sich noch eine zwanglosere Lösung der Schwierigkeit dar (Luthardt Ev. Joh.). Die *sacerdotale* Würde des Hohenpriesters konnten die Römer dem Hannas nicht nehmen, als sie ihn qua Präses Synedrii absezten, und es ist a priori nicht wahrscheinlich, dass die Juden den Römern das Recht zuerkannt hätten, einen Hohenpriester seiner *sacerdotalen* Würde zu entkleiden. Diese verhielt sich zur hohenpriesterlichen *Regierungsgewalt* analog, wie im röm. Kirchenrecht der (unverlierbare) *ordo episcopalis* zur *jurisdictio episcopalis.* Sonach darf man wohl annehmen, dass die *reinliturgischen* Funktionen des Hohenpriesters (um die sich die Römer, als um Sachen des jüdischen Religionsgesezes, grundsäzlich nichts kümmerten [1]), vgl. Joh. 18, 31; Apsche 23, 29) von dem (den) abgesezten Hohenpriester(n) und dem regierenden gemeinsam vollzogen wurden. Die wichtigste jener Funktionen war die Darbringung des jährlichen Versöhnopfers Lev. 16. Waren zu diesem Akte Mehrere berechtigt, so mussten sie, da den Ritualbestimmungen nach jedesmal nur Einer funktioniren konnte, *jährlich abwechseln.* Und das will dann Joh. sagen, dass in jenem Jahre diese sacerdotale Funktion des Hohenpriesters den Kaiphas getroffen habe, *dass also er es gewesen, dem in jenem Jahre die Obliegenheit Lev.* 16, 5 u. 8 *zufiel, das Versöhnopfer auszuwählen und zu bestimmen.*

2). Schenkel (S. 220 f.) vermag zwischen den früheren Mordgelüsten und tumultuarischen unprämeditirten Mordversuchen (Joh. 7, 1 u. 19; 8, 37 ff.; 19, 31) und dem jezigen reifen und formellen Plan und Beschluss so wenig zu unterscheiden, dass er meint, jene würden durch diesen ausgeschlossen. Er stellt sogar (223) den Saz auf, dass bis zum Einzug Jesu in Jerus. von dem hohen Rathe noch keine *Massregel* gegen Jesum ergriffen worden sei, indem er meint, der Verhaftsbefehl Joh. 11; 57 stehe im Widerspruch mit Jesu öffentlichem Einzug! während doch in Wahrheit dieser *öffentliche* Einzug das beste, ja einzige Mittel war, einer Verhaftung zu entgehen. Jener Verhaftsbefehl war ja offenbar darauf berechnet, dass Jesus *unbemerkt* irgendwo ergriffen und festgenommen werden sollte. Und dabei mögen die Priester wohl mit Recht noch auf keinen sichern Erfolg gerechnet haben; es war ihnen genug, durch so einen Befehl Jesu Ansehn beim Volke herabzusezen. Eben darum war es dem Herrn sittlich geboten, im Bewusstsein seiner Unschuld und seines Rechtes diesen hämischen Ränken offen die Stirn zu bieten durch öffentlichen Einzug. Dass hiedurch der Kampf auf's äusserste geschärft werden würde, verhehlte er sich

1) Nur das würden die Römer übel vermerkt haben, wenn der von ihnen abgesezte Hohepriester dem von ihnen eingesezten jene liturgischen Funktionen *verwehrt* und sie *für sich allein in Anspruch genommen hätte.* Das wäre soviel gewesen, wie eine Nichtanerkennung des neuen Hohenpriesters.

nicht; welches der schliessliche Ausgang desselben sein werde, wusste er längst (Mt. 16, 21 u. s. w.), und war im Gehorsam gegen den Vater zu solchem Ausgang bereit und entschlossen. — Darin liegt denn auch die vollständige Lösung des „sittlichen Räthsels", welches Schkl (223) darin findet, dass Jesus troz jenem Verhaftsbefehl sich nach Bethanien „zu einem Festmahl (im Schooss einer *Familie!* ein öffentliches „Zweckessen" war es nicht!!) und dann nach Jerus. wage." — Drollig ist, dass Schkl — nachdem er Joh. 11, 57 für unhistorisch erklärt hat aus *dem* Grunde, weil sonst Jesu Einzug einen provocatorischen Charakter bekäme — unmittelbar darauf in absoluter Gedankenlosigkeit fortfährt: bis dahin sei noch gar keine Massregel gegen Jesum beschlossen gewesen, „sein feierlicher Einzug änderte die Sachlage; erst dieser gab der hierarch. Partei eine mit Erfolg zu gebrauchende Waffe gegen ihn in die Hand." So muss also Schkl troz der vorgenommenen Beseitignng von Joh. 11, 57 dennoch den provokatorischen Charakter des öffentlichen Einzugs anerkennen! Und dieser *bleibt* nach wie vor ein „sittliches Räthsel", ja sogar eine positiv unsittliche That, solange Jesus ein blosser Mensch war, und solange es keine Prophetie und keine Wunder gibt. Nur der, auf übernatürlichem Weg empfangene *Befehl des Vaters* (Luk. 9, 31) an den menschgewordenen, zum Sühnopfer bestimmten *Sohn* rechtfertigt Jesu Thun. (Vgl. §. 87.)

§. 93.

Reise von Ephraim nach Jericho.

(Mt. 19, 16 — 20, 28. Mk. 10, 17—45. Luk. 18, 18—34.)

Von Bethanien aus war Jesus in die Jordangegend zurückgekehrt, und zwar hielt er sich, während das Synedrium bereits Befehle gegeben hatte, ihn zu verhaften, in einem Städtchen Ephraim in der Nähe der Wüste Judäas [1]) auf. Als Ostern nahte, trat er den Weg nach Jerusalem an. Ein vornehmer Jüngling kam unterwegs zu Jesu, und fragte ihn: „Guter Meister, was muss ich Gutes thun, um „das ewige Leben zu erben?" Er nennt Jesum *gut* in dem Sinne, wie er auch sich selbst für gut und guter Werke fähig hält. Jesus wies ihn zurecht, dass er mit dem Worte *gut* nicht spielen, es we-

1) So bestimmt der Evst die Lage des sonst unbekannten Ortes, der übrigens schon deshalb östlich von Jerusalem gelegen haben muss, weil Jesus von dort nach Bethanien und Jerusalem *über Jericho* reist. Unmöglich kann ich daher v. Raumer beistimmen, welcher das Ephraim *Joh.* 11, 54 für identisch mit dem *Jos.* b. j. 4, 9, 9 erwähnten hält, welches bei Bethel und nach dem *Onomast.* des *Hieron.* 20 Miglien *nördlich* von Jerusalem lag.

der ihm (in dem er doch bisher bloss den *Menschen* sah) beilegen, noch sich selbst gute Werke zutrauen dürfe [2]). Gott, der heilige, allein sei *gut*. (So lange er also nicht Jesu Gottheit anerkenne, dürfe er ihn auch nicht gut nennen. Mit der Anerkenntnis seiner als eines moralischen Menschen ist Jesus nicht zufrieden.) Um aber zum ewigen Leben einzugehn, verwiess ihn der Herr auf die Gebote, um ihn hiedurch zur Erkenntnis seiner Sünden zu leiten. Dies gelang denn auch. Denn als der Jüngling sich der Erfüllung aller einzelnen äusserlichen Pflichten gerühmt hatte, gab ihm der Herr noch das eine, höchste Gebot, das Herz loszureissen von dem irdischen Mammon. Da musste der Jüngling betrübt von dannen gehen. Jesus aber sprach von der Nothwendigkeit, um seinetwillen alles zu verlassen und dahinzugeben. Hier redete Petrus jene Worte: „Herr, wir haben alles verlassen.“ Christus aber sagte, diese Hingabe an ihn mache allein, und mache *jeden Menschen* geschickt zum Eingang in's Reich Gottes, und was der Christ opfre im Dienst seines Herrn, dafür empfange er schon in *diesem* Leben tausendfältigen Ersaz (durch die Liebe der Brüder). Die früher berufenen Israeliten würden vor den später berufenen Heiden keinen Vorzug haben, und dürften sich (da das Gesez nicht selig mache, sondern die Gnade allein) ihrer früheren Berufung als solcher (als gesezlichen Vorzuges) nicht rühmen. Dies machte der Herr durch das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge weiter klar, dessen Grundgedanke der ist, dass im Reich der Gnade ein *Rechnen* und *Rechten* um verdienten *Lohn* überhaupt nicht stattfindet. — Noch einmal verkündete nun Jesus seinen Jüngern; wie er seinem Leiden entgegengehe. Aber sie verstanden es nicht; ja es bildete einen sonderbaren Kontrast hiemit, als Salome mit ihren Söhnen, Jakobus und Johannes, Jesum um die ersten Pläze und Würden in seinem zu stiftenden Reiche bat. Er sprach: „Ihr wisset nicht, was ihr bittet. Könnet ihr den Kelch „(des Leidens) trinken, den ich trinken muss?“ Sie begriffen aber nicht, dass er somit sein Reich als eine *ecclesia pressa*, gegründet durch Leiden und in Leiden, bezeichnete. Und er sprach: Pläze in diesem Reiche zu vertheilen, komme allein dem Vater zu. Die an-

2) *Mt.* hat nach der verbürgteren Lesart: *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐςιν ὁ ἀγαθός.* Dem Wesen nach stimmt dies indessen mit der von *Mk.* und *Luk.* referirten Antwort überein. Jesu Zweck ist, die verworrenen, pharisäischen Begriffe des jungen *ἄρχων* von dem, was *gut* sei, zu läutern. Auf welche der beiden Arten Jesus diesen Zweck erreicht habe, ist für die Sache gleichgültig.

deren Jünger aber stritten mit jenen beiden um die Ansprüche auf den Vorrang. Da rief sie Jesus, und erinnerte, dass wer der grösste sein wolle, es nur sein könne als der demüthigste.

1). Dass Jesus mit den Worten Mt. 19, 28 auf sein dereinstiges himmlisches, und nicht auf ein irdisches Reich deute, ist, wenn man Mt. 20, 20 ff. vergleicht, so unverkennbar, dass selbst Strauss A, welcher I, pag. 516 f. es noch bezweifelt, es pag. 520 doch selbst entschieden anerkennt [3]). —

2). Von dem Spruch *Mt*, 27, 26 sagt Str. A p. 722, er komme *noch dreimal* vor: 1) *bei Aufstellung des Kindes*, Mk. 9, 35; 2) *beim lezten Mahle*, Luk. 22, 26; 3) *in der Rede*, Mt. 23, 11. Und das findet er unmöglich, dass Jesus dieses kurze gnomenartige Diktum viermal gesagt haben solle. Dass aber dreimal eine Rangstreitigkeit stattfand, findet er (mit Recht) glaublich. Soll man denn in drei Krankheitsfällen nicht auch dreimal die Arznei anwenden? An der vierten Stelle (Mt. 23) mag der Evst das Diktum des Inhalts wegen mit hinzugesezt haben. Wir freilich sehen auch dazu keine Nöthigung.

§. 94.

Jesus in Jericho.

(Mk. 20, 29—34. Mk. 10, 46—52. Luk. 18, 35—19, 28.)

Es war nun seit dem Laubhütten- und Encänienfest und vollends seit dem Wunder in Bethanien Jesu Sache zu einer *Frage des Tages* geworden, an der jedermann um so mehr Interesse nahm, als die Art, wie selbst das Synedrium Gewicht darauf legte, im Volke verlautete. So erregte es Aufsehen, als Jesus aus seiner Verborgenheit nun hervortrat. Von allen Orten folgten ihm Menschenmassen nach, und zweifelten nicht, jezt werde der Herr seinen Kampf mit Jerusalem beginnen und „sein Reich" aufrichten. (Luk. 19, 11.) Jesus aber, der wohl einsah, dass ein stilles Auftreten in der Hauptstadt nicht mehr möglich, dass aber ein so öffentliches, pomphaftes Auftreten, als es nun stattfinden musste, ihm, der sich des Volkes *nicht* zu Aufrichtung eines weltlichen Reiches bedienen wollte, nicht nüzen, sondern nur seinen gewissen Tod herbeiführen musste, entzog sich diesem keineswegs, sondern gieng ihm mit Willen entgegen. — Als er, von jener Menge begleitet, der Stadt Jericho nahete, sass

3) „Diese παλιγγενεσία ist eben so wenig eine politische Umwälzung, als „eine sittliche Wiedergeburt, sondern es ist die Auferstehung der Todten."

ein **blinder Bettler** am Wege. Und da er das Geräusch der Vorbeiziehenden hörte, und auf sein Befragen, dass Jesus, der Nazarener, vorüberwandle, so rief er ihm, dem Sohn Davids, sich sein zu erbarmen. Das Volk, unwillig, dass er den gefeierten König von seinem Weg abzurufen wage, hiess ihn schweigen, wiewohl vergeblich. Jesus aber blieb stehn, und befahl, den Blinden herzuführen, fragte ihn, was er begehre, und erfüllte seine Bitte, ihn sehend zu machen. Unter den Lobpreisungen des Volkes zog er dann in Jericho ein. — Hier war ein Oberzöllner, **Zachäus**, der, erfüllt von innerer Unruhe über begangenes Unrecht und von edlem Interesse an dem Heile, das, wie er hörte, Jesus verkündigte, es nicht lassen konnte, ihn zu sehen. Klein von Statur, hatte er, der Beamte, sich nicht geschämt, eine Sykomore zu erklettern, um Jesum sehen zu können. Dieser aber, der Herzenskündiger, rief ihm, eilend herabzusteigen; denn er müsse diesen Tag in seinem Hause bleiben. In freudigem Erstaunen nahm ihn Zachäus auf, und dem Anblick des heiligen und so gnadenreichen gegenüber gelobte er unaufgefordert, thatsächlich alles Unrecht wieder gut zu machen. Solcher *kräftigen* Busse sagte Jesus die *σωτηρία* und Kindschaft Abrahams zu. — Als nun die in dem Hause Gegenwärtigen Fragen über die bevorstehende Aufrichtung seines Reiches hegten und auch wohl aussprachen, benahm ihnen Jesus alle fleischlichen Vorstellungen, indem er in einem **Gleichnisse** (Luk. 19, 12 ff.) sich einem Könige verglich, *der*, weil die Bürger seines Landes (beim Kaiser) gegen seine Thronbesteigung protestiren, *fern hinweg* (zum Kaiser) reise, sich von diesem das *regnum* zusprechen zu lassen, und welcher diese Bürger *gewähren lasse*, und seinen *treuen Knechten* nicht *Waffen* in die Hand gebe, die Empörer zu bezwingen, sondern nur *Pfunde*, um im stillen damit zu wuchern[1]), der aber allerdings *zu seiner Zeit* wiederkommen und *über seine Knechte richten* und *die Rebellen*[2]) *alsdann strafen* werde. — Von Jericho zog Jesus, abermals von grosser Volksmenge begleitet, aus, und heilte noch einen Blinden, Bartimäus (Sohn des Timäus) unter ähnlichen Umständen, wie den ersteren.

1) Str. A findet es (I, 635) sehr unpassend, dass der König Pfunde austheile, statt Waffen.

2) Ganz widersinnig ist, wenn Weizsäcker Luk. 19, 27 nicht auf die V. 14 erwähnten Rebellen (die Juden), sondern auf „abgefallene Christen" bezieht.

1). Die Divergenzen in Betreff der Blinden bestehen, wie Str. A II, 55 B, 428 sehr scharfsinnig entwickelt hat, darin, dass Mt. *zwei* Blinde beim *Ausgang*, Mk. *einen* beim *Ausgang*, Luk. *einen* beim *Einzug* in Jericho nennen.

Entweder denkt man sich mit Str. A diese Berichte entstanden aus einem mündlichen *Urbericht von* Einem *Blinden*, so dass in der mündlichen Ueberlieferung sich die Angabe der Lokalität, und zwar verschieden, erst gebildet habe, und dann bei der schriftlichen Abfassung des *Mt* sich die Zahl der Blinden durch Verwechselung mit der Geschichte Mt. 9, 27 ff. [3]) verdoppelt habe. Daraus würde zwar folgen, dass zwei der Evsten (der eine in Betreff des Ortes, der andere in Betreff der Zahl) unrichtiges müssten berichtet haben; nimmermehr aber, dass der Vorfall auch nicht das eine Mal könne geschehen sein (wie Str. A meint p. 61 f.). — Oder man könnte annehmen, der Vorfall sei *vor* der Stadt mit *einem* Blinden geschehen (wie Luk. erzählt); Mt. habe nach seiner Weise eine ähnliche spätere Heilung damit kombinirt und deshalb (ganz nach seiner Weise) als *Ort* den *Auszug* angegeben, die *Umstände* aber der *ersteren* Heilung entnommen, und nun habe Mk. den Mt. benüzt, damit aber das Wissen, dass jene einzelnen Umstände nur bei der *einen* Heilung vorgekommen seien, verbunden, und nur irrig die *zweite* Heilung für die mit *diesen* Umständen geschehene angesehn. Dagegen spricht schon die Genauigkeit, womit Mk. v. 46 und 49 berichtet. — Oder man conjekturirt mit Strauss B, der Mythus in seiner älteren Gestalt habe die Blindenheilung an den Ausgang von Jericho gestellt, Luk. aber habe mit bewusster Absichtlichkeit, weil er, Mt. folgend, die Blindenheilung gleich hinter die Leidensverkündigung habe stellen wollen, sie deshalb *vor* den, beim Einzug in Jericho stattgehabten Vorfall mit Zachäus gestellt. Bei dieser überaus geistreichen Conjektur bleibt jedoch zweierlei unbegreiflich. Erstlich lässt sich nicht einsehen, welches Interesse Luk. haben konnte, die Blindenheilung unmittelbar hinter der dritten Leidensverkündigung zu erzählen; innerlich hangen beide gar nicht zusammen, auch zeitlich und örtlich — nach Luk. eignem Berichte — nicht im mindesten, da nach v. 35 zwischen beide die ganze Reise nach Jericho fällt; auch, dass das Beispiel des Mt. massgebend gewesen sei, ist nicht wahr, denn Mt. schaltet zwischen beide Vorfälle einen dritten (20, 20—28) ein; so gut Mt. diesen einschalten konnte, ebensogut hätte Luk. den Vorfall mit Zachäus einschalten können. Aber wollte man nun auch zugeben, dass Luk. von einem so capriciösen Einfall geleitet worden wäre, so müsste man doch zweitens fragen, mit welchem Bewusstsein Luk. diese willkürliche und bewusste Umändrung vorgenommen habe. Mit dem Bewusstsein (Luk. 1, 3) dass es sorgfältig erforschte geschichtliche Wahrheit sei, die er in seinem Ev. niederlege? Dann war er ein *bewusster Fälscher*, wenn er cp. 19 einen am Ausgang von Jericho geschehenen Vorfall an den

3) Wenn die Geschichte nur bei einem *anderen* Evsten stünde! Wie kann denn ein und derselbe Schriftsteller eine neue Geschichte, die er als eine *andere* bereits erzählt *hat*, verwechseln?

Eingang verlegte. Oder mit dem Bewusstsein, dass der ev. Stoff überhaupt ein Mythengewebe sei, an dem ein jeder nach Belieben ändern und rücken dürfe? Dann war er ein *bewusster Lügner*, als er cp. 1, 3 schrieb. Aber keiner, der die heiligende Kraft des Wortes Gottes an seinem inwendigen Menschen erfahren hat, wird es Herrn Strauss B glauben, dass die Evsten solche Magister Knipse nach seinem Modell gewesen seien. — Oder endlich, es haben wirklich *zwei* Heilungen, und *beide* mit *denselben* Umständen stattgefunden, deren eine Luk., die andere Mk. berichtet, und *Mt. hat beide kombinirt.*

Hier entstehen drei Fragen: a) Ist es wahrscheinlich, dass ein Faktum sich so mit *allen* Nebenumständen wiederholt hat? b) Ist es möglich, dass Mt. zwei Fakta in solcher Art kombinirt? c) Ist es wahrscheinlich, dass Mk. und Luk. sich in die beiden Fakta theilten?

Die erste Frage leugnet Str. A II, 58. Zwar dass es mehr als einen Blinden auf der Welt gebe, und sowohl vor diesem als vor jenem Thor Jerichos ein solcher gebettelt haben könne, bestreitet er nicht[4]). Aber „eine der Unmöglichkeit gleichkommende Unwahrschein- „lichkeit" soll es sein, *dass beide Jesum als Sohn Davids anreden* — und doch nannte ihn damals alles Volk so, vgl. Luk. 19, 11 mit Mt. 21, 9 und Parall. — *dass beiden das Volk Schweigen gebietet* — aber gleiche Ursachen bringen zu verschiednen Malen gleiche Wirkungen hervor; den Jerichuntiern, die Jesum jezt begleiteten, erschien ein Abrufen des Königes von der Strasse, die er wie im Triumphe hinzog, eben so unschicklich, wie sie jenen den Tag vorher von andern Orten (Dörfern) aus folgenden Leuten erschienen war — *dass Jesus beidemale die Blinden rufen lässt* — den zweiten Blinden hätte er zur Abwechslung sollen hilflos sizen lassen? — *dass beide sagen*, *sie wollen sehend werden* — der zweite sollte wohl sagen, er wolle auch noch taub und lahm werden? — Trafen einmal zwei Blinde Jesum auf dem Wege, so ergaben sich alle diese Umstände beidemale fast mit Nothwendigkeit, und so darf man umsoweniger auf Unmöglichkeit einer Wiederholung schliessen, als in einem geringfügigen Umstande sich gerade eine *Unähnlichkeit* zeigt, die man bei so einfachen Begebenheiten kaum erwarten sollte. Berichtet uns doch Mk., wie Bartimäus auf ein blosses Rufen hin das Oberkleid abwirft, sich aufrichtet, und (in offenbarem Eifer) zu Jesu hintritt, während der Blinde bei Luk. zu Jesu geführt wird[5]).

Dass Mt. zwei Fakta kombinirt, ist, wie wir schon §. 66, 1 sahen, darum ohne Schwierigkeit anzunehmen, weil Mt. dies *öfter* thut. „Un-

4) Man könnte es vielmehr gerade recht wahrscheinlich finden, dass diese Bettler sich nicht alle an einen Plaz stellten, sondern an die einzelnen Thore vertheilten. Noch wahrscheinlicher, dass der zweite absichtlich Jesum vor dem nach Jerusalem führenden Thor erwartete, wenn er die an seinem bisherigen Unglücksgenossen geschehene Heilung erfuhr.

5) Lezterer scheint also weiter entfernt gewesen zu sein. Vgl. v. 40: *ἐγγίσαντος δὲ αὐτοῦ.* Dagegen muss Bartimäus, der selbst ohne Führer dem Klang der Stimme nach geht, näher gewesen sein.

genau“ mag man mit Bleek (S. 32) eine solche Darstellung, wenn man will, immerhin nennen; genug dass dies nicht der einzige Fall ist, wo Mt. solche Combinationen vornimmt. Str. A (p. 56) aber sagt: „wenn man der Angabe des Mt. rücksichtlich der Lokalität so „viel Gewicht beilegt, um ihr *und der des Mk.* zufolge zwei Heilungen, „eine vor, die andere hinter der Stadt anzunehmen, so weiss ich nicht, „warum seine abweichende Zahlangabe nicht ebensoviel Gewicht haben „soll.“ Wenn er uns aber so zu der verzweifelten Konsequenz zu zwingen meint, schon allein beim Ausgang *zwei* Blinde anzunehmen, so weiss ich nicht, wo seine Gedanken blieben. Auf die Ortsangabe des Mt. legen wir eben *kein* Gewicht, weil Mt. selbst auf Ort und Nebenumstände kein Gewicht legt, und verschiedenes zu kombiniren pflegt. Sondern auf die Ortsangabe des Mk. und die des Luk. legen wir Gewicht, und schliessen eben hieraus auf *zwei* Heilungen. Nun ist die Frage, „warum die Zweizahl des Mt. nicht ebensoviel gelten soll“ sinnlos; denn wir nehmen ja eben *zwei* Heilungen an, und nur Strauss ist es, der die Zweizahl leugnet.

Warum nicht auch Mk. und Luk., jeder für sich, zwei Heilungen? warum der eine so erzähle, als sei nur *vor* der Stadt, der andere so, als sei nur beim *Ausgang* ein Blinder geheilt worden? — Wären Mk, und Luk. Augenzeugen gewesen, so möchte man bei jedem derselben eine Notiz, dass noch ein zweiter Blinder unter ähnlichen Umständen geheilt worden sei, ebenfalls erwarten. So aber mochte Mk. von seinem Gewährsmann nur eine der Geschichten, und zwar mit genauer Angabe des *Namens* (v. 46) des *eifrigen Benehmens* (v. 49) und des *Ortes* erhalten haben; Luk. hatte entweder auch nur die eine gehört, oder wenn beide, so fiel bei der Gleichheit der Umstände, jeder Grund hinweg, die zweite auch noch zu erzählen, nachdem einmal die erste berichtet war.

Wenn endlich Volkmar (Rel. Jesu S. 235 u. 250) herausgefunden hat, dass die Blindheit der beiden Blinden sinnbildlich zu fassen sei, als Symbol der geistigen Blindheit des Judenvolks, und dass diese geistige Blindheit des lezten darin bestanden habe, dass es *in Jesu nur den Sohn Davids sah*, so lange, bis Jesus ihm die geistigen Augen geöffnet habe, so war diese Erklärung selbst dem Strauss B allzu abenteuerlich. Dass der Evst einen wirklichen Vorfall, ein Wunder, erzählen will, halten wir mit Str. B gegen Volkmar — und dass das Wunder ein wirklich geschehenes ist, gegen beide Kritikaster fest, und fügen gegen Volkmar nur noch dies hinzu, dass Israels Blindheit nicht darin bestand, dass es Jesum *nur* für den verheissenen Davidssohn, den Messias, gehalten hätte, sondern gerade umgekehrt darin, dass es ihn als solchen *nicht* anerkannte. Mt. ist es umgekehrt, welcher (vgl. 1, 1) gegen die Juden den Beweis führt, *dass* Jesus der verheissene Davidssohn und Abrahamssame war.

2). In dem Gleichnisse Luk. 19, 11 ff. sieht Str. A I, 634 ff. eine Verschmelzung der beiden Gleichnisse Luk. 20, 9 ff. (von den rebellischen Weingärtnern) und Mt. 25, 15 ff. (von den anvertrauten Pfunden). — Entweder müssen nur diese beiden Gleichnisse und

zwar jedes nur einmal und an den Luk. 19 und Mt. 25 angegebnen Stellen gesprochen worden sein, und Luk.[6]) (oder die ihm Stoff liefernde Tradition) hätte beide Gleichnisse zu einem dritten verschmolzen. So meint Str., nach dessen Meinung die Parabel sich „in zwei übelzusammengeleimte Theile spaltet." (Er findet nämlich, wie gesagt, die *Pfunde* statt der erwarteten Waffen unpassend.) Aber dagegen spricht schon die so sehr genaue akoluthistische Angabe (v. 11 und 28) und mehr noch der v. 11 angegebene Zweck, wozu das Gleichnis — *wenn man es versteht* — so trefflich passt. — Oder Christus hat wirklich drei Gleichnisse gesprochen, nämlich a) das Mt. 25, b) das Luk. 20, c) schon *vor beiden* das Luk. 19, welches mit dem Luk. 20 nur eine allgemeine nnd unbestimmte Aehnlichkeit hat. Man könnte annehmen, dies *dritte* (der Zeit nach *erste*) Gleichnis habe *in Jesu Munde* auch mit dem Mt. 25 referirten nur eine allgemeinere Aehnlichkeit gehabt, und *erst Luk.* (welcher das Mt. 25 referirte nicht besonders zu erzählen beabsichtigte) habe speciellere Züge daraus (besonders von dem faulem Knechte) herübergenommen. Dies passt ganz zu des Luk. Art, der gerne Reden und Gleichnisse dem Inhalte nach zusammenstellt. Doch ist auch die andere Annahme, dass Jesus das Gleichnis Luk. 19 *ganz so* gesprochen, nicht so unmöglich, wie Str. pag. 135 sie gerne machen möchte. Denn warum soll man nicht ebensogut aus einem bereits gesprochenen, zwei Beziehungen enthaltenden Gleichnis die eine derselben später zu einem besonderen Gleichnis benüzen können, warum dies nicht ebensogut, als man zu einem Gleichnis neue Züge hinzufügt?

Dass aber das Gleichnis Luk. 19 ein *selbständiges drittes* Gleichnis neben den beiden andern *jedenfalls* war, geht aus den ihm eigenen sehr signifikanten und bedeutungsvollen Zügen v. 12, 14, 15 hervor. Die Anschauung ist hergenommen von dem Verhältnis der Herodianer zum röm. Kaiser. Nach Herodes des Grossen Tode schickten die Juden (*Jos.* ant. 17, 11, 1) eine Gesandtschaft nach Rom, um sich seinen Sohn Archelaus als Nachfolger zu verbitten. Dieser war aber selbst nach Rom gereist (17, 9, 3; b. j. 2, 2, 1) und erwirkte (ant. 17, 11, 4) dass ihm Judäa, Samaria und Idumäa zugetheilt wurde. Mit dem Hochgeborenen (*εὐγενής*), dem Thronerben, der die Hülfe des Kaisers gegen die seiner Thronfolge sich widersezenden Unterthanen anruft, vergleicht der Herr *sich*. Da sein Volk Israel ihn nicht zum König will, geht er weg von Israel, geht (durch Tod, Auferstehung und Himmelfahrt) zum Vater; dereinst wird er, mit des Vaters Macht bekleidet, wiederkommen, seinen Thron einzunehmen. — Da nun dies Gleichnis auf den Vorfall mit Archelaus *nur anspielt*, so muss es in einer Zeit gesprochen sein, wo dieser Vorfall noch *in der*

6) Von *Luk. selbst* ist die Annahme unmöglich, weil er das eine der beiden Stamm-Gleichnisse cap. 20 selbst mittheilt. Es müsste also die Tradition das dritte Gleichnis zu Stande gebracht, und Luk. es bereits als ein von jenem cap. 20 verschiedenes überkommen haben.

Erinnerung lebte, sodass die Anspielung verstanden wurde. Das heisst: das Gleichnis muss echt sein und aus Jesu Munde herrühren. In späterer Zeit und vollends nach der Zerstörung Jerusalems war jener Vorfall mit Archelaus viel zu sehr in den Hintergrund getreten und aus dem Bewusstsein geschwunden, als dass irgend jemand darauf hätte kommen können, ein solches Gleichnis mit einer solchen Anspielung zu ersinnen.

Charakteristisch für Weizsäcker's Art der Kritik ist es, wenn dieser Gelehrte (S. 85) meint, das Gleichnis Luk. 19, 11 ff. müsse dem Luk. „ohne genaue historische Bezeichnung zugekommen sein", weil er „den Ort, *welchen er ihm gibt*, V. 11 besonders motivirt." Aber nicht den Ort, den er, Lukas, dem Gleichnis gibt, motivirt er, sondern er sagt, *dass* und *warum* der Herr an diesem Ort und Zeitpunkt das Gleichnis gesprochen habe. Jene Kritik verdreht ganz ungenirt objektive Angaben in subjektive.

Achtes Kapitel.

Jesu Leidensgeschichte.

§. 95.

Die Salbung in Bethanien.

(Mt. 26, 6—13. Mk. 14, 3—9. Joh. 12, 1—13.)

Sechs Tage vor Ostern (d. h. einen Tag weniger, als eine Woche, vor dem Passahtag, dem 14ten Nisan, — also am 8ten Nisan) kam Jesus in Bethanien an, demselben Dorfe, wo er Lazarum erweckt hatte. Hier ward ihm im Hause eines Gläubigen, *Simons des Aussäzigen*, ein Mahl bereitet, zu welchem auch Lazarus als Gast geladen war; Martha aber liess es sich nicht nehmen, den Herrn beim Mahle zu bedienen. Maria dagegen brachte ein alabasternes Gefäss voll kostbaren Salböles, goss es über Jesu Haupt aus, salbte dann seine Füsse, und trocknete sie mit ihren Haaren. — Da fieng Judas Ischarioth an, über solche Verschwendung einer Summe, die den Armen hätte zukommen können, zu murren, und arglos stimmten andere der Jünger in diese Bemerkung ein, und ahneten Judä innere Bosheit nicht. In ihm hatte von Anbeginn der Glaube gekämpft mit der Weltlust. Jesus, wohl vorauswissend, dass in diesem Kampfe, wo Judä *Wille* zu entscheiden hatte, die Weltlust siegen würde, hatte ihn doch zum Jünger gewählt, und ihm so alle Gelegenheit, sich über das Fleisch zu erheben, gegeben, und durch das *Vertrauen,* das er ihm bewies, wo möglich sein Herz zu erweichen gesucht, und es an frühen Warnungen vor dem Ziel eines verstockten Beharrens in der Sünde nicht fehlen lassen. (Das ist ja die rechte Pädagogik nicht, welche die äusseren Anlässe zur Aeusserung der Sünde aus dem Wege räumt, aber die Sünde als *unerkannte* im Herzen lässt.)

Aber Judas *hatte nicht gewollt.* Er war eine Personifikation Juda's, des Volkes, welches auch *nicht gewollt hat,* sondern Weltreichthum und Weltbequemlichkeit der Armuth Christi vorzog, hiemit aber alle *Liebe zu Christo* verlor, ihn *hasste* und *tödtete,* und dafür dem Gerichte der Verstockung unterliegend, seit Jahrtausenden im *Gelde* wühlt. So Judas. Die Liebe zum Mammon trieb alle Liebe zu Christo aus, und je sanfter ihn Jesus durch Wort und Blick zurechtzuweisen suchte, um so *unausstehlicher* wurde ihm Jesu ganze Person, und es begann jener Kampf des blinden Ingrimmes in seinem Herzen gegen den, dessen Gottheit er doch sich selbst nicht leugnen konnte. Diesmal nun sprach er jene Worte heraus in dem Wunsche, er, welcher den Beutel für Jesum und die Jünger führte, möchte jene Summe eingenommen haben, um dann davon zu *stehlen.* Den nicht mehr erfüllbaren Wunsch konnte er doch nicht verschweigen. So tief lag er schon in den Stricken der Finsternis. — Jesus aber sprach: „Lasst „sie; Arme habt ihr immer bei euch; mich aber habt ihr nicht im- „mer. Sie hat mich zu meinem Begräbnis gesalbt." Und durch diese leise Andeutung des so sehr nahen Todes suchte er Judä Gewissen noch zu wecken, der damals schon mit dem Gedanken, Jesum zu vernichten, umgieng.

Jesu Ankunft in Bethanien wurde nun (vollends in Folge des abendlichen Gastmahles, wo mehrere bethanische Einwohner Jesum sahen) rasch in Jerusalem bekannt. Es wanderten Juden von Jerusalem nach dem, nur 15 Stadien, d. i. $^3/_8$ geogr. Meilen entfernten Bethanien hinaus, kamen wieder, gaben ihren Glauben an Jesu Messianität offen kund, und als die Priester davon hörten, fassten sie (in nichtoffizieller Privatbesprechung, und zwar frühestens den Tag *nach* Jesu Ankunft in Bethanien) den Plan, Jesum aus dem Weg zu räumen.

1). Dass diese Salbung von der Luk. 10, 38 ff. erzählten verschieden ist, siehe oben §. 75. — Denselben *Strauss* A aber, welcher diese beiden verschiedenen Salbungen sinnloser Weise identificirt, plagt sein dämonischer Kizel, die wirklich identische Salbung: Matth. 26, 6 ff., Mark. 14, 3 ff. einerseits, und Joh. 12, 1 ff. andrerseits, auseinanderzureissen und für zwei verschiedene Vorfälle zu erklären. Verschieden sei die Zeit, der Ort, die salbende Person, die Art der Salbung und die Art des Tadels.

Die Zeit; denn „nach Mt. und Mk. geht die Scene nach dem „feierlichen Einzug in Jerusalem, *höchstens zwei Tage vor dem Pascha,* „vor, nach Joh. dagegen *schon sechs Tage vor* dem Pascha." (I, 735,

vgl. 738 und II, 272.) Wo nur Mt. und Mk. es aussprechen mögen, dass die Salbung zwei Tage vor dem Pascha war? In meiner Bibel kann ich weder eine ausdrückliche, noch eine implicite Zeitangabe der Art finden. Mt. und Mk. erzählen beide, a) wie Jesus seinen Jüngern *zwei Tage vor Ostern* vorausgesagt habe, er werde an diesem Feste überantwortet werden; sodann b) wie das *Synedrium* beschlossen hatte, Jesum *nicht an Ostern* zu tödten, und später, d) wie der *Verrath des Judas* sie bewog, *doch* das Osterfest zum Zeitpunkte der Ausführung zu wählen. Zwischen b und d steht bei beiden Evsten c) die *Salbung*. Man wüsste nun schon nicht recht, weshalb die Salbung hier eingeschoben wäre, wenn nicht ein *innerer Grund* dafür da wäre. Ja wenn es hiesse: *Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς Βηθανίαν κλ.*, so könnte man denken, der Vorfall sei akoluthistisch (wiewohl ohne bestimmte Formel) angehängt. So aber wird die akoluthistische Reihe gerade durchbrochen; es heisst (und zwar Mk. 14, 3 so gut wie Mt. 26, 6) „*damals aber*, *als Jesus in Bethanien war.*" Der Aufenthalt in Bethanien ist nicht Theil des Vorfalls, sondern dient als *Zeitbestimmung*, um auszudrücken, dass die Mt. v. 12, Mk. v. 8 erzählte Weissagung des *nahen* Todes von Christo nicht erst nach gefasstem Beschlusse des Synedriums, sondern schon früher, also echt prophetisch, gesprochen sei.

So sehen wir, Mt. und Mk. denken nicht nur an keine akoluthistische Folge der Salbung und des 2 Tage vor Ostern geschehenen Beschlusses, sondern sie schliessen eine solche Akoluthie absichtlich aus. Sie sagen: a) Zwei Tage vor Ostern sagte Jesus seinen Tod auf Ostern vorher (Mt.) b) damals hatte das Synedrium diesen Tod noch nicht einmal beschlossen (Mt. u. Mk.) c) aber schon als Jesus in Bethanien war, wusste er die Nähe seines Todes (Mt. u. Mk.), d) erst nach der Synedralsizung erbot sich Judas, Jesum zu verrathen (Mt. u. Mk.). —

Der Ort. Aus Joh., der uns erzählt, Lazarus sei unter den Gästen gewesen, ersehen wir soviel, dass das Mahl nicht im Hause des Lazarus gewesen sein kann. Mt. und Mk. berichten wirklich, es sei im Hause eines gewissen Simon gewesen. Hierin sieht Strauss — wer sollte es für möglich halten! — einen Widerspruch (p. 734 u. 739). Weil Martha diente, müsse es wohl doch des Lazarus Haus gewesen sein, und dieser werde nicht als Gast, sondern nur als „Mitspeisender" genannt, könne also Wirth gewesen sein. Aber wer in aller Welt wird, statt einfach zu sagen: „In Leipzig lud mich Prof. N. zum Essen „ein", dafür sagen: „In Leipzig war ich zum Essen eingeladen, und „Prof. N. war auch mit am Tische"!! Was ist wahrscheinlicher, dass *Joh.* auf eine so furchtbar geschraubte Weise erzählt habe, oder dass Martha (vgl. §. 75) Simons Eheweib, und Simons Hauswesen von dem des Lazarus verschieden war?

Die salbende Person werde von Mt. und Mk. nicht nur nicht genannt (ein unverzeihliches Vergehen!) sondern auch nicht so geschildert, als ob sie „in's Haus und zur Familie des Wirths gehöre" (735). — Was das Nennen ihres Namens betrifft, so thut es *Joh.*, weil sie von cap. 11 her dem Leser schon bekannt ist, ein Umstand,

der bei Mt. und Mk. wegfiel. Dass sie aber zur Familie gehörte, ergibt sich daraus, dass sie die Schwester der das Mahl besorgenden (διακονοῦσα) Martha, also der Hausfrau, war.

In der Art des Salbens sieht nun Str. eine grosse Kluft befestiget zwischen *Joh.*, wo das Haupt, und Mt. und Mk., wo die Füsse gesalbt werden. Wie wenn nun Maria das Gefäss zerbrach und über Jesu Haupt ausgoss, und das an seinen Locken herabgleitende Salböl, was man doch einmal nicht auf die Erde oder die Kleider fallen lassen konnte, mit den Händen auffieng und zur gewöhnlichen Salbung der Füsse benüzte? Sollte es so unmöglich sein, dass zwei Erzähler dann nur die Salbung der Füsse berichteten, einer aber die eigenthümliche Art, wie Maria die Salbe ausgoss, einer Erwähnung für werth hielt, und dann die weitere Salbung der Füsse nicht mehr besonders zu Protokoll nahm, weil zur Erklärung des v. 4 ff. erzählten jener Umstand schon hinreichend war?

Freilich dass nach *Joh.* Judas tadelt, nach *Mt.* und *Mk.* mehrere Jünger, ist wieder ein grosser Anstoss. War der Tadel zunächst von Judas ausgegangen, „so hätten die zwei Synoptiker, die unmittelbar „nach jenem Mahle den Verrath des Judas berichten, gewiss den Ver„räther dort schon namhaft gemacht, wenn er sich ihres Wissens bei „jenem habsüchtigen Tadel besonders hervorgethan hätte" (Str. 740). — Wir sahen aber, dass und warum Mt. und Mk. bei der Erzählung der Salbung ihr Augenmerk auf etwas ganz anderes gerichtet hatten.

Ueber *Judas* siehe §. 76 und §. 103.

2). Was die chronol. Verhältnisse unsers Abschnitts betrifft, so stellen sich folgende Punkte als zweifellos sicher heraus. a) Die Zeitbestimmung: „sechs Tage vor . . ." umfasst den Raum von: „einem Tag weniger als einer Woche", ebenso wie Mt. 17, 1; Mk. 9, 2, wo Mt. und Mk. eine *genaue* Zeitbestimmung geben, während Luk. an der Parallelstelle Luk. 9, 28 eine *runde* Zeitbestimmung gibt. — b) Das ἐποίησαν αὐτῷ δεῖπνον Joh. 12, 2 kann nicht an einem Sabbath stattgefunden haben, wo das *Bereiten* von Speisen, Exod. 35, 2, untersagt war. (Wenn auch das häusliche Mahl an den Sabbathen einen festlichen Charakter trug, so bestand es doch aus Speisen, die schon den Freitag bereitet waren, vgl. *Bodenschatz*, Kirchenwesen und Gottesdienst der Juden II, S. 121. In unserm Fall ist aber die Rede von einem Gastmahl, das zu Ehren eines unerwartet eingetroffenen Gastes bereitet wird, und zu welchem andre Gäste — ἀνακειμένοι — geladen werden, wo also neue Speisen bereitet werden mussten. Das konnte nicht am Sabbath geschehen.) Ebensowenig konnte die *Ankunft Jesu* auf einen Sabbath fallen, da man am Sabbath nicht *reiste*. Denn wenn der Herr sich über sinnlose rabbinische Sabbathsazungen (z. B. Luk. 14, 5 vgl. Tract. Schabbath fol. 128, col. 2) hinwegsezte, so hat er doch gewiss dem Geist des alttest. Sabbathgebotes nicht so in's Angesicht geschlagen, dass er den Sabbath zum Reisen gewählt hätte. Auch von seinen Jüngern sezt er Mt. 24, 20 voraus, dass sie nach seinem Hingang noch das a. t. Sabbathgebot beobachten würden. c) Wenn wir Joh. 12, 12 lesen, dass τῇ ἐπαύριον Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem vom Volke festlich empfangen wurde, so bezieht

sich dies ἐπαύριον auf den V. 10—11 erzählten Mordplan zurück. Diesen Mordplan — heisst es v. 11 — fassten die Priester. weil sie sahen, dass Viele wegen der Auferweckung des Laz. an Jesum glaubten; und nun mussten sie Tags darauf vollends erleben, dass das Volk Jesum als den Messias empfieng und feierlich in die Stadt einführte. — Nimmermehr dagegen kann sich ἐπαύριον auf die v. 1 erzählte Ankunft in Bethanien beziehen, als ob der Einzug in Jerusalem den Tag nach der Ankunft in Bethanien erfolgt wäre. Da fänden die in dem Zwischenstück v. 9—11 erzählten Vorgänge keinen Plaz. Nehmen wir an, Jesus sei den 8. Nisan im Lauf des Vormittags in Bethanien angekommen, und mit ihm seien des gleichen Weges Festkarawanen gezogen, und die lezteren hätten, ohne in Bethanien zu weilen, sofort die Nachricht, dass Jesus in Bethanien angelangt sei, nach Jerusalem gebracht; so mochten dann wohl noch am gleichem Nachmittag Einzelne nach Bethanien hinausgehen und Abends wieder hereinkommen. Doch weist schon die Art, wie Joh. V. 9 erzählt, nicht auf einen so Knall und Fall sich ereignenden Vorgang, sondern auf ein zwanglos und allmählich sich entwickelndes Geschehen hin. Gesezt nun aber, dass schon an jenem Nachmittag eine Anzahl Juden nach Bethanien gieng, und Abends wiederkam, so konnte die Stimmung, in der diese Einzelnen wiederkamen, doch nicht sofort Abends noch den Priestern kund werden, geschweige dass diese sich einander noch des gleichen Abends zu einer Versammlung oder Besprechung zusammengetrommelt hätten. *So* eilig war ja die Sache nicht! Sondern am folgenden Vormittag, als das Volk sich im *Tempel* zusammenfand, hörten die Priester aus den Gesprächen der Leute, welche Stimmung herrsche, und dass Viele gestern schon in Bethanien gewesen und begeistert zurückgekehrt seien, und noch Mehrere noch hinauszugehen vorhätten. Diese Wahrnehmung einer wachsenden Begeisterung für Jesum bestimmte sie dann, in gegenseitiger Unterredung sich zu berathen, und hier griff die Meinung unter ihnen Plaz, dass es so nicht fortgehen dürfe; dass man den gefährlichen Demagogen aus dem Wege schaffen müsse. — Der feierliche Einzug fand demnach am *zweiten* Tage nach der Ankunft in Bethanien statt. d) Auch dieser Einzug kann an keinem Sabbath stattgefunden haben; denn erstlich war Bethanien weiter, als einen Sabbatherweg (d. i. $7^1|_2$ Stadien) von Jerusalem entfernt, und zweitens durfte nach *Gottes* Gebot (Ex. 20, 10 ובהמתך) nicht geritten werden. e) Da nach Joh. wie nach den Syn. Jesu Tod, und somit τὸ πάσχα gegen Ende der Woche fällt, so kann zwischen Jesu Einzug und das Passah hinein kein Wochensabbath mehr gefallen sein (dann wäre ja Jesu Ankunft in Bethanien am Mittwoch, sein Einzug in Jerusalem am Freitag, τὸ πάσχα aber 6 Tage nach der Ankunft in Bethanien, also schon den Dinstag gewesen); es kann aber zweitens auch der Sabbath nicht *vor* die Ankunft in Bethanien gefallen sein (dann wäre Jesus den Sonntag in Bethanien angekommen, den Dinstag in Jerusalem eingezogen, und τὸ πάσχα fiele auf den folgenden Sabbath, was, auch wenn man unter dem πάσχα den 15. Nisan verstehn wollte, doch, gerade nach Joh., unmöglich ist, wo die Juden an Jesu Todestag, dem Freitag, „das Passah essen wollen"); es *muss* also — mit absoluter

Nothwendigkeit — der Sabbath *zwischen* die Ankunft Jesu in Bethanien und seinen Einzug in Jerusalem gefallen sein. Hienach kam er den Freitag (Vormittag) in Bethanien an; den Sonntag zog er in Jerusalem ein; und den *Donnerstag* war *τὸ πάσχα*, und zwar *nach johanneischer Chronologie*, d. h. nach *der* Chronologie, welche sich aus Joh. 12, 1 und der unbefangensten Betrachtung der übrigen johanneischen Stellen ergibt. Unter *τὸ πάσχα* wird nun nicht der 15. Nisan (der ja sogar auch nach synopt. Darstellung erst den Freitag war) sondern — nach allgemeinem damaligem Sprachgebrauch — der 14. Nisan, an dessen Nachmittag die Passahlämmer geschlachtet wurden, zu verstehen sein. — Dieses Ergebnis ist von hoher Wichtigkeit für die, in §. 102 zu führende Untersuchung über die Zeit des lezten Mahles Christi.

§. 96.

Jesu Einzug in Jerusalem.

(Mt. 21, 1—11 Mk. 11, 1—10. Luk. 19, 29—44. Joh. 12, 12—50.)

Dem Herrn war bei seiner Verklärung der Ausgang, den er zu Jerusalem nehmen müsse, durch specielle Offenbarung angezeigt und angewiesen. So war es nicht Schwärmerei, nicht tollkühnes Wagnis (Rénan), sondern Gehorsam gegen den Vater, wenn er diesmal öffentlich einzog, die Ehre als Messias annehmend sich als den Messias *bekannte*, und hiedurch den Zorn der Priester reizte, seinen Tod *herbeiführte*. — Als Jesus sich auf den Weg nach Jerusalem machte, so sammelten sich ihm entgegen je mehr und mehr Schaaren des zum Feste gekommenen Volkes. Jesus war nun am Westabhange des Oelberges, wo der Weg durch eine Thalbucht in der Nähe von Bethphage vorübergieng. Da hiess er zweien Jüngern, in diesen gegenüberliegenden Flecken zu gehen; da würden sie eine Eselin angebunden finden und ein noch ungebrauchtes Füllen daneben; sie sollten die Thiere lösen, und die Frage, was sie machten, nur mit „der Herr bedarf sein" beantworten, und die Thiere herbeiführen. So geschah es, und die Kleider wurden über die dicht nebeneinanderschreitenden Thiere gebreitet, und Jesus bestieg das Füllen. So ward bis in's genaueste die Weissagung des Sacharja erfüllt, dass der ersehnte König Zions auf einem Esel, und zwar auf einem noch nicht lastbaren Füllen einer lastbaren Eselin, einziehen werde. Er zog ein. Eine heilige Begeisterung ergriff das Volk; sie breiteten ihre Kleider in den Weg, und hieben Friedenszweige von den Bäumen, und riefen Jesu entgegen: „Hosianna dem Sohne Davids! Gesegnet ist, der da kommt in dem Namen des Herrn! Hosianna in „der Höhe!" — Etliche Pharisäer, die mit heraus gekommen waren,

trieb bereits die Angst, der Aufstand möchte sogleich ausbrechen; sie mutheten Jesu zu, er solle dem Volke Schweigen gebieten. Er aber sprach: „So diese schweigen, werden die Steine schreien (lautes Zeugnis geben, vgl. v. 44)." — Da nun aber Jesus die königliche Stadt Davids in all ihrer Herrlichkeit vor sich hingebreitet sah, da weinte er über sie. „Ach dass du heute noch erkennen wolltest" sprach er „was zu deinem Frieden dient! Aber Tage des Kriegs und „der Zerstörung werden über dich kommen, weil du nicht erkannt „hast die Zeit deiner Heimsuchung." Nun zog er in den Tempel hinein. Da geschah es, dass etliche Hellenen, die auch zu dem Feste gekommen waren, ihn zu sehen verlangten. Sie waren Erstlinge der Heiden (ähnlich den Magiern), die dem König Israels bei seinem Regierungsantritte huldigten. Aber welch ein Regierungsantritt! Welche eine Aufrichtung seiner *βασιλεία!* Nicht eine Huldigung des Volkes, dem er sich hingab, sondern eine Verwerfung durch dies Volk! Dadurch dass er, abgelohnt mit 30 Silberlingen, am Kreuze starb — dadurch gründete er sein Reich. Solches in sich bewegend sprach Jesus: jezt *sei* die Stunde seiner Verklärung gekommen, aber seiner Verklärung im Tode. Wer ihm huldigen wolle (sagte er in Bezug auf jene Hellenen) habe nicht Erdenherrlichkeit, sondern Trübsal zu erwarten. Dann betete er: „Meine Seele ist erschreckt. Was „soll ich sagen? Vater, hilf mir aus dieser Stunde! Aber ich bin „ja zum Sterben gekommen. Vater, verkläre in meinem Tode dei„nen Namen." Zum dritten Male hatte jezt Jesus seinen Todesentschluss feierlich verkündigt (und zwar wie das erstemal vor dem Täufer, das zweitemal vor dem Gesezgeber und Propheten des a. T., so diesmal an der Stätte der Opfer selber, in Gottes Hütte); zum drittenmal erscholl die donnergleiche Stimme, in welcher der Vater sich zum Sohn in seinem Werke bekannte. — Das Volk verstand die Stimme und ihre Bedeutung nicht. Jesus sprach, um ihretwillen sei sie geschehen, für Israel sei jezt die Stunde der Entscheidung und Sichtung gekommen, aber nicht für Isr. allein, sondern für den ganzen *κόσμος*, in welchem der Herrschaft Satans von nun an ein Ende gemacht werde. Denn nach seinem Tode werde er *alle* (Heiden wie Juden) zu sich ziehen. Die Juden, die das *ὑψωθῆναι* nicht vom Kreuzesweg, sondern von einem magischen In den Himmel erhoben werden, verstehen, können dies nicht reimen mit ihrer Erwartung, dass der Messias nach aufgerichtetem Reiche *auf Erden bleiben* werde. So meinen sie, der (in den Himmel zu erhebende) „Menschensohn" Jesus müsse wohl etwa eine vom Messias unterschiedene Person sein. Welche? das fragen sie verächtlich, da sie von keiner

zweiten neben dem Messias wissen. — Der Herr lässt sich auf eine theoret. Auseinandersezung nicht ein. An ihre *Gesinnung* wendet er sich. Wer mit offnem Auge in ihm das Göttliche, das *Licht*, erkannte, der musste auch sein Leiden, wenn es eintrat, im rechten Lichte zu betrachten wissen. So tritt der Herr der Behauptung, dass der Messias *ewig* auf Erden bleibe, mit der Gegeneröffnung entgegen: *„Nur noch kurze Zeit* ist das Licht bei euch. Solang ihr das Licht habt, wandelt (als dasselbe habende), aufdass ihr aus dem Licht geboren werdet.“ Nähere Erklärungen über seinen Tod gab er nicht, sondern ermahnte sie vielmehr, an das Licht zu glauben, so lange sie es bei sich hätten.

1). Sehen wir erst die äusserlichen Einwürfe in Betreff von Zeit und Ort an. Str. A (II, 266) sagt, nach den Syn. gehe Jesus von Jericho aus *noch denselben Tag* nach Jerusalem; nach Joh. *übernachtete er in Bethanien.* Wo steht, dass Jesus noch denselben Tag von Jericho aus nach Jerusalem gieng? — Es stehe zwar nicht ausdrücklich da, sagt Str., aber Mk. und Luk. „thäten doch des Fleckens Bethanien auf eine solche Art Erwähnung, welche der Annahme, dass Jesus daselbst übernachtet habe, entschieden widerstrebe.“ — Aber sie sagen ja auf der Welt nichts anderes, als dass Jesus von Jericho abgereist sei, und als er in die Gegend der beiden Orte *Bethphage und Bethanien* und zwar *an den Fuss des Oelbergs* gekommen sei, nun in den gegenüberliegenden Flecken zwei Jünger abgesandt habe. Wenn ich nun sage: „ich reiste von Magdeburg ab, und da ich in die Ge„gend von Halberstadt und Wernigerode an den (πρὸς) Fuss des Har„zes gekommen war, so schickte ich einen Boten voraus u. s. w.“ — kann ich dann darum nicht in Halberstadt Nachtquartier gemacht haben? Oder bin ich, wie Bleek (S. 33) meint, *unverständig*, wenn ich mein Nachtquartier in Halberstadt *übergehe*, weil ich für diesmal von den vorgefallenen Umständen nichts erzählen *will?* [1]) Das *„ἐγγί-*

1) Bei diesem Anlass macht Bleek die allgemeine Bemerkung, „durch „mein ganzes Buch ziehe sich die Voraussezung hindurch, *dass alle Ev„sten eine ebenso vollständige als genaue Kenntnis von dem ganzen Ver„laufe der ev. Geschichte und von allen einzelnen Ereignissen besassen*“, u. s. w. Ich bitte, mit dieser Anschuldigung den §. 141 meines Buches zu vergleichen! Gerade umgekehrt nehme ich an, dass bei den wiederholten mündlichen Erzählungen von Begebenheiten in der jerusalemitischen Urgemeinde sich ganz von selbst eine *Auswahl* solcher Begebenheiten, die *gewöhnlich* erzählt zu werden pflegten, gebildet habe, und dass *diese Auswahl* es war, woraus die Syn. *vorzugsweise* schöpften, während Joh. mehr ergänzend verfuhr, was er als Augenzeuge leicht

ζειν εἰς Ἱερουσαλὴμ εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν" bei Mk. oder das „ἐγγίζειν εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν" bei Luk. ist ja nur eine allgemeine Angabe der bethanischen Gegend im Gegensaze zur jerichuntischen, und aus dem ἐγγίζειν εἰς — — — Βηθανίαν bei Luk. darf man so wenig schliessen, dass der Moment des Absendens der zwei Jünger *gerade im Moment vor der abendlichen Ankunft in Bethanien* geschehen sei, als man aus dem ἐγγίζειν εἰς Ἱερουσαλήμ bei Mk. schliessen darf, jener Moment habe erst dicht vor den Thoren Jerusalems stattgefunden. Sondern wie ἐγγίζειν εἰς Ἱερ. eine sehr allgemeine Angabe des Nahekommens auf etliche Stunden bezeichnet, so würde dasselbe stattfinden können, auch schon wenn Luk. von einem ἐγγ. εἰς Βηθανίαν *allein* redete; schon dann könnte es nur Angabe des *Angekommenseins in jener Gegend* bezeichnen, ohne dass darin schon läge, ob Jesus bereits durch Bethanien hindurchgegangen oder noch nicht hineingekommen war. Da nun aber vollends von einem ἐγγ. an *zwei* Orte die Rede ist, so versteht es sich, dass ἐγγ. hier nicht das momentane specielle Hinzutreten (was bei zwei Orten auf einmal nicht wohl möglich ist) bezeichnen wird, um so mehr, als eine genaue Bestimmung erst nachfolgt. Vielmehr ist und bleibt ἐγγ. κλ. eine *allgemeine Bezeichnung des Angekommenseins in der bethanischen Gegend* im Gegensaz zur *jerichuntischen,* und jene genauere Bestimmung enthalten erst die Worte πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. Und so widerstreben Mk. und Luk. keineswegs der Annahme, dass Jesus erst, als er bereits eine Strecke über Bethania hinaus war, die Jünger absandte.

Der Frage aber, warum Jesus das Thier nicht lieber von Bethanien aus mitnahm (Str. A 297) stellen wir die andre, warum er es nicht schon von Jericho aus mitnahm, gegenüber. Er brauchte es nicht zu seiner Bequemlichkeit, sondern nur erst, als das Volk sich mehrte, zum feierlichen Einzug [2]).

Strauss A erzählt uns (p. 267 f.) dass „nach Mk. 11, 11 die „ὀψία bereits angebrochen war, als Jesus in Jerusalem ankam, und „es ihm *deshalb* nur noch möglich war, sich in Stadt und Tempel *vor*„*läufig umzusehn.*" Nun lasse sich zwar leider nicht beweisen, dass *Joh.* den Einzug auf den Morgen verlege (was einen derben Widerspruch geben würde) doch habe man die Freude, fragen zu können, „warum Jesus, wenn er wirklich in Bethanien über Nacht geblieben „war, nicht früher von da aufgebrochen sei, um in Jerusalem auch

konnte. Damit ist nun aber keineswegs ausgeschlossen, dass jeder der Syn. (ebenso wie auch Joh.) aus dem ihm zu Gebote stehenden Stoff wieder mit Rücksicht auf den *ihm eigenthümlichen Plan* ganze Erzählungen sowohl als bei den einzelnen Erzählungen besondre Züge auswählte, und dass *ein Theil* der Divergenzen der 4 Evv. sich also allerdings aus dem *Plan* der Evsten erklärt.

2) Str. A kombinirt die einzelnen ev. Berichte zu folgender Verdrehung. Den Abend, ehe Jes. nach Beth. kam, habe er schon Jünger nach Bethphage gesandt, dort ein Lastthier für den andern Tag zu holen. Das findet er dann mit Recht sehr sonderbar.

„noch etwas, was der Rede werth wäre, thun zu können." — Bekanntermassen kann Einer mehr fragen, als zehn gescheite Leute beantworten können. So möchten wir uns hier bei einer *docta ignorantia* bescheiden, und also bescheidentlich excipiren: warum Jesus so spät aufgebrochen sei, wüssten wir nicht; ohne Zweifel werde er die Absicht, die Strauss bei ihm voraussezt, „auch noch etwas zu thun, das der Rede werth war", gar nicht gehabt haben, sondern habe vielleicht vorgezogen, lieber in Bethanien, das er nun verliess, noch etwas, das der Rede werth war, zu reden oder zu thun den Vormittag, ehe er weggieng, als in Jerusalem, wo er den andern Tag noch genug thun konnte und that u. dgl. u. dgl. So *möchten* wir antworten; wir bewundern überdies die poetische Imagination als ob in Mk. stünde: „als Jesus ankam, war die ὀψία schon angebrochen." Entweder hat Strauss die Worte *„καὶ εἰςῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς καὶ „εἰς τὸ ἱερόν. Καὶ περιβλεψάμενος πάντα, ὀψίας ἤδη οὔσης τῆς „ὥρας ἐξῆλθεν κλ."* so übersezt: *„Und er gieng nach Jerusalem u. s. w. und sah sich, da es schon Abend war, alles nur kurz an, und gieng hinaus."* Eine solche Uebersezung ist aber von einem solchen Mann nicht zu erwarten, indem *ὀψία κλ.* weder zu *εἰςῆλθεν* noch zu *περιβλεψάμενος*, sondern vernünftigerweise nur zu *ἐξῆλθεν* bezogen werden kann. — Oder Strauss A hat den Vers *nicht genau angesehen*. Er hat es gemacht, wie es nach B. B. die Evsten machten, wenn sie ihre Evv. abschrieben.

Es stimmen also die *Syn.* und *Joh.* in Betreff von Zeit und Ort völlig überein, und wir haben nicht nöthig, uns mit Paulus, Schleiermacher, Lücke und Sieffert zu der harten Annahme *zweier Einzüge in Jerusalem* zu zwingen.

2). Was nun die einzelnen Umstände bei dem Einzuge betrifft, so beweist uns erst Str. (A 279 B, 525) dass das Vorhersagen Mt. v. 2 hier nicht als magnetische Clairvoyance zu fassen sei, sondern „es lasse sich der prophetisch-dogmatische Grund nachweisen, „warum sich hier das Fernsehen Jesu gerade als Wissen um einen an„gebundenen Esel zeige." Weil nämlich Gen. 49, 11 von Juda geweissagt sei, er werde seinen Esel an den Weinstock binden und an die Edelrebe seiner Eselin Sohn, so habe hier Matth. die zwei, bei Sach. 9, 9 erwähnten Esel wiederzufinden geglaubt; er habe nun nicht erst Jesum dieselben anbinden lassen, sondern „wenn der Esel schon vorher angebunden stand, so gab dies zugleich eine Gelegenheit, das übernatürliche Wissen des Messias sich erproben zu lassen." — Widersinnigeres, als dies, ist doch wohl nicht geschrieben worden! Erst soll Mt. sinnloser Weise die Esel, welche Juda *anbindet*, für identisch mit dem Esel, auf welchem der König Zions *reiten soll*, gehalten haben; dann soll er jene Esel nicht durch den Messias angebunden *werden*, sondern sie vorher schon angebunden *sein* lassen, *weil* er (Mt.) die *Absicht* hat, hier ein Wunder übernatürlichen Wissens zu erdichten; und drittens soll er *zu* dieser Absicht doch erst wieder durch den, Gen. 49, 11 vorkommenden Esel *veranlasst* sein. Die Absicht, ein solches Wunder anzubringen, war also unabhängig von der Genesisstelle

da, und doch war es auch wieder diese Stelle, die zu der Absicht leitete! Berlicke, Berlocke!

Dass *Joh.* zuerst von dem Jubel berichte, und alsdann erst, „wie Jesus zu dem Esel kam“ (Str. A 273) wird niemand für einen Widerspruch mit den *Syn.* halten, die erst das Auffinden des Thieres und sodann erst die Art des Jubels beschreiben. Denn dass auch *Joh.* mit *seiner* Erzählungsweise nicht sagen wolle, Jesus sei während des Hosiannarufes zu Fusse gegangen, und erst nach dem Verstummen des Jubels (in Jerusalem?!) auf das Lastthier gestiegen, dies leuchtet ein.

Weiter, wenn *Luk.* zunächst von den *μαθηταῖς* erzählt, sie hätten Kleider auf den Weg gebreitet, so sieht selbst Str. A (281) ein, dass *μαθηταί* hier im weiteren Sinne genommen sei, von allen denen unter der Menge, die Jesu förmlich anhiengen.

Endlich meint der Mann, der Mt. v. 15 erzählte kleine Vorfall müsse mit dem Luk. v. 39 f. erzählten nothwendig identisch sein; es sei also ein Widerspruch in der Zeit. — *Nego majorem.* Konnten und mussten nicht bei *beiden* Veranlassungen die Feinde Jesu Einsprache thun?

Strauss B (526) war aber so glücklich, noch einen neuen Widerspruch zwischen den Syn. und Joh. zu entdecken. Nach den ersteren „kündigten die begleitenden Schaaren Jesum an; die Hauptstadt, *in welcher Jesus noch unbekannt ist,* kommt darüber in Aufregung, und die Leute fragen, wer denn das sei? Nach Joh. dagegen sind es Schaaren aus der Stadt selbst, die dem in Jerusalem nicht unbekannten Jesu entgegenkommen.“ — Die Notiz, dass nach den Syn. Jesus in Jerusalem noch unbekannt gewesen, hat Strauss B nicht aus den Syn. selbst geschöpft. sondern lediglich aus — Strauss B. Von diesem (siehe oben §. 36) rührt die Faselei her, dass die Syn. nichts von früheren Festreisen wüssten. Hier an unsrer Stelle ist diese Faselei aber doppelt übel angebracht. Denn es ist ja das *Passahfest,* wo das Volk aus dem ganzen Lande, auch aus Galiläa, in Jerusalem versammelt ist. Strauss B war kopflos genug, dies zu vergessen; damit hat er noch kein Recht, den Syn. die gleiche Kopflosigkeit zuzutrauen. Wenn diese von *οἱ ὄχλοι,* von *πολλοὶ,* von *ὁ πλεῖστος ὄχλος,* von *προάγοντες καὶ ἀκολουθοῦντες,* von *πλῆθος τῶν μαθητῶν* reden, so denken sie dabei offenbar nicht an eine Menge, die von Bethanien oder Jericho aus Jesum begleitet hätte, sondern an die Menge von Anhängern (im weiteren Sinne), die gerade zum Fest in Jerusalem anwesend waren, und ihm entgegenzogen. Dass sie ihm *entgegen*zogen, brauchte aber umsoweniger besonders gesagt zu werden, als ja dies festliche Einholen der neu ankommenden Festgäste von Seiten der bereits angekommenen eine *allgemeine Sitte* und als solche bekannt war.

3). Zwei Eselswize haben wir bereits aus dem Munde von Strauss gehört. Doch weit entfernt, sich damit zu begnügen, erschöpft er vielmehr dies fruchtbare, reichhaltige Thema, um jenen Wurm und Spott der Leute, jenen Verachteten, vor dem man das Angesicht verbarg, auch an seinem Theile mit Hohn und Lästerung zu begrüssen. Folgendes sind in Kürze seine drei Säze:

a) Nach Mt. ist Jesus auf zwei Eseln zugleich geritten. (Weidlich lächerlich gemacht A p. 272, B p. 524.)

b) Mt. kam auf diese Ansicht, indem er in Sach. 9, 9 die Worte חמור ועיר בן־אתנות so albern misverstand, als sei in der Art von zwei Eseln die Rede, dass חמור der eine und "עיר der andere wäre (A 275, B 524).

c) „Man begreift nicht, wie sich Jesus das Vorwärtskommen durch „die Wahl eines noch nicht zugerittenen Thieres absichtlich erschweren „mochte, welches gewiss manche Störung des festlichen Zuges veran-„lasst haben wird" (A 276).

Wo erzählt nun Mt., dass Jesus auf beiden Thieren zugleich ritt? — In den Worten *ἐπάνω αὐτῶν* v. 7 liegt es nicht, wie schon Winer gezeigt hat; denn so gut man von dem, der auf einem Pferd geritten ist und ein andres nebenher mitführte, sagen kann: „er springt von den Pferden", so gut kann man von dem, der ein Füllen reitet, neben welchem das Mutterthier geht, ja das mittels des Mutterthieres geführt wird [3]), sagen, er sei *ἐπάνω αὐτῶν* gestiegen, da beide nun eng zusammengehören. So heisst es z. B. Act. 23, 24: *κτήνη τε παραστῆσαι, ἵνα ἐπιβιβάσαντες τὸν Παῦλον (scil. ἐπ᾽ αὐτὰ) διασώσωσιν.* — Aber Str., indem er sich gegen die wunderliche Ansicht von Fritzsche erklärt, als sei der Herr abwechselnd bald auf dem einen, bald auf dem andern Thiere geritten, macht selbst einen Schluss, der noch viel unsinniger ist. Er sagt nämlich: „Ein genügender Grund für „Jesum, zwei Thiere holen zu lassen, lag nur darin, wenn er auf bei-„den reiten wollte."

So plump muss man die Sophisterei denn doch nicht treiben! Pag. 276 begreift er nicht, wie das noch nie gerittene Füllen ohne Störung vorwärts gegangen sein werde. Wiewohl wir es nun nicht für ein *argum. ad absurdum* anerkennen, wenn Str. uns sagt, „Jesus „müsste ja das Thier durch göttliche Allmacht in Ordnung gehalten „haben" (was die göttliche Allmacht am Ende noch vermöchte!) — sehen wir doch nicht ein, warum der Herr sich nicht auch natürlicher Mittel, wenn solche vor der Hand lagen, habe bedienen dürfen, warum er *ohne Noth* habe Wunder thun sollen. War das Mutterthier bei dem Füllen, so lag also allerdings „ein genügender Grund", es mit herbeiführen, darin, dass mittels seiner das Füllen geführt wurde [4]).

3) Die Annahme Olshausen's, Jes. sei auf dem Mutterthier geritten, und das Füllen nebenher gelaufen, ist ja in direktem Widerspruch mit Mk. v. 2, Luk. v. 30. Richtig dagegen Paulus und Kuinoel.

4) Dass Jes. überhaupt auf einem noch nicht gebrauchten Thiere ritt, hatte den Grund eines inneren Decorums darin, dass er, der König, der ein *neues, urkräftig sündloses Reich* gründete, auch auf einem neuen, noch unbelasteten Thiere einziehen musste. Str. kann freilich so etwas nicht einsehen. Er findet es „eitel und wunderlich" (vgl. Gfr. h. S. I, 299) zweifelt auch, ob der Eigenthümer ein „noch saugendes Thier" (wo steht, dass es noch saugte?) gutwillig werde hergegeben haben.

Unter der Voraussezung, dies sei geschehen, ist es dann ganz begreiflich: a) dass Luk. und Mk. bloss bemerken, es sei ein *noch ungebrauchtes Thier* gewesen, ohne die Art, wie Jesus sich (mit Hülfe des Mutterthieres) seiner bediente, anzugeben, da der leztere Punkt ihnen nicht besonders wichtig war. b) Dass *Joh.* auch nur im allgemeinen bemerkt, dadurch, dass Jesus auf einem *ὀνάριον* ritt, sei eine Weissagung erfüllt. c) *Mt.* dagegen, dem es darauf ankam, die Erfüllung der a. t. Weissagungen *genau* nachzuweisen, fand Sach. 9, 9 angegeben, der König Zion werde einreiten auf einem חמור (hiemit war das Genus bestimmt) *und zwar* (ו ist ja offenbar epexegetisch) auf einem עיר בן־אתנות. Ihm war es merkwürdig, das der חמור worauf Jesus ritt, wirklich ein *ungebrauchtes Füllen* einer *Eselin edler Race* (denn das heisst בן אתונות) war. Dieses specielle Moment wollte er nicht untergehen lassen. So erzählte er ganz genau, wie es sich mit beiden Thieren verhielt.

Er hat also nicht die von Str. ihm aufgebürdete Albernheit begangen חמור für das eine und עיר für das andere Thier zu halten; sondern er hielt עיר für Epexegese von חמור, und erzählte nur, wie Jesus wirklich auf einem עיר geritten sei, ja auf einem עיר, neben welchem die אתון in der That nebenher geführt ward. Str. B konnte aber diese Gelegenheit, seine Schamlosigkeit zu zeigen, nicht vorübergehen lassen. Ohne irgend eine Rücksichtnahme auf die ihm längst zu Theil gewordene Widerlegung wiederholt er seinen alten Quark. Glaubt denn dieser Mensch im Ernst, Matth. sei so unbewandert in der a. t. Prophetensprache gewesen, um den עיר für ein zweites, von dem חמות verschiedenes Thier zu halten?! Wenn dem Strauss B „der Verstand stillsteht", wie man auf zwei Thieren zugleich reiten könne, nun so würde dem Evsten Mt. bei einer solchen Vorstellung eben auch der Verstand stillgestanden sein; denn *soviel* Verstand, wie Strauss B, hatte Mt. auch, ja noch viel mehr, sintemal er nirgends solche Kopflosigkeiten begeht, auf welchen Strauss B sich alle Augenblicke ertappen lässt. Dieser in seinem aufgeblasenen Hochmuth scheint aber sich für den allein gescheiten, und die Evsten für gedankenlose Thoren zu halten. Ein Aufenthalt in Winnenden würde ihm recht gut thun.

4). Bei dem Vorfall im Tempel findet Str. A (II, 444) soviel Aehnlichkeiten mit dem späteren *Leiden in Gethsemane*, dass er meint, so etwas könne sich nicht wiederholt haben. Welches sind diese Aehnlichkeiten? Hier ergreift Jesu Seele die erste Erschütterung; dort zagt er in bängster Angst; hier erklärt er fest, dem Tode sich hingeben zu wollen; dort betet er „Vater ist's möglich u. s. w." Hier thut Gott eine feierliche Erklärung um des Volkes willen (Joh. 12, 30); dort kömmt ein Eugel, Jesum zu stärken.

Aber auch in sich selbst soll der Vorfall unerklärlich sein. Str. A sagt (446) im ganzen richtig: „Die Gemüthsbewegung, in welche „Jesus gerieth, hieng mit dem Begehren der Hellenen zusammen, dass „Jesus dadurch veranlasst wurde, an die baldige Verbreitung seines

„Reiches in der Heidenwelt, und an die unerlässliche Bedingung von „dieser, an seinen Tod zu denken.“ Wenn er aber fortfährt: [5]) „Je „vermittelter und entfernter aber hienach die Vorstellung seines bevor„stehenden Todes Jesu vor die Seele trat, desto weniger ist zu begrei„fen, wie sie ihn so stark erschüttern konnte“, so muss man ihn erinnern, dass die Vermittlung und Entfernung nicht zwischen dem Gedanken an den Tod und der Seele Jesu, sondern zwischen der Meldung der Hellenen und dem Gedanken an den Tod stattfand. Lezterer für sich, als er einmal in Jesu auftrat, war so unmittelbar, wie alle Gedanken, und die ganze Situation war wahrlich ergreifend genug. Jesus im Tempel, verworfen von seinem Volke, von den Heiden gesucht, entschlossen zum gewissen Tode.

Dass uns nicht weiter erzählt wird, was mit den Hellenen geworden sei, macht Str. A (449) viel Herzeleid. Wir wollen hoffen, sie seien nach dem Feste glücklich nach Hellas zurückgekommen — vielleicht reicher an Erkenntnis, als der Kritiker.

Strauss B (547 ff.) meint, der 4. Evst habe diese Erzählung zusammencombinirt aus Zügen des (ihm für den himmlischen Logos nicht schicklich erscheinenden) Leidens in Gethsemane und der Verklärungsgeschichte; statt der jüdischen Propheten in lezterer lasse er Heiden kommen, weil die Bekehrung der Heidenwelt die Frucht des Todes Christi sei. Siehe darüber unten bei §. 104.

Die Worte v. 27, *σῶσον με* sind nicht von einem zu supplirenden *ἢ εἴπω* abhängig, sondern eine direkte Bitte, die mit ebenso unmittelbarer Wahrheit aus Jesu Innerem quillt, wie die folgende Bitte *δόξασον κλ.* Uebrigens ist jene Bitte auch nicht auf *Bewahrung vor* dem Leiden gerichtet, sondern auf *Durchhülfe.* Zu *διὰ τοῦτο* hat man (mit Bengel, De Wette, Luthardt) zu suppliren: „um sie durchzumachen.“

§. 97.

Verfluchung des Feigenbaums und zweite Reinigung des Tempels.

(Mt. 21, 10—22. Mk. 11, 12—26. Luk. 19, 45—48.)

Den Abend gieng Jesus hinaus nach Bethanien, dort zu übernachten. Als er den andern Morgen in die Stadt zurückgieng, hungerte ihn, und er sah von ferne einen Feigenbaum, von dem sich zwar nicht der Jahreszeit nach, wohl aber nach den vielen Blättern, die er bereits getrieben, erwarten liess, er habe Feigen. Aber auch nicht eine einzige Feige fand sich. Da verfluchte Jesus, der nun vor

5) Auf Str. beruft sich wiederum Baur (p. 142) als auf seinen Gewährsmann für den Saz, dass „historisch betrachtet, gewiss der ganze Ab„schnitt sehr unmotivirt und unklar sei.“

seinem Tode nur das eine noch zu thun hatte, seine Wiederkunft zum *Gericht* durch Wort und Bild zu verkündigen, den Baum, dass er nimmer solle Früchte bringen in Ewigkeit. — Und er kam in den Tempel, und siehe, da sassen, wie einst, wieder die Viehhändler und Geldwechsler in dem Vorhof. Er, der sie einst ausgetrieben, zeigte, dass er jezt kein anderer sei, als damals, und dass die gesteigerte Gefahr ihn nicht schrecke, Unrecht Unrecht zu heissen. Abermals trieb er sie hinaus; ja er strafte, härter als damals, den Unfug, indem er rief: „*Mein* Haus ist ein Bethaus, und ihr habt eine „*Mördergrube* daraus gemacht." (Vgl. dagegen Joh. 2, 16). Die Priester wagten in dem Augenblicke nicht, hindernd einzuschreiten. Jesus war vom begeisterten Volk umdrängt; Kranke wurden ihm gebracht, die er heilte; ja so gross war die Erregung, dass selbst Kinder das „Hosianna dem Sohne Davids" den Alten nachjubelten. Endlich traten die Priester und Sadducäer mit dem ganzen Pomp ihres Ansehens herzu, und thaten die stolze Frage, „ob Jesus höre, was diese Kinder sagten" — gleich als ob das blosse Hören schon genug sein müsste, von der Falschheit und Gottlosigkeit jener Ausrufungen sich zu überzeugen, und als sezten sie schonend voraus, Jesus habe die Blasphemie wohl nicht *gehört*, da er ihr sonst sicher würde gewehrt haben. So hofften sie ihn durch Konvention und Höflichkeit zu *nöthigen*, dass er selbst dem Lärm wehre. Er aber sagte „jawohl habe er alles gehört und verstanden. Es sei auch ganz recht; schon David habe ja gesagt, dass *Gott sich* aus dem Munde der Unmündigen Lob (ein Rühmen seiner Kraft) bereitet habe." Wenn Jesus hier mit Ps. 8, 3 antwortet, wo von *Gott* gesagt ist, dass er aus dem Munde der Kinder sein Lob bereitet habe, so stellt er hiemit der Negation, das er nicht der Messias sei, die Position entgegen, dass er Gottes Sohn und Gott sei. [1]) — Den Abend gieng Jesus wieder nach Bethanien hinaus, und wie sie an dem Feigenbaum vorbeikamen, siehe, so war er dürr. Petrus machte Jesum aufmerksam, dass der Baum wirklich verdorret sei, und auch die übrigen Jünger verwunderten sich. Er aber redete zu ihnen von der Kraft des weltrichtenden Glaubens und des Gebetes (in ähnlicher Weise, wie er es schon bei früheren Anlässen, Mt. 17, 20; Luk. 17, 6, gethan hatte.)

1) Diese synopt Stelle dient also den Reden Joh. 7 — 10 zur Bestätigung. Was Jesus hier Mt. 21 sagt, hätte keinen verständlichen Sinn gehabt, wenn Jesus sich nicht schon zu Jerusalem für den Sohn Gottes erklärt gehabt hätte.

I. Eine **wirkliche Differenz** in Bezug auf Akoluthie findet hier zwischen *Mt.* und *Mk.* statt. *Mt.* erzählt allerdings so, als habe sich die Tempelreinigung unmittelbar an den Einzug in Jerusalem angeschlossen, und als sei den Mondtag Morgen der Feigenbaum verflucht worden. Mk. dagegen berichtet, dass Jesus den Mondtag Morgen den Feigenbaum verfluchte, *hierauf erst* den Tempel reinigte, und bei der Rückkehr (Mondtag Abend) den Feigenbaum verdorrt fand. Wir finden also:

	Mt.	*Mk*
Sonntag	Einzug Tempelreinigung Nach Bethanien	Einzug Nach Bethanien
Mondtag	Verfluchung des Baums.	Verfluchung des Baums. Tempelreinigung. Nach Bethanien. Der Baum verdorrt.
Ein anderer unbestimmter Tag.	(Frage Mt. 21, 23.)	Frage Mk. 11, 27.

Hier ist nichts weiter zu lösen. Es bleibt dabei, dass Mt. die Tempelreinigung in einem Zuge mit dem Einzug erzählt hat. Und darüber ist denn auch weiter gar keine Frage aufzuwerfen, wer genauer erzähle, Mt. oder Mk.? Denn Mk. giebt durchweg bestimmte Data; während Mt. eben nur Begebnis an Begebnis reiht. Eben darum darf man ihn auch nicht anklagen, er erzähle irrthümlich oder falsch. Er erzählt vielmehr nur eben so, wie er erzählen *will.* Ihm und seinen Lesern kam schlechterdings nichts darauf an, zu wissen, ob die Tempelreinigung noch am Tage des Einzugs oder am darauffolgenden Tage stattgefunden habe. *Mk.* gibt Bilder; *er* malt gerne. *Mt.* dagegen hatte keinen Grund zu sagen, dass Jesus, nachdem er in Jerusalem eingezogen, ohne etwas Besonderes zn thun, wieder hinaus und den andern Tag wieder hereingezogen sei. Deshalb schliesst er *arglos und unbesorgt* die Tempelreinigung sogleich an, und meldet alsdann, dass Jesus nach Bethanien ging, dort zu übernachten. — Nun erinnert er sich des *Vorfalls mit dem Feigenbaum.* Er *holt diesen nach,* und sagt nur, dass die Verfluchung desselben *„πρωΐας“* geschah, Morgens, als er in die Stadt gieng“ (oder: „eines Morgens, da er in die Stadt gieng“.) Er sagt weder, dass es den Morgen vor der Tempelreinigung, noch dass es den Morgen darnach geschehen. Dem *Scheine* nach, so wie die Worte dastehen, kann man an lezteres denken (in Widerspruch mit Mk.). In diesem *πρωΐας* aber die *bestimmt beabsichtigte Nachricht* zu finden, „es sei den *folgenden* Morgen gewesen“, wäre ebenso falsch, als zn übersezen: „Am Morgen — — *hatte* Je„sus gehungert, und *hatte* gesagt — — — und nun (des Abends) *war* der Feigenbaum verdorrt.“ Diese *bestimmte Uebereinstimmung* mit Mk. lag ebensowenig, als jener *bestimmte Widerspruch* im Plane des Mt. Sondern er gibt nur ganz einfach die zur Scenerie des Vorfalles gehörige Notiz, dass die Verfluchung bei einem morgentlichen Gang nach Jeru-

salem geschah. Wann und an welchem Tag, daran lag dem Mt. auf der Welt nichts. So sagt er auch nur, der Feigenbaum sei wirklich sofort verdorrt, während Mk. genau beschreibt, *wie* und *wann* ihn die Jünger verdorrt fanden. — Auch v. 23 schliesst Mt. die Frage der Aeltesten und Hohenpriester mit der laxen Formel *καὶ ἐλθόντι αὐτῷ εἰς τὸ ἱερόν* an, ohne eine bestimmte Zeit anzugeben.

2). In jenem Vorfalle mit dem Feigenbaum begegnen wir vornehmlich dreien Schwierigkeiten. Erstlich begreift man nicht, wie Jesus im März oder April auf Feigen rechnen konnte, da die früheste Art derselben erst im Juni reift. Zweitens ist gleichwohl wieder die Bemerkung des Mk. *οὐ γὰρ ἦν καιρὸς συκῶν* auffallend; denn war es in der Ordnung, dass der Baum keine Feigen trug, wie konnte ihn Jesus darüber gleich als zur Strafe verfluchen? Drittens soll auch hievon abgesehen das Verfluchen eines vernunftlosen Baumes zwecklos, unmoralisch, ja ein Akt unwürdiger Leidenschaftlichkeit sein.

Die erste dieser Schwierigkeiten hat Str. allzu nachsichtig ignorirt, um die zweite (A II, 227 ff., B, 516) schärfen zu können. Er beruhigt sich bei der Erklärung von Paulus, dass die „Winterfeige" (späte Kermuse) im Spätherbst Knöpfe anseze, die erst im Frühjahr reifen, und so meint er (II, 131) „um die Osterzeit konnte die dritte „Frucht des Feigenbaums (soll wohl heissen: Frucht des dritten Fei-„genbaums!) hie und da auf einem Baum angetroffen werden." — Aber Paulus hat jene Notiz einzig aus der Stelle *Plin.* 16, 27 [2]), von welcher es jedenfalls zweifelhaft bleibt, ob sie auch in Betreff von Palästina Geltung habe. Der Reisende *Shaw* (p. 269) berichtet uns speciell von Palästina vielmehr nur dies, dass die späte Kermuse im Herbste nach der Entblätterung des Baumes reife, und *bei gelindem Wetter zuweilen* bis in's Frühjahr hängen bleibe. (Und auch dies fand offenbar nur dann statt, wenn man sie nicht vom Baume aberntete, welches jedoch bei der Kermuse in der Regel geschehen muss, und nur bei der Boccore, die von selbst abfällt, vgl. *Nah.* 3, 12, unterlassen werden konnte.) — Schon hienach konnte Jesus nicht mit solcher Bestimmtheit erwarten, er werde um die Osterzeit, wo in Palästina der Frühling fast zu Ende geht, zufällig noch ein paar hängen gebliebene Spätkermusen (noch dazu auf einem vogelfrei am Wege stehenden Baum) antreffen. Und dies erhellet vollends daraus, dass nach Mk. v. 13 der *Blattreichthum* des Baumes Jesum auf den Gedanken bringt, der Baum müsse Früchte haben. Dies passt auf die Spätkermuse gar nicht, deren Früchte gerade in der Zeit der Entblätterung reifen. Dass an die erst im August reifende *Frühkermuse* noch weniger zu denken sei, ist klar. Ja selbst an die *Boccore*, die schon im Juni reift, wird man im März oder April nicht denken können.

Hienach fällt nun die *zweite* Schwierigkeit, nämlich wie Mk. sagen könne: *οὐ γὰρ ἦν καιρὸς συκῶν*, zum guten Theile hinweg; wenigstens sehen wir bereits so viel, dass diese Bemerkung *völlig richtig* war. Ob auch *zweckmässig*, ist eine andere Frage, und fällt zusammen mit der

2) Seri fructus per hiemem in arbore manent, et aestate inter novas frondes et folia maturescunt.

Untersuchung, *wie denn Jesus sich habe nach Feigen umsehen können zu einer Zeit, wo es nach dem Laufe der Natur keine geben konnte.*

Hier dürfen wir nun die Worte bei Mk. *καὶ ἰδὼν συκῆν ἀπὸ μακρόθεν ἔχουσαν φύλλα* und die auch bei Mt. nicht fehlende Erwähnung der *φύλλα*, die der Baum hatte, nicht übersehen. Bekanntlich sezt der Feigenbaum zuerst Knöpfe (*involucra* der Blüthen und Samen) an, und treibt darnach erst Blätter. Sind nun die Blätter zu einer gewissen Grösse und Menge gelangt, so darf man hoffen, wenigstens einige reife Feigen zu finden. Sollte aber der Baum Blätter haben, und dennoch *gar keine* Feigen (weder reife noch unreife) so ist dies ein Zeichen, dass er ein schlechter, unfruchtbarer Baum ist, der *gar kein Fruchtholz angesezt hat*, und an einem solchen Baum ist auch nicht zu erwarten, dass Feigen nachkommen.

Also nicht die *Jahreszeit*, sondern der für die Jahreszeit auffallende *Blattreichthum* jenes Baumes veranlasste Jesum, *nachzusehen*, *ob* der Baum Früchte angesezt und ob er etwa auch — im richtigen Verhältnis zu der bereits vorhandenen Menge und Grösse der Blätter — schon *reife* Früchte habe. Also nicht in der irrigen *positiven Erwartung*, hier reife Feigen zu finden, tritt der Herr hinzu; sondern lediglich, um zu *sehen*, *ob* mit dem abnormen Blättertrieb ein analoger Fruchttrieb Hand in Hand gehe. Nun fand er aber nicht nur keine reifen Früchte, sondern überhaupt keine Ansäze (Mk. *οὐδὲν εἰ μὴ φύλλα*, Mk. *οὐδὲν εἰ μὴ φύλλα μόνον*). — War also auch das nicht abnorm, dass in der damaligen *Jahreszeit* noch keine *reifen* Feigen sich fanden[3]); so war doch jedenfalls dies eine Abnormität, dass der Baum *so viele Blätter getrieben hatte, ohne einen einzigen Fruchtansaz.*

Dieser Baum nun erschien Jesu als ein bedeutungsvolles Bild des falschen Israel. Auch bei Israel war nicht die Zeit, *Früchte* zu erwarten; aber das, was man erwarten konnte, war, dass mit den Früchten auch der *Schein der Fruchtbarkeit* fehlen würde. Wie der Feigenbaum in normalem Zustande zu einer Zeit, wo er noch keine Früchte hatte, auch keine Blätter haben sollte, so sollte das Volk, das noch nicht ge-

3) Wir sehen nun, weshalb Mk. die Worte *οὐ γὰρ κλ.* nachbringt. So gedankenlos, wie ihn Str. macht, *kann* er nicht gewesen sein, dass er dasjenige, was er v. 14 als *Veranlassung einer Verfluchung* nennt, v. 13 als *natürlich und in der Ordnung* sollte dargestellt haben. Er müsste, was er *nachher* (v. 14) schreiben wollte, *vorher* (v. 13) schon wieder vergessen, und dann *dennoch* geschrieben haben!! — Vielmehr schreibt Mk. an Leser (in Italien oder sonst wo, jedenfalls in Ländern, wo Feigen wuchsen) die da *wussten*, dass man an Ostern auf reife Feigen nicht rechnen durfte. Von ihnen erwartet er den Einwurf: „Aber wie? entwickeln „sich denn in Palästina die Feigen so früh, dass man an Ostern beblätterte Bäume antrifft, und auf Früchte rechnen darf.“ Ihnen gibt er die Notiz: „Es war damals auch gar nicht die Zeit der Feigen“ — hiemit hat er aber denen, die das Wachsthum der Feigen kennen, schon implicite gesagt: „der Blätterreichthum selbst, den ich v. 13 genannt, war also etwas abnormes.“

heiligt war, auch nicht sich heilig stellen, sondern Busse thun. Statt dessen glich es jenem *abnormen* Feigenbaume, der zu einer Zeit, wo man es gar nicht verlangen konnte, von weitem schon den *Schein* der höchsten Fruchtbarkeit und Entwicklung darbot, bei näherer Besichtigung aber sich voll bittrer Blätter und ohne allen edlen Trieb, ohne Tragholz zeigte [4]).

Jesus weissagte hier in einer *symbolischen Handlung*, die überdies zu der, ein Jahr zuvor in dem *Gleichnis* vom unfruchtbaren Feigenbaum (Luk. 13, 6 ff s. §. 79) ausgesprochenen *Drohung* in der innigsten Beziehung stand. Er sprach über jenen Baum den Fluch, und liess den Baum im Laufe dieses Tages verdorren. Damit drückte er aus, dass nunmehr jenes, von ihm selbst erbetene, lezte Jahr der Gnade herum sei, und das Luk. 13, 9 gedrohte Gericht: *εἰ δὲ μήγε, εἰς τὸ μέλλον ἐκκόψεις αὐτήν*, nun eintrete. Wer nun noch weiter fragen kann, *welchen Zweck* dies Wunder gehabt habe, der ist blind. Hienach ist kaum nöthig, auf die Einwürfe von Strauss A (p. 225 ff.) näher einzugehn. — Weil Jesus verbiete, eine Stadt voll unwissender Samariter durch Feuer zu vertilgen, und ihnen allen Weg zur Busse abzuschneiden, *darum* soll er kein „Strafwunder" haben thun dürfen! (p. 225.) — Hier scheint Str. eine Möglichkeit der Besserung in dem Feigenbaume anzunehmen, und zu verlangen, Jesus habe dem Baum eine Predigt halten sollen. Gleich darauf findet er aber das „Strafwunder", gerade deshalb „unmoralisch", weil der Baum *keiner* Besserung fähig gewesen. — Sodann konjekturirt er, Jesus habe vor lauter Zorn, keine Feigen zu finden, „sich gegen den leblosen Gegenstand so ereifert", „das werde mit Recht als Mangel an Bildung ausgelegt, ja „für roh und unwürdig angesehen." Allein die Konjektur, Jesus habe vor „Erbosung", seinen Hunger nicht stillen zu können, den Baum verflucht, ist an sich so roh, unwürdig, ja gemein und lästerlich, dass sie selbst aus Wahnwiz entsprungen scheint. — Sodann tritt der Advokat der Gergesener wieder auf, und nimmt sich (p. 226) des Eigenthümers an, der seinen Feigenbaum verloren. Der der Welt das ewige Leben gab, wird wohl das Recht gehabt haben, einen am Weg den Wanderern preissgegebenen Feigenbaum, *der überdies gar kein Tragholz hatte*, der Welt rauben zu können

Gegen unsere „symbolische Erklärung" weiss er nichts zu sagen, als dass „Jesus sich alsdann darüber hatte erklären müssen." Das hatte der Herr aber eben zuvor schon (Luk. 13) und hat es nachher (Mt. 24, 32) gethan. Zuvor schon war den Jüngern die Vergleichung des ungläubigen Israel mit einem „unfruchtbaren Baume, der abgehauen wird und verdorret" geläufig (Mt. 3, 10; 7, 19; Luk. 13, 6 ff.) [5]).

4) Dieser zuerst von mir (Aufl. 1, 1842. §. 100) gegebenen Erklärung sind seitdem Meyer, Wichelhaus, Steinmeyer und Klostermann beigetreten.

5) Str. führt selbst A p. 235 diese Stellen an; anstatt aber daraus zu schliessen, dass also eine *augenblickliche* Erklärung jener That nicht nöthig war, meint er vielmehr nach seiner Art, die Verfluchung des Feigen-

Jezt sprach Jesus thatsächlich den Fluch aus; eine Erläuterung gab er für den Augenblick nicht, reizte dadurch aber die Aufmerksamkeit der Jünger nur um so mehr, und bereitete sie vor zum Verständnis dessen, was er über das Gericht (Mt. 24) weiter zu sagen beabsichtigte.

3). Bei der Tempelreinigung entstehen die beiden Fragen *ob eine Wiederholung* möglich, und *warum die* Syn. *und* Joh., *jeder nur die eine Tempelreinigung berichten.* Die Bejahung der ersteren Frage (mit *Chrysost. Calvin*, *Grotius*, *Lampe*, *Paulus*, *Kuinoel*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Kern* u. a.) hat auch nicht die mindeste Schwierigkeit. Sieht man beide Fakta in der Lücke-De Wette'schen Synopsis nebeneinandergedruckt, fasst man sie also *abstrakt* aus dem übrigen Leben des Herrn heraus, und sieht ab von allem dazwischenliegenden, so kann man sich freilich eines Staunens, wie Jesus zweimal so ganz dasselbe sollte gethan haben, nicht erwehren. Betrachtet man aber beide Handlungen, wie sie lebendig am Anfang und Ende des öffentlichen Wirkens Jesu stehen, so sieht man nicht ein, welche Schwierigkeit, sei es, in jeder Tempelreinigung für sich, sei es, in ihrer Wiederholung, liegen sollte. Dass der eben erst auftretende Prophet, den Priestern noch unbekannt, jene That (eine sogenannte „Zelotenthat") sich erlauben konnte, ist anerkannt. Sie erschien als keineswegs unrecht, vielmehr war sie gewiss im Sinn aller Besseren, und so sehen wir, wie Jesu keine ernstlichen Vorwürfe gemacht werden [6]). Seit jener Zeit scheint der Unfug wirklich unterblieben zu sein; wenigstens dürfen wir das kühnlich daraus folgern, dass Jesus bei keinem Festaufenthalt in Jerusalem sich zu erneuter Reinigung veranlasst findet. Bei dem letzten Osterfest aber sind die Käufer wieder da. Wie wenn die Priester Jesu zum Troz, und *um ihn zu neuer Austreibung zu reizen*, den Skandal absichtlich wieder eingeführt hätten? Jedenfalls bleibt es stehen: hat Jesus jezt am Ende seiner Laufbahn den Unfug wieder vorgefunden, so konnte er ihn ebensowenig gutheissen, als früher; auf die Gefahr hin, den nun bereits vorhandenen Hass der Feinde auf's höchste zu steigern, musste er, was er einst gethan, wiederholen. — Dass er die alte That mit geschärfter Strafrede wiederholt habe, davon finden wir in Mt. 21, 13 und par. (vgl. mit Joh. 2, 16) eine unbefangene und um so sichrere Spur.

An sich war die Wiederholbarkeit also möglich, Aber warum erzählen nicht *alle* Evsten *beide* Fakta? — Weshalb die *Syn.* die erste Tempelreinigung nicht erzählen, ist sehr klar. Sie fangen ja ihre Geschichte erst mit dem Aufenthalte Jesu in Kapernaum an. Daraus aber

baumes sei eine aus jenen Parabeln entstandene Mythe. *Strauss B* p. 513 — nicht gewillt, eine Gelegenheit zu einer rohen Frivolität ungenüzt vorübergehen zu lassen — sagt, das Gleichnis habe sich zur Wundergeschichte entwickelt, wie die Kaulquappe zum Frosch.

6) Um so grundloser ist, wenn Str. A I, 730 meint: „bei seinem besonnenen „Takte werde Jesus schwerlich so früh einen so gewaltsamen Akt aus-„geübt haben."

dass sie die erste Tempelreinigung nicht erzählten, ist es nun wiederum zu erklären, weshalb sie eine boshafte und absichtliche Veranstaltung *neuer* Tempelverunreinigung durch die Priester, falls eine solche wirklich (wie wir annahmen) stattgefunden haben sollte, nicht als solche (als „zweite") berichten konnten. — *Joh.*, der Jesu Geschichte vom ersten Osterfest an verfolgt, erzählt die erste Tempelreinigung. Ebendeshalb findet er es nicht noth, auch die zweite zu berichten. Zwar war sie mit ein Moment der Steigerung der *σκοτία*. Doch war sie immer nur *äussere Provocation;* sie diente nicht, wie Lazari Erwekung, den inneren Charakter des Hasses gegen Jesum zu erklären. Deshalb übergieng sie *Joh.*, der die *innere* Steigerung der *feindseligen Gesinnung* durch Jesu ganzes Leben hindurch verfolgt hatte, dem aber nun, wo er einmal beim Mordplan, dem Resultate jener Gesinnung, angelangt war, alles daran lag, die lezten Reden des Herrn, das lezte herrliche, wundersame Leuchten des Lichtes in der Finsternis, zu beschreiben. — Durchweg finden wir, dass *Joh.* nur die *inneren* Momente des Kampfes (die Steigerung der licht-liebenden oder lichthassenden *Gesinnung*) angibt. All jene *äusseren Anhäckelungen*, wie z. B. *Mt.* (22, 15 ff.) sie berichtet, übergeht er [7]).

Nun hat man aber gegen unsere Ansicht und für die Identität der joh. Tempelreinigung mit der synoptischen sich darauf berufen, dass das bei der joh. Tempelreinigung gesprochene Wort Joh. 2, 19: *Brechet diesen Tempel ab* u. s. w. gerade in dem Process Jesu Mt. 26, 61; Mk. 14, 53 wieder vorkomme, und Jesu zum Verbrechen gemacht werde. Man könnte sagen: Die Syn. wussten, dass dies bei der Tempelreinigung gesprochene Wort in dem Process eine Rolle spielte, und seien dadurch auf den Irrthum gekommen, die Tempelreinigung selber, bei welcher dies Wort gesprochen worden, an den Schluss des Lebens Jesu, in die Nähe des Processes, zu verlegen. Allein diese Hypothese trägt ihre Widerlegung in sich selbst. Denn *gerade die Syn.* erzählen, wo sie die Tempelreinigung berichten, von diesem Wort Jesu *nichts*, und wo sie dies Wort beim Verhör Jesu erwähnen, sagen sie *nichts* davon, dass es bei Gelegenheit der Tempelreinigung gesprochen sei. Man könnte anderseits sagen, der Irrthum sei auf

7) Cap. 12, 37—50 gibt er noch einmal eine Uebersicht über den Eingang, den Jesus gefunden, und gibt als Grundgesinnung der *σκοτία* das selbstsüchtige Trachten nach der eigenen *δόξα* an, stellt dagegen Jesum dar als den, der nie das Seine, sondern stets die Ehre des Vaters gesucht habe. Er macht dies klar an einer, bei irgend einer bestimmten Veranlassung gesprochenen Rede des Herrn. — Dass diese nicht frei von Joh. zusammengetragen, sondern bei einem bestimmten Anlass gesprochen sei, sieht Str. A (I, 683) ganz richtig, erkennt auch an, dass jener Anlass nicht unmittelbar nach Joh. 12, 20—36 stattgefunden haben kann (so dass Jesus wieder umgewendet wäre) sondern vielmehr *nicht angegeben wird.* Das einzige, was ihn choquirt, sind die „vielen Reminiscenzen" aus andern joh. Reden. Darüber s. unten *Theil II.*

Seiten Johannis; *weil* das Wort Joh. 2, 19 beim Verhör Jesu wieder vorkomme, so müsse dasselbe von Jesu *kurz vorher* gesprochen worden sein, und mit ihm gehöre also auch die ganze Tempelreinigung an den Schluss des Lebens Jesu. Allein diese Ansicht widerlegt sich ebenso selbst. Hätte Jesus bei der, in der Leidenswoche vorgenommenen Tempelreinigung diesen Ausspruch gethan, so würde dies sicherlich den Syn. nicht unbekannt geblieben sein, und sie würden diesen Ausspruch dort um so mehr berichtet haben, als sie beim Verhör Jesu desselben Erwähnung thun. Aber gerade die Art, wie hier dieser Ausspruch zur Sprache gebracht wird, zeigt uns, dass derselbe nicht vier Tage zuvor sondern lange, lange Zeit zuvor von Jesu gethan war. Denn nicht sofort wird derselbe als Anklagepunkt gegen Jesum gedreht, sondern erst nachdem alle prämeditirten Anklagepunkte sich als unbeweisbar herausgestellt haben (Mt. 26, 60 f) finden sich ein paar Leute, die sich noch eines derartigen Ausspruchs Jesu — aber nicht mehr richtig — erinnern. Ein deutliches Zeichen, dass der Herr diesen Ausspruch vor langer Zeit gethan hatte. Damit stimmt dann, dass Matthäus, welcher erst im Jahr 31 aer. Dion. mit Jesu in Berührung kam, also bei der ersten Tempelreinigung i. J. 30 nicht Zeuge gewesen war, sowie Mk., der gar nicht zu den Zwölfen gehörte, und über jene erste Tempelreinigung aus Petri Munde nie etwas gehört zu haben scheint, offenbar *gar nicht wussten*, wann und bei welchem Anlass Jesus einen derartigen Ausspruch gethan habe. – So verwandelt sich also bei näherer und gründlicherer Betrachtung die Art, wie jener Ausspruch bei Joh. und wie derselbe bei den Syn. erwähnt wird, gerade in einen Beweis für die *Zweimaligkeit* der Tempelreinigung.

Beachtenswerth ist schliesslich noch die grössere Strenge, mit welcher der Herr bei dieser zweiten Tempelreinigung verfuhr. Er gab (Mk. v. 16) nicht einmal zu, dass irgend welches Geräthe (zu gewöhnlichem Lebensbedarf) von den Leuten durch die Tempelvorhöfe mitgeschleppt wurde. Und statt des milden Wortes Joh. 2: „Macht das Haus meines Vaters nicht zu einem *Haus des Handels*“, sagt er hier „Es steht geschrieben, mein Haus soll ein Haus des Gebetes heissen *für alle Völker*“ (Anspielung auf den Heidenvorhof, in dem die Entweihung stattfand) „ihr aber habt eine *Räuberhöhle* daraus gemacht.“ Endlich, während Jesu das erste Mal als ein noch unbekannter sofort befragt wird, wodurch er sein Recht zu einer solchen Handlung bekunde, so wird jezt, wo er sich längst öffentlich für den Messias erklärt hat, eine solche Frage begreiflicherweise nicht mehr an ihn gerichtet, sondern es reift nur im stillen der Mordplan der Feinde Mk. 11, 18; Luk. 19, 47 f. Erst am folgenden Tag (Mt. 21, 23 u. par.) sind seine Feinde mit sich eins geworden, eine — übrigens allgemeiner gehaltene — Frage nach seiner Vollmacht überhaupt an ihn zu richten.

§. 98.

Jesu Verantwortung über seine Vollmacht. Gleichnisse.

(Mt. 21, 23—22, 14. Mk. 11, 27—12, 12 Luk. 20, 1—19.)

Als Jesus am Dinstag im Tempel lehrte, traten nun förmlich die Hohenpriester und Aeltesten zu ihm, ihn zu befragen, von welcherlei Art seine Vollmacht sei (ob göttlicher oder höllischer Art) und wer sie ihm gegeben habe (ob ein höheres Wesen oder ein Mensch.) In Form einer Gegenfrage [1]) berief er sich auf das Zeugnis Joh. des Täufers. Indem er nämlich fragte, ob dessen Taufe von Gott gewesen oder nicht, stellte er ihnen das Dilemma, entweder auch ihn, von dem Joh. gezeugt, anzuerkennen, oder Joh. gegen das einmüthige Bewusstsein des Volkes zu verwerfen. Diese Gegenfrage blieb unbeantwortet. Jesus aber knüpfte an die Erwähnung Johannis das Gleichnis von zwei Söhnen, indem er die Zöllner und Huren, die auf Johannis Predigt hin Busse thaten, mit einem widerspenstigen Sohne, der sich nacher zum bessern besinne, die Priester und Aeltesten dagegen mit einem Sohne verglich, der zu *Worten* des Gehorsams sogleich bereit sei, sie aber nicht *ausführe*. — Alsdann strafte er offen ihre Bosheit durch das Gleichnis von den rebellischen Weingärtnern, welche alle vom Herrn des Weinbergs abgesandten Boten und zulezt auch den eigenen Sohn desselben tödteten. Und da sie das Gleichnis nicht verstanden, nannte er sich gerade heraus den von den Bauleuten verworfenen Eckstein (Ps. 118, 22), und kündigte ihnen an, das Reich würde von ihnen genommen werden. — Da hätten sie ihn gern sogleich ergriffen, aber sie fürchteten das Volk. — Jesus aber redete weiter zu ihnen, und sprach das Gleichnis von den zur Hochzeit des Königssohnes geladenen, welche, antatt über solche Freundlichkeit und Gnade sich zu freuen, vielmehr entweder nicht kamen, oder gar in *blinder Bosheit* die königlichen Boten tödteten, worauf der König laden liess, wer eben auf der Strasse zu finden war, nur mit der stillschweigenden Bedingung, dass sie in anständigem Festgewand erschienen. Der Gast, welcher in schlechtem Alltagskleide sich eindrängen wollte, wurde eben so gut be-

[1]) Schkl. (233) meint, Jesus habe der Frage „ausweichen wollen, um den Feinden keine Beweismittel gegen ihn in die Hand zu liefern“!!

straft, als jene, die gar nicht erschienen, durch ihre Thorheit bestraft waren.

1). Diese Vorfälle und Gleichnisse haben keine weitere Schwierigkeit. Ein dem leztgenannten Gleichnis ähnliches hatte Jesus schon bei dem Luk. 14 berichteten Pharisäermahl (vgl. §. 81) gesprochen. Aber dort war von einem einfachen Mahle, nicht von einer königl. Hochzeit die Rede; dort geschah den Einladenden kein Leid, sondern die Einladung wurde nur eben nicht angenommen; dort wurden nicht „alle, die auf dem Wege waren, Gute und Böse“ als Ersaz für die Nichtkommenwollenden geladen, sondern der Gegensaz war vielmehr der zwischen Reichen und Bettlern. So ist schon äusserlich betrachtet unser Gleichnis eine *wesentliche Umbildung* des Luk. 14 erzählten. Der innere Unterschied ist aber noch eklatanter. Dort geht Jesus aus von dem *moralischen* Saze, dass man nicht *geben* müsse, um *wieder zu empfangen*, sondern aus freier Liebe. Nachdem er diesen Saz in einem kurzen Bilde (Luk. 14, 11 ff.) ausgesprochen, gibt ihm eine dazwischen geworfene Erinnerung eines Gastes an das „ewige Leben“ Veranlassung zu zeigen, wie es bei *Gott* eben so sei, wie auch er aus *freier Gnade* beselige, und deshalb auch nur die, die sich als Bettler und bedürftig fühlten, geschickt und geneigt wären, Gottes Gnade anzunehmen. — Hier dagegen war jener Ausgangspunkt von der *Moral* nicht gegeben. Der Grundgedanke ist hier, nicht bloss die *Ungeneigtheit* der *Selbstgerechten*, sondern die *blinde Bosheit* der *verstockten Feinde Christi* zu schildern, und alsdann erst (bei dem Zug von dem „hochzeitlichen Kleide“) zu zeigen, wie auch für die, die nicht in *blinder Wuth* alles Göttliche *hassten*, sondern gerne zu Gott kommen wollten, es noch eine wichtige Frage sei, ob sie in anständigem, reinem festlichen Gewande (der Heiligung) oder in beflecktem Kleide erscheinen [2]).

2). Auch hier haben wir wieder ein Beispiel, wie wenig es dem Luk. um Akoluthie zu thun ist. Er sagt v. 2 *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἐκείνων*, während Mt. und Mk. den Tag genau bestimmen.

3). In dem Gleichnis von den zwei Söhnen ist v. 31 mit ℵCL und 12 Uncialen zu lesen: *λέγουσιν· ὁ πρῶτος*. B liest *ὁ ὕςερος*, D *ἔσχατος*, wo aber demgemäss auch im v. 29 f. das Benehmen der Söhne umgestellt, d. h. der wortfertige thatsächlich aber ungehorsame Sohn vorangestellt ist. Gegen die Statthaftigkeit der Lesart ℵ hat man eingewendet, dass, wenn der eine Sohn schon hingegangen sei, des Va-

2) Die gewöhnliche Erklärung, als habe der Mensch das *vom König ihm zum Geschenk gebotene* Festkleid (der justificatio) *verschmäht*, hat gar keinen Anhaltspunkt. Die Sitte, den Gästen Kleider zu schenken, ist *jezt* im Orient verbreitet, lässt sich aber für jene Zeit nicht erweisen, ist auch im Gleichnis durch nichts angedeutet. Es ist einfach davon die Rede, dass einer der Gäste so unanständig war, in saloppem Alltagskleide bei der königlichen Tafel zu erscheinen.

ters Willen zu vollziehen, der Vater nicht mehr nöthig habe, dem andern Sohn den gleichen Auftrag zu geben. Aber ganz abgesehen davon, dass der Vater ja ganz wohl *zwei* Arbeiter in seinem Weinberge brauchen kann, so hat man bei jenem Einwurf ganz übersehen, dass jener bessere Sohn ja keineswegs sogleich bereit ist, sondern die Weisung des Vaters zuerst zurückweist, und erst später sich zum Gehorsam entschliesst. Gerade in diesem Falle hatte also der Vater allen Anlass, dem andern Sohn den gleichen Befehl zu ertheilen.

4). Ps. 118 ist ohne Zweifel ein nachexilischer, entweder bei der Einweihung des Tempels unter Esra gedichtet (wozu aber V. 18 und 22 nicht recht passen will) oder wahrscheinlicher in der makkab. Zeit, als das Volk aus grosser Gefahr des Untergangs (V. 5), in welche es durch den Treubruch des Demetrius gebracht war (V. 8 f. vgl. mit 1 Makk. 10, 3 und 40), durch den Sieg des Jonathan über Demetrius (1 Makk. 11, 70 ff.) errettet worden. Auf Jonathan passt auch V. 22 des Psalms, vgl. 1 Makk. 10, 60 f. Es handelt sich hier also nicht um die Erfüllung einer direkten Weissagung, sondern was mit und durch Jonathan geschah, war ein *Typus* auf Christum. Auch von den *Juden* zu Jesu Zeit wurde Ps. 118 typisch auf den Messias bezogen. Vgl. auch Apsche 4, 11; Eph. 2, 20; 1 Petr. 2, 6.

§. 99.

Verfängliche Fragen.

(Mt. 22, 15—46. Mk. 12, 13—37. Luk. 20, 20—44.)

Jezt galt es, alles aufzubieten, um Jesu gefährliches Ansehen auf jede Weise zu erschüttern, und ihm, von welcher Seite es irgend möglich war, beizukommen. Zunächst verbanden sich etliche der Pharisäer mit etlichen von der herodianisch - römischen Partei, und legten Jesu die Frage vor, *ob es* (vor Gott und nach göttlichem Gesez) *Recht sei, dem römischen Imperator Steuern zu entrichten.* In der That war es göttliches Gesez, dass Israel als theokratisches Volk nur Jehovah für seinen König anerkennen durfte; jede Dienstbarkeit war nur in Folge besonderen göttlichen Strafgerichtes eingetreten, und stets, besonders aber seit der makkab. Zeit galt es als theokratische Tugend und als Bethätigung des Glaubens und als durchaus Gott wohlgefällig, das Joch der Heiden abzuschütteln. Hienach würde Jesus, hätte er den Census gutgeheissen, geradezu gegen alle theokratischen Begriffe verstossen haben, und die Pharisäer hätten dann dem Volke sagen können: „Das ist ein saubrer Messias, der, statt Israel zu befreien, den röm. Census noch ausdrücklich für recht erklärt.“ Misbilligte er ihn aber, so waren die Herodianer zugegen, die ihn darauf hin gerichtlich anklagen konnten. Sie nahen ihm mit einer

captatio benevol., um ihn dadurch zu einer freimüthigen Aeusserung zu ermuntern, und berufen sich auf Deut. 17, 15, wo freilich nur verboten wird, freiwillig einen Fremdling zum König über Israel zu wählen. Das Dogma nun, dass der röm. Census wider die Rechte der Theokratie verstosse, war ungefährlich, solange der dasselbe vertretende faktisch den Census entrichtete. Hätte aber *Jesus*, der sich für den *Messias* erklärte, dies Dogma ausgesprochen, so wäre dies als eine *Aufforderung* an seine Anhänger erschienen, den Census nicht mehr zu entrichten. — Was that Jesus? Er hob jenen Punkt heraus, dass alle Dienstbarkeit *göttliche Strafe* sei[1]). Er liess sich die Censusmünze zeigen, und wies auf das Bild des Kaisers,; d. i. darauf, dass *faktisch* das Volk unter Botmässigkeit des Kaisers gekommen sei. Dann sprach er: *Gebet* dem Kaiser, was bereits faktisch[2]) *sein* ist, und gebet *Gotte*, was *Gottes* ist (d.h. eben die Busse, die er durch Zulassung der Fremdherrschaft wecken will, und durch deren Stattfinden allein Israel wieder das theokr. Recht auf politische Selbständigkeit erlangt). Da wunderten sie sich, und liessen Jesum gehen. — Auch die Sadducäer versuchten sich nun an ihm mit einer Frage, womit sie ihn rathlos, ja wohl zum Gespötte zu machen hofften. Sie, die an keine Auferstehung glaubten, fragten ihn, wie es in der Auferstehung mit einem Weibe sein werde, das hienieden nach einander sieben Männer gehabt? welchem derselben sie angehören würde? (Aehnliche Fragen wurden von der *pharis.* Partei wirklich ventilirt, vgl. den Tract. Sohar ad Genes.) — Diese Frage vernichtete Jesus, indem er das Zerrbild von Auferstehung, welches derselben zur Voraussezung und Unterlage diente, zerriss. Nicht zur Wiederholung dieses Lebens würden wir auferstehen, sondern zu einem Leben anderer Art, wo alles fleischlich-sexuelle Verhältnis hinwegfalle und mit ihm auch die Sterblichkeit (Luk. v. 36). Die Auferstandenen sind „Söhne der Auferstehung", und „Söhne Gottes", so-

1) De Wette meint, Jesus wolle nur sagen, „dass das Steuer- und Münzwesen mit dem göttlichen Rechte nichts gemein habe." — Das konnte Jesus, *der das a. T. als Gottes Offenbarung anerkannte*, nicht ohne weiteres sagen. Auch liegt jener Gedanke in Jesu Worten auf keine Weise ausgedrückt. Das Hinzeigen darauf, dass die im Lande kursirenden Münzen *kaiserlichen Gepräges* waren, konnte doch nichts anderes wollen, als auf die *faktische*, mithin von Gott selbst zugelassene Fremdherrschaft zu weisen.

2) *Τὰ τοῦ Καίσαρος*, hiemit ist zunächst die *Münze*, und dann alles, was wie diese ein faktischer Beleg der kaiserlichen Macht ist, gemeint.

fern ihr verklärtes Leibesleben nicht durch geschlechtliche Zeugung, sondern durch den Gottesakt der Auferweckung entstanden ist. Ihre Leugnung der Auferstehung aber nannte er schriftwidrig; denn gesezt, Abraham, Isaak und Jakob wären wie Vieh dahin gegangen, um ewig nicht mehr zu sein — wie könne sich dann Gott Jahrhunderte nach ihrem Tode noch *ihren* Gott nennen. Das sei nur denkbar, wenn sie „Gotte lebten“[3]).

Als nun die Pharisäer sahen, wie den Sadducäern ihr Versuch misglückt war, traten sie eiligst herzu, um noch vor den Augen Jener Jesu eine Frage vorzulegen, die er gewiss nicht lösen sollte, und so ihre Ueberlegenheit vor den Sadducäern, die ihn nicht zu besie-

3) Str. A (I, 646) findet diese Argumentation „ganz im Geist und Ton damaliger rabbinischer Dialektik.“ In jener Benennung Gottes sei keine Andeutung eines „fortdauernden individuellen Verhältnisses Jehovah's zu jenen Männern“ enthalten, sondern nur der Gedanke, dass „Jeh., wie er der Schuzgott dieser Männer gewesen sei, so fort und fort auch für ihre Nachkommen es sein werde.“ — Und doch wird Gott (Ex. 32, 13. Deut. 9, 27) aufgefordert, jenen Männern das ihnen gegebene Versprechen zu halten. Und doch ist von einem Versammeltwerden zu den Vätern die Rede; ein blosses Hier- und da zerstreut *begraben werden* konnte aber doch nicht „Sammeln“ genannt werden. — Der Name drückt immer das *bleibende Wesen* dessen aus, der ihn trägt. Niemand, am wenigsten Gott, wird sich also nach *absolut vergangenen* Dingen nennen, sondern nur nach solchem, was eine *bleibende und wesentliche Beziehung* zu ihm hat. -- Strauss B (S. 260) hat den alten Einwurf neu aufgewärmt, aber recht unglücklich. „Wer den Enkeln eines verstorbenen Freundes Gutes thut, und dabei erklärt, er thue dies als Freund ihres Grossvaters, der sagt damit über das dermalige Fortleben des Lezteren nicht das mindeste aus“, sondern nur über „das ehemalige *und in seinem Gemüth noch immer fortlebende und fortwirkende Freundschaftsverhältnis*.“ Wohl; und weil nun bei Gott der Gegensaz zwischen bloss subjektivem Gemüth (sammt subjektiver Phantasie) einerseits und objektivem Anschauen des Wirklich-seienden keine Stelle hat, und weil Gott sich auch nicht „den *Freund* ihres Grossvaters“, sondern „den *Gott* Abrahams“ nennt, so sagt er damit etwas aus über sein (um analog mit Str. zu reden) „ehemaliges und in ihm als dem Gott und Herrn der wirklichen Welt noch immer fortexistirendes und sich fort und fort bethätigendes Verhältnis *seiner als Gottes* zu *Abraham*, *Isaak und Jakob* als seinen *Bundesgliedern*. — Die ganze Wirkung des Str.'schen Gegenargumentes beruht also darauf, dass er statt des Begriffes „Gott“ den Begriff „Freund“ hereinescamotirt, und somit statt des metaphysisch-ewigen Verhältnisses Gottes zu einem Menschen, das historisch-zeitliche des Menschen zum

gen vermocht, an den Tag zu legen [4]). Einer unter ihnen, ein Gesezeskundiger, fragte, welches unter allen einzelnen Geboten das grösste sei. Die Pharisäer stritten unendlich viel darüber, welche unter je zwei Sazungen des Ceremonialgesezes die wichtigere sei, der in Collisionsfällen die andere nachstehen müsse. Und nun gar die Frage; welche unter den Hunderten von Sazungen die allerwichtigste sei! Eine solche Frage schien kaum zu lösen. Ihre Beantwortung sezte wenigstens sicherlich eine genauere Bekanntschaft mit dem Geseze voraus, als sie jener auf seine Belesenheit und Gelehrsamkeit stolze *νομικός* dem „ungebildeten Jesus" zutrauen mochte; ja mochte nun Jesus antworten, was er wollte, so gedachte er, der Wohlbeschlagene und Sattelfeste im mosaischen Recht, ihm leichtlich Einwürfe machen, ihn mit Gelehrsamkeit (gleich als aus dem *corpus juris*) überrumpeln, und so confundiren und öffentlich als Ungelehrten prostituiren zu können. Aber der, in welchem Gesez und Propheten erfüllt waren, betrachtete das Gesez Gottes nicht als ein Agglomerat, sondern verstand es als ein organisches Ganzes, worin das Sittengesez den Mittelpunkt und Lebensnerv bilde, und demgemäs nannte er dasjenige Gebot, das wirklich alle Gesezeserfüllung beschlossen enthielt, und insofern gewiss das grösste war, als es alle *ἐντολάς*, grosse und kleine, mit in sich befasste, das Gebot nämlich, Gott absolut und den Näch-

Menschen sezt. Die Pantheisten mag er mit solchen Finten täuschen; uns Christen täuscht er nicht. — Uebrigens hatte es seinen guten Grund, dass Christus sich nicht auf Stellen wie Jes. 26, 19; Ezech. 37, 3, sondern auf eine Stelle des Pentateuch berief. Dieser war ja die einzige, von den Sadducäern anerkannte Schrift, und der Herr wollte e concessis argumentiren. — Endlich ist auch noch zu beachten, dass *νεκρός* nicht die Bedeutung „der Verstorbenen" hat, sondern stets und überall den todten Leib, den Leichnam, bezeichnet. „Gott ist nicht ein Gott von Leichnamen," sagt der Herr; gäbe es keine Fortdauer nach dem Tode und keine Auferstehung, so wären Abraham, Isaak und Jakob nichts als drei verweste Leichen, und Gott hätte sich dann den Gott dreier Leichen genannt.

4) Nicht aber, wie De Wette meint, um „ihren Grimm darüber, dass er „einen Sieg über die Sadducäer davongetragen, auszulassen." Darüber werden sie nicht sehr grimmig gewesen sein. Vielmehr haben wir hier zwei gegeneinander neidische Parteien, die *beide* gegen Jesum kämpfen, deren *jede* aber wiederum sich freut, wenn nicht der anderen, sondern nur ihr selbst der Sieg gelingt. — Str. A (I, 650) sieht ein, dass De Wette's Annahme irrig ist, meint aber, hiemit sei der Evst geschlagen, welcher von einem solchen Streben der Phar., die Sadd. zu *rächen*, deutlich berichte.

sten wie sich selbst zu lieben. Solche Antwort überraschte den *νομικός*, und zwar nicht bloss seinen Verstand, sondern es schnitt noch etwas tiefer ein. „Brav, Lehrer“ rief er, „du hast wahr geant- „wortet. Ja, es ist nur ein Gott, und ihn sollen wir über alles lie- „ben, und den Nächsten zu lieben, ist besser denn alle Opfer.“ Da Jesus sah, wie der Mann aufrichtigen Sinnes über der Wahrheit der Sache die Sache seines Stolzes ganz vergass, sprach er: „du bist nicht ferne vom Reiche Gottes.“ Die Pharisäer aber, da sie diesen Ausgang des Gespräches sahen, zogen sich zurück, und fragten Jesum nicht weiter [5]).

Nun aber beschloss der Herr, seinerseits an die Pharisäer eine Frage zu richten. Er wandte sich an einen im Tempel beisammenstehenden Haufen derselben, und fragte, wie doch David, dessen *Sohn* der Messias sein solle, ihn seinen *Herrn* nennen könne. Diese Frage, wodurch sie Jesus auf die Gottheit des verheissenen Messias hinführte, vermochten sie nicht zu beantworten [6]).

5) *Mt.* berichtet bloss Jesu Antwort; ihm ist es nur darum zu thun: *Jesu Ueberlegenheit* zu zeigen. *Mk.* hat uns das specielle Ende des Vorfalles — ganz seiner malenden Weise getreu — berichtet. Darauf reducirt sich die „bedeutende Verschiedenheit“ (De W.) in beiden Berichten. Denn dass Mt. die Stelle *Deut.* 6, 5 von *ἀγαπήσεις*, Mk. von *ἄκουε* an citirt, wird wohl niemand *im Ernste* für eine unvereinbare Divergenz halten.

6) Die deutliche Beziehung von Ps. 110 auf 2 Sam. 7; 1 Chron. 17 ist unverkennbar. Nicht David, weissagt Nathan, soll dem Herrn, sondern der Herr will dem Samen Davids ein Haus bauen; der Same Davids soll im Sohnesverhältnis zu Gott stehen. Wenn Salomo 1 Kön. 8, 26 f. nach Erbauung *seines* Tempels bittet, *Gott* möge die dem David gegebne Verheissung erfüllen, *denn* sein steinerner Tempel sei noch keine wahre volle Erfüllung derselben, so zeigt sich bei Salomo schon eine sehr tiefe Einsicht in den Sinn jener nathanischen Weissagung. Dann darf es uns von vorneherein auch nicht wundern, *bei David selbst* eine zur bewussten Einsicht erwachende Ahnung zu finden, dass Nathan's Weissagung auf einen mit göttlicher Ehre bekleideten Nachkommen weise; (obwohl das *Wort* „Same“ collektivisch ist, konnte doch die von diesem Samen geweissagte *Sache* nicht in einer Vielheit von Individuen ihre Erfüllung finden, sondern als Träger ihrer schliesslichen Erfüllung musste nothwendig *Ein* Individuum gedacht werden). Und so spricht David 1 Chron. 17, 17 wirklich diese Einsicht aus: „du redetest über das Haus deines Knechtes „in Bezug auf etwas, was noch ferne ist (לְמֵרָחוֹק), und hast mich an- „geschaut gleich der Gestalt des Menschen, der bis hinauf zu Jehovah „Gott ist“ (ה art. statt אשר, מַעְלָה von מעל mit ה loc.). Ganz dem analog ist Ps. 110, 1 (und auch V. 4 weist auf die Weissagung Nathans

§. 100.

Grosse Strafpredigt. Groschen der Wittwe.

(Mt. 23, 1—39. Mk. 12, 38—44. Luk. 20, 45 — 21, 4.)

Nunmehr rief Jesus förmlich die Schaaren des versammelten Volkes herbei, und begann vor allem Volke recht eigentlich und aus-

zurück; der Beruf des Davidsamens, König und zugleich Tempelerbauer zu sein, war allerdings eine Vereinigung von Königthum und Gottesdienst, wie bei Melchisedek). — Alle andern Erklärungen von Ps. 110 sind und bleiben gezwungen. Es war schlechterdings unisraelitisch, dass ein Unterthan seinem Fürsten (oder gar der in die Seele eines Unterthanen sich versezende Fürst sich selber) einen Plaz auf dem Thron Gottes anwies. Unter dem Thron Gottes versteht das a. T. (z. B. Ps. 11, 4; 33, 14 u. a.) nichts andres als den Thron Gottes *im Himmel*, den Siz der Weltregierung. Dem von Nathan verheissenen Davidssamen konnte nach 1 Chron. 17, 12 und 14 („ich will ihn sezen in *mein* Königreich“) eine Theilnahme an der göttlichen Weltregierung zugeschrieben werden, und nach 1 Chron. 17, 17 *wurde* ihm eine solche zugeschrieben. Er war eine *ideale Gestalt*. Einem realen israelitischen Fürsten aber aus Schmeichelei das Ps. 110, 1 gesagte zuzuschreiben, war in Israel wohl nicht möglich, vgl. 2 Chron. 26, 16 ff. — Strauss B (S. 193) hält diese „Aeusserung Jesu über die Vorstellung vom Messias als Davidssohn“ für eine „fast ironische“. Er (oder der Evangelist Matthäus?) mache sich gleichsam lustig über die Voraussezung der Juden, dass der Messias von David abstammen müsse, und darin liege ein *Zugeständnis, dass der hist. Jesus nicht wirklich aus Davids Samen gewesen sei*. Es ist dies — gegenüber von Matth. 1, 1; 2, 6 eine wahrhaft köstliche Ansicht! — Auch Schenkel (246) wiederholt diesen Kohl. Jesus wolle nicht etwa darthun, dass der Messias laut der Weissagung, obwohl Davids Sohn, doch auch ein höherer, als David (vgl. 2 Sam. 7, 19; 1 Chron. 17, 17) sein solle, und dass er mithin keiner Blasphemie sich schuldig mache, wenn er sich ewige Gottessohnschaft und Gottheit zuschreibe; sondern: er wolle [*troz* 2 Sam. 7 !!!] beweisen, dass David den Messias „*nicht* aus der Zahl seiner Nachkommen erwartet habe“, und dass daher die Hoffnung auf einen von David abstammenden Messias eine eitle sei. Schkl hat hiebei nur vergessen, dass, wer angesichts der Stellen 2 Sam. 7; 2 Chron. 17; Micha 4—5; Amos 9, 11; Jes. 9, 7; 16, 5; 23, 5; Ez. 34, 33 eine solche Beweisführung versucht hätte, sich damit unfehlbar als Narren hingestellt und dem Gelächter preissgegeben haben würde. Ferner hat er vergessen, dass nicht etwa nur durch Mt. 1 f.; Luk. 1 f., sondern auch schon durch Röm. 1, 3 die davidische Abkunft Jesu bezeugt ist. Aber nicht der Herr, nur Dr. Schenkel ist's, der sich mit solcher Exegese lächerlich macht.

drücklich die Schriftgelehrten und Pharisäer in ihrer Blösse hinzustellen. Er warnte als treuer Hirte das Volk vor jenen, die den *Stuhl* Mosis zwar einnähmen, aber in antitheokratischem, antigöttlichem Geiste nicht die Ehre Gottes, sondern nur das Ihre suchten, und ihre Hirtenstellung auf scheusliche Art zu ihren selbstischen Zwecken misbrauchten, und das Volk, sich zu irdischem Vortheil, auf den Weg des Verderbens leiteten. Ueber sie, die das Himmelreich *verschlossen* hielten, sprach er jezt feierlich das *Wehe.* Sie nannte er übertünchte Gräber; sie schilderte er in's einzelnste hinein nach ihrer ganzen Art, warf ihnen alles heilige, unschuldig vergossene Blut der Propheten vor [1]), und jammerte über Jerusalem, das er habe sammeln wollen, wie ein Vogel seine Jungen sammle unter seine Flügel, und das nicht *gewollt* habe. Jerusalem, das seinen Heiland von sich stosse, werde nun durch Gottes Gericht wüste liegen [2]), bis dass es in sich gehe, und den Herrn wieder preisend anerkenne.

Jesus hatte sich dem *γαζοφυλάκιον* [3]) gegenüber niedergesezt,

1) Mt. gibt die Rede ausführlicher, als Mk. und Luk. Ob er die Verse 3, 13, 16 ff. und 35 des Zusammenhangs wegen hieher gestellt habe, oder ob diese Verse (was besonders in Betreff von v. 3, 13 und 35 sehr gut anzunehmen ist) mehr denn einmal gesprochen seien, lassen wir als höchst unwesentlich dahingestellt sein. Ueber v. 35 vgl. §. 80.

2) Es versteht sich ganz von selbst, dass mit *ὁ οἶκος ὑμῶν* v. 38 nicht die *einzelnen Häuser* einzelner v. 13 ff. angeredeter Pharisäer gemeint sein können, sondern nur die *Stätte des Volkes, die Stätte Jerusalems* im Ganzen. Somit sind alle Erklärungen falsch, welche in v. 39 eine Wiederkunft Christi *vor Ablauf eines Menschenalters* geweissagt finden. Subjekt von *ἴδητε* und *εἴπητε* sind ja offenbar nicht *Einzelne* der damals angeredeten, sondern das Volk als *Ganzes.*

3) De Wette z. d. St. meint, die Evsten müssten wohl eine Verwechslung begangen haben; denn *Jos.* (b. j. 5, 5, 2) rede wohl von *mehreren γαζοφυλακίοις*, welche (nach 6, 5, 2: *ἐν οἷς ἄπειρον μὲν χρημάτων πλῆθος ἄπειροι δὲ ἐσθῆτες καὶ ἄλλα κειμήλια συνελόντι δ' εἰπεῖν πᾶς ὁ Ἰουδαίων σεσώρευτο πλοῦτος, ἀνασκευασαμένων ἐκεῖ τοὺς οἴκους τῶν εὐπόρων*) nicht *Opferstöcke* sondern *Schazkammern*, ja *Schazhäuser* gewesen sein müssten. Die Evsten dagegen meinten offenbar *Opferstöcke* (wahrscheinlich jene שׁופרות, deren *tract. Schekalim* 6, 1, 5 Erwähnung geschehe). — Die Verwechslung ist aber nicht auf Seiten des Evsten. In den beiden angeführten Stellen redet ja *Jos.* ganz offenbar von solchen Schazkammern, die *während der Belagerung Jerusalems* im Tempel angelegt waren. Oder wie? sollten schon in Friedenszeiten die reichen Juden sich im Tempelvorhof haben Häuser aufrichten

und sah zu, wie die Leute Gaben hineinwarfen. Und eine Wittwe kam vorbei, und warf zwei *λεπτά* hinein. Da rief Jesus seine Jünger, und sagte: „Diese arme Wittwe hat mehr als alle anderen hin-„eingeworfen. Sie gaben alle von ihrem Ueberfluss; diese aber gab „aus ihrem Mangel („einem Zustand, in dem ihr Vermögen immer „hinter ihrem Bedürfnis zurückblieb" Klosterm.); gab alles, was „sie zum Leben hatte."

1). Ueber Mt. 23, 34 f. siehe oben §. 80.

§. 101.

Rede Christi von seiner Wiederkunft.

(Mt. 24—25. Mk. 13. Luk. 21, 5—38.)

Beim Ausgang aus dem Tempel machten Jesum seine Jünger aufmerksam auf dessen Pracht und Herrlichkeit; er aber sagte, es werde kein Stein auf dem andern bleiben, sondern alles zerstört werden. Diese Erklärung war den Jüngern, wie so vieles, was sie in der lezten Zeit gehört hatten, neu. Bekannt war ihnen und dem Volk aus dem a. T. erwiesenermassen a) die *Zukunft eines Messias*, welche sie nun in Jesu erfüllt wussten, b) das *lezte Gericht*, das die Israeliten (nach a. t. Stellen als ein vom Messias zu haltendes) in der messianischen Zeit erwarteten, das ihnen Jesus aber als ein noch zukünftiges, von ihm nach erlangter Herrlichkeit zu haltendes dargestellt hatte, jedoch ohne alle Angabe, wann dasselbe oder wann diese Herrlichkeit eintreten würde (Mt. 19, 28; Luk. 10, 14; 11, 31; Joh. 5, 29; 6, 39); und c) auch wohl aus Dan. 9, 13 und 26; 12, 1 (vgl. De Wette z. Mt. 24, 3) eine der lezten herrlichen Entwick-

lassen, um darin ihr Geld, ihre Kleider, ihr „ganzes Vermögen" aufzubewahren? — Sehen wir nun eine andere Stelle des *Jos.* an, nämlich *ant.* 19, 6, 1. Da heisst es von Agrippa: *τὴν δὲ χρυσῆν ἅλυσιν τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ ὑπὸ Γαΐου ἰσόςαθμον τῇ σιδηρᾷ, ᾗ τὰς ἡγεμονίδας χεῖρας ἐδέθη — — — τῶν ἱερῶν ἐντὸς ἀνεκρέμασε περιβόλων ὑπὲρ τὸ γαζοφυλάκιον.* Hier ist in den Zeiten *vor* dem Kriege von einem *γαζοφ.* im Singular die Rede, und zwar von einem *γαζοφ.*, *über* welchem man eine Kette aufhängen konnte, welches also nicht eine *Kammer*, sondern irgend ein *einzelner an der Wand stehender Gegenstand* gewesen sein muss.

lung vorangehende *Trübsal Jerusalems.* Nun hatte Jesus den Jüngern öfter seinen *Tod* vorausgesagt. Allerdings wird auch in der a. t. Prophetie nicht bloss ein Leiden des Messias vor seiner Herrlichkeit (Jes. 53 f.) geweissagt, sondern selbst ein *doppeltes Kommen* desselben unterschieden (Sach. 11 f.) [1]. Aber eben diese in Bildern gestellte Weissagung war bestimmt, erst nach ihrer Erfüllung begriffen zu werden. Wenigstens finden wir zur Zeit Christi bei dem Volk und den Jüngern keine Spuren von einer Erwartung eines doppelten Kommens des Messias [2]. *So war also Jesu Leidensverkündigung ein Moment, das alle ihre bisherigen eschat. Vorstellungen in Verwirrung brachte, und ihnen gleichsam das Concept verrückte.* Sie hatten bisher eine *messianische* Zeit und in derselben einen *Kampf* (wobei etwa Zerstörung des Tempels) und dann das *lezte Gericht* erwartet. Jezt war ihnen diese messianische Zeit *in zwei Stücke zerrissen.* In welches dieser Stücke das *Endgericht* fallen würde, war zwar der Natur der Sache nach klar [3]; nicht aber wussten sie, wann sie die ihnen entweder (nach De Wette) schon aus Dan. 9 geläufige oder (besser) erst so eben (Mt. 24, 2) von Christo geweissagte *Zerstörung des Tempels* zu erwarten hatten, ob bei Christi Tod oder bei seiner Parusie [4]. — In solcher Ungewissheit und Neugierde richteten sie, am Oelberg angekommen, an Jesum die beiden Fragen: *a) wann der*

1) Verwerfung des treuen Hirten, 11, 12. Das Volk grausamen Hirten preissgegeben v. 16. Jerusalem ein Taumelkelch für alle Völker 12, 1 f., belagert v. 3 ff., und *dann erst* Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit. — Aehnlich *Mal.* 2, 5 f. und 8 f.; 3, 1 ff.

2) Den Jüngern sind die Leidensverkündigungen überraschend und neu (Mt. 16, 22; 17, 23; 20, 21 u. s. w.). Das Volk hatte so wenig auch nur einen Gedanken an die Möglichkeit, dass der Messias sterben müsste, dass es stets von Jesu Tod seine Argumente hernahm, er könne nicht Christus sein (vgl. 1 Cor. 1, 23 und die Art der apost. Polemik in act. 2, 23 f.; 3, 13 ff.; 5, 30; 6, 10; 7, 52 f.; 10, 39).

3) Und so sehen wir in der Frage der Jünger Mt. 24, 3 in der That die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* eng mit der *παρουσία* Christi verbunden.

4) De Wette und viele andere gehen von der Voraussezung aus, die Jünger „hätten sich die *Zerstörung des Tempels* und die *Zukunft Christi* als gleichzeitig gedacht." Woher das De Wette weiss? Woraus er es schliesst? Die vorchristl. Israeliten dachten sich freilich die Dan. 9 geweissagte Zerstörung des Tempels mit der (einmaligen, noch nicht in Leidenszeit und Herrlichkeit unterschiedenen) *messian. Zeit* als gleichzeitig; den Jüngern Christi war aber diese *mess. Zeit* in zwei Theile aus einander getreten; in die Gegenwart, in welcher sie lebten, und in die gehoffte *παρουσία.* Woher sollten *sie* so bestimmt erwarten, die Tempel-

Tempel zerstört werden würde b) und wann die Wiederkunft Christi sammt dem Ende der Welt eintreten würde. Luk. gibt nur die erstere Frage wieder, als die, worauf *vor allem* die Wissbegierde der Jünger gerichtet war. „*Wann* wird *dies* (die v. 6 geweissagte Zerstörung des Tempels) geschehen? und was ist das *Zeichen*, wann dies geschehen solle?“ — Mk. ähnlich, nur dass es bei ihm heisst: „und was ist das Zeichen, wann dies *alles* sich *vollenden* wird?“ sodass hier die Beziehung auf die *συντέλεια* mit hereinspielt. — Der *Sinn* der Frage der Jünger war dieser: *wie sich die hier von Jesu geweissagte Tempelzerstörung zu der anderweitig geweissagten Parusie und Weltvollendung chronologisch verhalten werde.* Diesen Sinn geben Luk. und Mk. in ihrem einfachen: „*Wann* wird der Tempel zerstört werden?“ *implicite* — Mt. gibt ihn *explicite* wieder.

Mit der Beantwortung der zweiten Frage: wann die Parusie und *συντέλ.* eintreten werde? macht Jesus, als mit der praktisch wichtigeren, den Anfang (Mt. 24, 4—14). Er warnt sie vor allem, sich nicht durch Pseudochriste [5]) täuschen zu lassen. Es werde keines-

zerstörung werde mit der Parusie zusammenfallen? Dan. 9 lag dazu kein Anlass!

5) Aeltere Theologen dachten, was die Erfüllung dieser Weissagung betrifft, an Gnostiker, wie Simon Magus, Menander, Dositheus, die aber weder im Namen Christi kamen noch sich jeder für Christum ausgaben; Andre dachten an Aufrührer, wie Theudas und den Aegypter (act. 5, 36; 21, 38) die sich aber nur für Propheten ausgaben. Olshausen will vollends an Barcochba und Sabbatai Zaphi denken — *jüdische* Pseudomessiasse, vor denen die *Christen* nicht gewarnt zu werden brauchten! Jesus redet von Irrlehrern, die auf *seinen*, *Jesu*, Namen hin kommen, also im Schoosse der christl. Kirche auftreten werden, und welche nicht in abstracto sagen werden: „ich bin der den Juden verheissene Messias“, sondern im Namen des histor. Jesus Christus auftreten und in *dem* Sinne sagen werden: *ἐγώ εἰμι Χριστός, als ob in ihnen die Weissagung von der Parusie Christi ihre Erfüllung gefunden habe.* Wer „*im Namen Jesu*“ auftritt, und sagt: ich bin Christus, der kann sich nicht *für Jesum selbst* ausgeben, sondern nur behaupten wollen, dass Jesus *durch* seine (des redenden) Person die Weissagung von der Parusie erfüllt habe; dass also Jesus nicht persönlich wiederkommen werde, sondern *durch einen Stellvertreter* sein Reich aufgerichtet habe. — Diese Weissagung ist im vollsten Sinn in Erfüllung gegangen. Sofort nachdem Constantin die Kirche zur herrschenden gemacht, gab der grösste Theil der Christen die Erwartung einer Wiederkunft Christi auf, und wähnte durch Constantin die Reichsaufrichtung erfüllt. Und im Mittelalter sass eine Institution als Herrscherin in der Kirche auf dem Thron, die sich in dem

wegs sogleich jezt die lezte Katastrophe erfolgen; aus dem Eintreten von Krieg, Pest u. dgl. dürften sie nicht auf Herannahen des τέλος schliessen; vielmehr werde (vor der Aufrichtung des Gottesreiches in Herrlichkeit) ein Zeitalter manchfacher Nöthe vorhergehen; es werde ein Gährungsprocess der Völker entstehen, aber auch dieser sei nur der *Anfang der Geburtswehen* der neuen Welt. In diesem Process würden die Verfolgungen von Seiten der Nichtchristen und der äusserliche und innerliche Abfall von Seiten der Christen und die Emanzipation vom Sittengesez (ἀνομία, nicht ἀδικία) sich bis zu grosser ϑλῖψις für die wahrhaft Gläubigen steigern. *Das* Ende selbst *werde aber erst dann eintreten*, *wenn das Christenthum in der ganzen Welt verkündigt sei.*

Die eine Frage war beantwortet. Die Jünger sollten nicht sogleich den Eintritt der *ecclesia triumphans* erwarten, deshalb auch nicht im Eintritt von Leiden sogleich schon das Nahen des τέλος zu sehen glauben.

Nun gieng Jesus zum *zweiten, positiven Theil* seiner Rede über. Nachdem er bisher die *zweite* Frage der Jünger: wann die συντέλεια nebst der Parusie eintreten werde, von ihrer *negativen* Seite beantwortet hat (zeigend, vor welchem terminus a quo man diese Parusie und συντέλεια *nicht* erwarten dürfe), *so greift er nun zurück zu der bisher liegen gelassenen ersten Frage* [6]): wann der Tempel zerstört

doppelten Sinn für Christi Stellvertreterin erklärte, dass sie die millenarische Christusherrschaft über die Welt, *und* die königl Herrschaft Christi über die Gemeinde repräsentiren wollte. Das ganze papale Kirchensystem hat darin sein *innerstes Wesen*, dass *die Kirche sich an die Stelle des Reiches Christi sezt.* (Vgl. meine christl. Dogmatik §. 471 ff.) Diese Anticipationen der Parusie von Seiten irdisch-menschlicher Mächte sind es, welche der Herr hier vorausgesagt hat.

6) De W. versichert, Jesus gehe nun dazu über, das Mt 14 erwähnte τέλος zu beschreiben, und zwar so, dass dasselbe mit der Zerstörung Jerusalems beginne. Er sei also in dem *Irrthum* befangen gewesen, das Ende der Welt sogleich nach der Zerstörung Jerusalems eintreten zu lassen. — Aber Mk. und Luk. haben das τέλος in den vorangehenden Versen noch gar nicht erwähnt; wenn sie mit ὅταν δὲ fortfahren, so stellen sie ein einzelnes, im gegenwärtigen Weltäon eintretendes Ereignis einfach in logischen Gegensaz zu den bisher aufgezählten allgemeinen characteristicis des nämlichen Aeon. — Mt., der das τέλος V. 14 erwähnt hatte, fährt v. 15 fort: ὅταν οὖν ἴδητε. Ueber dies οὖν schlüpfen die meisten Ausleger sehr leichten Fusses hinweg; sie übersezen: „wenn ihr nun sehen werdet“, und thun dann, als ob dies „*nun*“ ent-

werden würde. *Dann*, sagt er, habt ihr diese Zerstörung als bevorstehend zu betrachten, wenn ihr die Weissagung Daniels (9, 27; 11, 31; 12, 11) erfüllt, nämlich den Greuel der Zerstörung an heiligem Orte aufgerichtet sehen werdet. Mit *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* übersezt die LXX das hebräische השקוץ משומם Dan. 9, 27, „Greuel des Verwüstenden"; gemeint ist *das feindliche Heer* der Zerstörer, und so gibt denn auch Luk. interpretirend den Sinn wieder [7]). Wenn die Jünger das Feindesheer dem heiligen Orte, d. i. der heiligen Stadt, nahen sehen, sollen sie fliehen [8]), und zwar in höchster Eile. (Das hat die Christengemeinde im J. 69 auch gethan, Euseb. h. .e 3, 5.) Darum sollen sie bitten, dass ihre Flucht nicht in der Zeit

weder soviel wäre, wie *jezt* (in Bälde), oder soviel, wie *dann* (bei eintretendem Ende der Welt). Aber ersteres müsste durch *νῦν* oder *ταχὺ*, lezteres durch *τότε* ausgedrückt sein. *Οὖν* hat schlechterdings nur zweierlei Bedeutungen; es heisst entweder *also*, *folglich*, was hier nicht passt, da ja aus dem V. 14 gesagten das V. 15 gesagte in keiner Weise gefolgert oder logisch abgeleitet werden kann; oder *οὖν weist nach einer Parenthese, Episode, Abschweifung rückwärts auf einen früher verlassenen Punkt der Rede, und nimmt ihn wieder auf.* Auf welchen andern Punkt kann Jesus hier zurückgreifen, als auf die Frage: wann der Tempel zerstört werden solle. Diese erstere Frage hatte er V. 4 ff. bei Seite liegen lassen, jezt lenkt er zu ihr zurück.

7) Man wollte an ein im Tempel aufgestelltes Götzenbild denken. Ein solches Faktum ist gar nicht erweislich; denn die Aufstellung der kaiserlichen Bildsäule in Jerusalem (nicht im Tempel) durch Pilatus (*Jos.* b. j. 2, 9, 2) geschah 30 Jahre vor dem jüd. Krieg. Eher liesse sich an die Entweihung des Tempels durch die Schand- und Blutthaten der Zelotenpartei denken; diese geschahen aber erst nach der Flucht der Christen aus Jerusalem. — Wenn Dan. das feindliche Heer als einen שקוץ bezeichnet, so thut er es hier (9, 27) lediglich darum, weil es ein *heidnisches* ist, durch dessen blosse Anwesenheit die heilige Stadt Gottes entweiht wird; cp. 11, 31 und 12, 11 speciell auch noch darum, weil es dem Opfercult ein Ende machen wird.

8) Die Worte *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* (Mt. Mk.) können nicht erst Zusaz der Evsten sein; der griech. Mt. ist jedenfalls nach 70, Mk. aber für römische Leser geschrieben; beide hatten zu solcher Mahnung also keinen praktischen Anlass. Jesus ist's, der die Jünger mahnt, beim Lesen des Propheten Daniel auf diese Stelle zu achten. Und wenn Mk. den Daniel nicht vorher ausdrücklich citirt hat (denn die Worte Mk. v. 14: *τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Δανιὴλ τοῦ προφητοῦ* fehlen in ℵ B D L und sind unecht) so hat er es nur darum unterlassen, weil jeder mit der LXX vertraute Leser durch den so charakteristischen Ausdruck *βδέλ. τ. ἐρ.* auch ohne ausdrückliches Citat sich an die danielische Stelle erinnern musste.

der Winterstürme (wo die Bäche zu Strömen anschwellen) noch an einem Sabbath geschehe. (In der That begann die Belagerung nicht im Winter, sondern im Mai.) „Es wird“, sagt der Herr, „eine *θλῖψις* sein, dergleichen noch keine gewesen ist, *und wenn diese Tage nicht* verstümmelt worden wären, *so würde* alles Fleisch *untergehen.*“ Man übersezt gewöhnlich *κολοβόω* mit „kürzen“ und den Aorist, als ob das Imperf. stünde; und so findet man den Sinn: „Wenn diese Tage (der Belagerung Jerusalems) nicht verkürzt würden, so würde niemand (unter den Bewohnern Jerusalems) gerettet werden. Aber um der (Rettung der) *ἐκλεκτοί* willen werden jene Tage verkürzt werden.“ Allein bei dieser hergebrachten Auffassung ist für's erste gar nicht abzusehen, wie in dem Fall, dass die Belagerung noch länger gedauert hätte, irgend ein *ἐκλεκτός* hätte Schaden nehmen sollen, nachdem die *ἐκλεκτοί* doch schon vor der Belagerung entflohen, also von jener *θλῖψις* gar nicht betroffen waren! Und ebensowenig weiss man, was man unter der „Verkürzung“ jener Tage sich denken soll. Etwa dass (wie einzelne Rabbiner späterer Jahrhunderte wirklich gefaselt haben) jeder einzelne Tag der Belagerung der *Dauer* nach verkürzt worden, d. h. keine vollen 24 Stunden lang gewesen sei? Das ist Unsinn, da man ja von solcher Verkürzung doch auch ausserhalb Jerusalems etwas hätte merken, und die Geschichtschreiber davon hätten erzählen müssen. Oder sollten diese Tage der *Zahl* nach verkürzt werden? Aber hätte denn die Zerstörung Jerusalems nach einer noch längeren Belagerung noch schrecklicher sein können, als sie es faktisch gewesen ist? Kam doch *alles* um! — Nun heisst aber *κολοβόω* gar nicht „kürzen“ schlechthin, sondern es heisst *durch Abschneiden verstümmeln* (von *κολοβός* = *κόλος*). *Πόδα κολοβοῦν* heisst: „den Fuss abschneiden“, *ἄνθρωπον κολοβοῦν* „den Menschen verstümmeln“ (dadurch, dass man ein Glied von ihm wegschneidet), *κολοβὸς χειρῶν* heisst: „an den Händen verstümmelt“ (sodass ein Theil der Hände oder der Finger abgeschnitten ist.) *Κολοβοῦμαι* heisst: ich werde verstümmelt = es wird von mir ein Glied abgeschnitten oder abgehauen. *Κολοβοῦν τὰς ἡμέρας* heisst demnach: *diese Tage verstümmeln* = *ein Stück von ihnen herunterschneiden*, *lostrennen.* Und da der Aorist steht, so haben wir zu übersezen: „wenn diese Tage nicht entzweigeschnitten (ein Stück von ihnen losgetrennt) worden wären, so wäre kein Fleisch gerettet worden.“ Eine Lostrennung oder Amputation *ist* also bereits vorgenommen worden mit diesen Tagen der künftigen *θλῖψις* — natürlich nicht in der empirischen Wirklichkeit, sondern im Rathschlusse Gottes. (Von der empir. Wirklichkeit als dem Er-

folg dieses göttlichen Rathschlusses ist in dem Saze: *διὰ δὲ τοὺς κλ.* die Rede, wo Mt. *κολοβωθήσονται* hat, während Mk. auch hier beim göttlichen Rathschluss als solchem stehen bleibt, indem er *ἐκολόβωσε* schreibt.) Also: mit den Tagen der *θλῖψις*, in welcher das Gericht sich vollzieht, hat Gottes Rathschluss eine Verstümmelung vorgenommen, hat ein Stück, ein Glied von ihnen losgetrennt. Welches Glied? wird aus dem Nachsaz klar. Hätte er die Kolobosis nicht vorgenommen, so würde *πᾶσα σάρξ* untergehen. *Πᾶσα σάρξ* heisst im Sprachgebrauch der heil. Schrift nicht tout le monde im abgeschwächten Sinn der französischen Redensart, sondern heisst; *die ganze Menschheit.* Hätte Gott nicht den einen Theil der *θλῖψις*-Tage abgetrennt, so würde sofort die ganze Menschheit mit einander vernichtet werden, und es bliebe dann denjenigen *ἐκλεκτοῖς*, welche erst noch sollen geboren werden (also der ungeheuern Mehrzahl, nämlich all den aus den *ἔθνεσι* berufenen, vgl. Joh. 10, 16; 12, 32; Mt. 28, 19) keine Möglichkeit, nur zum Dasein, geschweige denn zur Seligkeit zu gelangen. So aber, nachdem die Abtrennung des einen Theiles der *θλῖψις*-Tage in Gottes Rathschluss festgestellt ist, so geht in Folge dessen nicht sofort *πᾶσα σάρξ* zu Grunde, sondern nur derjenige Theil der Menschheit, von dessen Zugrundegehen in den unmittelbar vorangegangenen Versen (Mt. v. 15—20 u. par.) die Rede gewesen: das Volk Israel. — Dies, und *nur* dies, kann der Sinn der fraglichen Worte sein. Würde Gott bloss seine vergeltende Gerechtigkeit walten lassen, so würde das Strafgericht, das über Israel beginnt, fortschnauben und forttriefen über alle Völker bis an's Ende, (wie es Dan. 9, 27 gedroht war). Aber nach seiner Gnade hat Gott beschlossen, diese Gerichts-*θλῖψις* zu verstümmeln, ein Glied von ihr abzuhauen und loszutrennen, oder genauer: er hat beschlossen, die *Tage* (also den Zeitpunkt und die Zeitdauer) dieser Gerichts-*θλῖψις* zu verstümmeln; nämlich dasjenige Stück Zeit, welches die *θλῖψις* des Gerichtes über die *ἔθνη* enthalten soll, abzuhacken und loszutrennen von dem Stück, welches die *θλῖψις* des Gerichtes über Israel enthält.

So liegt nun in diesen Worten klar genug — mittelst des Gegensazes zwischen dem *τόπος ἅγιος* (*καὶ*) *Ἰουδαία* und der *πᾶσα σάρξ* — die Aussage, dass diese v. 15 ff. gedrohte *θλῖψις* nur über Israel ergehen, und dass das Gericht über die gesammte Menschheit von jener *θλῖψις* Israels *zeitlich getrennt sein* und erst später eintreten werde. — Ganz so hat auch schon Luk. diesen Ausspruch des Herrn verstanden, wenn er denselben — interpretirend — V. 24 also

wiedergibt: „Jerusalem wird von den Heiden zertreten werden, bis die Zeit der Heiden voll ist.“

Wir werden uns später (§. 140) überzeugen, dass Luk. diese Interpretation schon im J. 64, lange vor der Zerstörung Jerusalems, gegeben hat. Sodann aber müssen wir beachten, dass für Israel, wenn auch mit der Zerstörung Jerusalems jene *ἡμέραι θλίψεως* ihren Abschluss gefunden haben, doch das *αἰχμαλωτισθῆναι* und *πατεῖσθαι* als ein Trübsal*zustand* fortdauert. —

Die Fortdauer des Weltlaufs im allgemeinen nach geschehener Zerstörung Jerusalems wird nun auf's deutlichste vorausgesezt, wenn der Herr (Mt. 23; Mk. 21) mahnt, nach geschehener Zerstörung sich, wie zuvor, vor Pseudomessiassen zu hüten. Denn das *τότε* kann nicht Hinweisung auf die Dauer der Belagerung sein („dann“ = während der Belagerung), da ja die Christen nach v. 16 ff. von dieser Belagerung gar nicht mit betroffen werden; sondern *τότε* kann nur heissen: „dann, nach dem Mt. 22, Mk. 20 erwähnten Abschluss jener *ἡμέραι θλίψεως*.“ Dann also werden, nach wie vor, „Christusfälscher“ sein, die an keine Parusie glauben, weil das Reich Gottes schon auf Erden verwirklicht sei [9]). Im Gegensaz zu allen solchen

9) *Was* hier Christus von den Pseudomessiassen sagt, dient unsrer, oben in Anm. 5 gegebenen Erklärung von Mt. v. 5 u. par. zur Bestätigung. Nicht wird sich jemand für die *Person* Christi ausgeben, sondern die Irrlehrer werden behaupten, dass der *Begriff* des Messiasthums in irgend einer geschichtlichen Gestaltung seine volle Realisirung gefunden, und dass man deshalb auf eine Parusie des Herrn nicht zu warten habe. Wer so lehrt, ist aber darum doch ein *ψευδόχριστος*, weil er ein „Christusfälscher“ und Christenthumsfälscher ist, weil er dem Herrn die Ehre nimmt, und diese Ehre für sich und seine Institution (vicarius Dei, Priesterschaft, Madonna, Monstranz u. dgl. oder aber: allg. Menschengeist, Fortschritt, Entwicklung) in Anspruch nimmt. — Mit *σημεῖα μεγάλα* und *τέρατα* sind Pseudowunder, sei es der Finsternis, sei es des Betruges, gemeint. Auch die naturwissenschaftlichen Entdeckungen und Erfindungen werden *von denjenigen* als *σημεῖα μεγάλα* verwerthet und zu solchen *σημείοις entstellt*, welche dieselben als Instanzen gegen die Erkenntnis des lebendigen Gottes und für die Entbehrlichkeit der Offenbarung aufrufen. — Was endlich Mt. v. 26 betrifft, so bilden „Wüste“ und „Gemächer“ einen *Gegensaz;* und zwar den der von Menschen unbewohnten, und der von Menschen bewohnten Orte. Unter den Irrlehrern, welche von dem, der vom Himmel kommen soll, behaupten, er sei schon da, und sein Reich sei schon auf Erden verwirklicht, suchen die Einen die Verwirklichung dieses Reiches in der (mönchisch-asketi-

pseudochristlichen Träumen sagt der Herr (Mt. v. 27) dass seine Wiederkunft sein werde, wie der Bliz, der von Osten herausfährt (aus der Wolke) und bis Westen leuchtet — also eine Wiederkunft α) vom Himmel β) einmalig, plözlich, momentan eintretend γ) über die ganze Welt mit Einem Schlage ein neues Licht ausgiessend. Denn 10) wo ein Aas sei, da sammeln sich die Geier 11); weit entfernt, dass der jezige Weltlauf sich auf Grund der in ihm waltenden Potenzen *allmählich* zu einem Reiche Christi *veredeln* werde, wird er vielmehr in einen Bankrott, einen Sieg des Bösen über das Gute, verlaufen, und so zu einem *πτῶμα* werden. Auf eine *Krisis* steuert der jezige Weltlauf hin.

Wenn nun der Herr Mt. v. 29 ff. fortfährt: *εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων*, so sehen De W. u. v. a. hier unverkennbar den Saz ausgesprochen, dass die Wiederkunft Christi unmittelbar auf die Zerstörung Jerusalems folgen solle; denn die Worte *θλῖψις τ. ἡμ. ἐκ.* wiesen ja deutlich auf Mt. v. 20 zurück. Nun wäre es aber, von allem andern abgesehen, höchst seltsam, dass der, vor

schen oder auch methodistischen) Zurückziehung vom Weltverkehr, die andern (pantheistisch) in dem Welttreiben und der Menschheitsentwicklung selber.

10) *γὰρ* ist echt; die Auslassung ist blosse Abschreiber-Correktur, weil man die Gedankenverbindung nicht verstand.

11) Aehnliches sagte Jesus bei andrem Anlass (Luk. 11, 37), aber auch von der Parusie redend. — Das griech. *ἀετός* umfasst promiscue die jezt sorgfältig geschiedenen Gattungen des falco (der, mit kurzem, starkgekrümmtem Schnabel und starken, kurzen, strammen Krallen, lebende Thiere jagt) und des vultur (der, mit langem, nur an der Spize gebognem Schnabel und schwachen Krallen, todte Thiere frisst, und lebende erst mit seinem Flügelschlag in Abgründe stürzt und so tödtet, bevor er sie frisst). Gerade die leztere Eigenschaft des jezigen vultur erzählt Aristoteles (hist. anim. 9, 32) vom „*ἀετός*". *Τύπτουσι δὲ ταῖς πτέρυξι καὶ τοῖς ὄνυξι ἀμύττουσι.* Wie wenig die Alten die Gattungen falco und vultur zu unterscheiden wussten, sieht man aus den fabelhaften Unterschieden, die Aristoteles hist. anim. 6, 5 f. zwischen *ἀετός* und *γύψ* namhaft macht! (Der *γύψ* brüte jährlich nur Ein Junges, der *ἀετός* brüte drei, wovon er eines aus dem Nest werfe u. dgl.) Der Einwurf: die Adler fressen gar kein Aas — nur gültig vom Genus falco der heutigen Naturwissenschaft — ist also geradezu albern. Die zum modernen Genus vultur gehörigen unter den „*ἀετοῖς*" der Alten ziehen in Schaaren hinter jeder Karavane her, und stürzen sich auf jedes gefallene Kameel, das hinter der Karawane liegen bleibt. Und so machte es schon der נֶשֶׁר im Buch Hiob 39, 30.

der Zerstörung Jerusalems schreibende Lukas die Zeit der Parusie von der der Zerstörung Jer. (V. 24) deutlich unterschieden haben sollte, und dass der ebenfalls im J. 64 schreibende Markus ebenfalls beides auseinanderhalten sollte (v. 24 *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην*, also in der v. 21—23 beschriebenen Zeit) und dass gerade der, *nach* der Zerst. Jer. geschriebene griech. Matth. die Parusie an die Zerst. Jer. unmittelbar anreihen sollte, während er doch erlebt hatte, dass sie sich nicht an sie anschloss. — Aber in der That besagen dies auch die Worte gar nicht. Freilich weist *θλῖψις τ. ἡμ. ἐκ.* im allgemeinen auf den V. 20—21 entwickelten Begriff zurück, *aber hier ist nun eben nicht zu vergessen, dass* (nach richtiger Erklärung des *κολοβοῦν*) *die θλῖψις-Zeit in zwei durch ein Intervall getrennte Stücke zerschnitten worden ist.* Die Tage der *θλῖψις* sind in zwei Stücke zerschnitten: in das Stück, wo das Gericht über Israel, die Zerst. Jer., erfolgte, und in das folgende Stück, wo das Gericht über *πᾶσα σάρξ* sich vorbereitet und endlich eintritt. In dem Intervall zwischen beiden Gerichtshandlungen dauert die *θλῖψις* selber fort; nämlich *Israel*, für welches Mt. schreibt und an welches er vorzugsweise denkt, ist ja durch den *Akt* der *θλῖψις*, d. i. des Strafgerichtes, in einen *Zustand* der *θλῖψις* (Gefangenschaft, Zertretensein) gerathen; und während dieser Zustand für Israel fortdauert, tritt nun auch in der Heidenwelt mehr und mehr ein *θλῖψις*-Zustand ein, wie er V. 24 geschildert war, nämlich ein *Trübsalzustand für das neutest. Israel*, für die *Gläubigen*, welcher den Herrn endlich nöthigt, die *θλῖψις* des *Gerichtes* über die *Welt* zu verhängen. Der gen. *τῶν ἡμερῶν ἐκείνων* weist deutlich genug auf die soeben, Mt. v. 23 f. u. 28 beschriebenen Zeiten *nach* der Zerstörung Jerusalems hin, und durch diesen Genit. erhält hier *θλῖψις* seine nähere Bestimmung. Nicht mehr von der abgeschlossenen und abgekoppten *θλῖψις* über Jerusalem ist hier v. 29 die Rede, sondern das Trostwort wird den *Christen* gesagt, dass wenn die Welt zum Aase geworden, also dass die Mächte der Lüge und Verführung (v. 24) dominiren, und die Gläubigen in Gefahr sind, sogar um ihren Glauben und hiemit um ihr Seelenheil gebracht zu werden, — dass dann *diese* Trübsal *dieser* [12]) Tage keine Dauer haben, sondern dass unmittelbar, nachdem dieser Aaszustand der Welt eingetreten, der Herr *sofort* kommen werde. Der Fehler jener Exegeten war also der, dass

12) Mt. schreibt nicht *τούτων* sondern *ἐκείνων*, weil er nicht von den ihm damals gegenwärtig vorliegenden Tagen, sondern von, in ferner Zukunft liegenden Tagen redet.

sie am Aeusserlichen sich hielten und vom Gleichklang der Vokabeln (*θλῖψις, ἡμέρα*) sich täuschen liessen, anstatt auf den Sinn und Gedankenfortschritt zu sehen. Die Rede macht V. 29 nicht einen Sprung rückwärts auf V. 20 (es steht auch kein rückweisendes *οὖν*), sondern sie schreitet geraden, festen Schrittes von dem V. 23—28 gesagten weiter vorwärts. *Welcher* Zustand der Parusie vorangehen werde, wird V. 28 — dass aber *sogleich* nach dem Eintritt dieses Zustands dieselbe erfolgen werde, wird V. 29 gesagt.

Plözlich (wie v. 27) werden die Weltkörper zusammenstürzen (also eine kosmische Katastrophe eintreten, nicht Sternschnuppen wie De Wette meint); auf Erden wird sein Bangigkeit der Völker in Rathlosigkeit, indem das Meer und die Fluth braust (ΗΧΟΥϹ ist Schreibfehler für ΗΧΟΥϹΗϹ) und die Menschen ohnmächtig werden vor Furcht und Erwartung der kommenden Dinge. (Jesaj. 13, 10; 34, 4; Joel 3, 3.) Dann wird (Mt. v. 30) das Zeichen des Menschensohnes in den Wolken erscheinen (nämlich das vom Menschensohn der ungläubigen Welt geweissagte „Zeichen Jonä" Matth. 12, 39 f.; 16, 4; Luk. 11, 29, ausser welchem er der Welt *kein* Zeichen zu Theil werden lassen will; also: seine Erscheinung als des Lebendigen, Auferstandenen) wo dann alle Stämme der Erde ein Klaggeschrei erheben werden (vgl. Apoc. 1, 7, was unsrer Stelle zum Commentar, unsrer Erklärung derselben zur Bestätigung dient.) — In Mt. v. 31 par. wird die Sammlung der *ἐκλεκτοὶ* geweissagt.

Hiemit ist die Kette der Weissagung beendigt. Es folgt nun eine Reihe von mahnenden Anwendungen, zu denen Mt. v. 32—36 den Uebergang bildet. Vom Feigenbaum sollen die Jünger die Vergleichung (die entsprechende Wahrheit, für die er ein Gleichnis ist) lernen. Sowie man an dem Weich- d. h. saftig-werden seiner Zweige und am Treiben der Blätter sieht, dass die Erntezeit (um Pfingsten) nahe ist, so sollen die Jünger daraus, dass sie *πάντα ταῦτα* sehen, erkennen, dass sie (die Erntezeit der Welt, vgl. Apoc. 14, 15) nahe ist. Mit *πάντα ταῦτα kann* nun nicht *alles* bisher geweissagte einschliesslich des v. 29—31 gesagten gemeint sein. Denn das, an dessen Eingetretensein die Christen das *Herannahen* des v. 29—31 geweissagten erkennen sollen, kann nicht das v. 29—31 geweissagte selber sein; es kann die Meinung nicht sein: „wenn ihr des Menschen Sohn kommen seht in den Wolken, und wie seine Engel die Erwählten sammeln, so wisset, dass seine Wiederkunft nahe bevorsteht." Sondern mit *πάντα ταῦτα* muss alles dasjenige gemeint sein, was von V. 4 an durch die ganze Rede hin als *Vorzeichen und Vorboten* des nahenden *θέρος* angegeben worden. Als Vorboten des

θέρος Israels hat der Herr das Nahen des feindlichen Heeres, als Vorboten des θέρος der Heidenwelt und des Endes hat er den Eintritt von Kriegen und Seuchen, die Verfolgung der Christengemeinde, das Auftreten von Irrlehrern und Christusfälschern gemeint.

Wenn er nun V. 34 par. fortfährt, diese γενεὰ werde nicht vergehen, *ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται*, so ist klar, dass er mit *πάντα ταῦτα* nichts andres meint, als was er unmittelbar vorher mit *πάντα ταῦτα* bezeichnet hat, also eben den Eintritt dieser *Vorboten:* Krieg, Theurung, Seuchen, Verfolgung, Irrlehre. Man hat daher nicht nöthig, mit Wolf u. a. γενεὰ von der „Nation" der Juden zu erklären, die bis zur Parusie fortbestehen werde. Auch geht es nicht wohl, mit Klosterm. in den Worten den Sinn zu finden, dass jene selbe (künftige) Generation, welche die V. 24 geweissagte grösste Entfaltung der Sünde erleben werde, dann auch Christi Kommen noch erleben solle. Da Christus sagt: *ὑμεῖς ὅταν ἴδητε,* so liegt eine Unterscheidung einer künftigen Generation von der jezigen durchaus nicht vor. Auch hätte statt *αὕτη* nothwendig *ἐκείνη* gesagt werden müssen. — Sondern das will Christus sagen, dass schon sogleich vom ersten Menschenalter an alle jene Vorzeichen beginnen werden, *dass also keine Generation sei*, *die sich nicht täglich auf Christi Wiederkunft bereit zu halten hätte.*

Denn nicht in einer geraden Linie, sondern in einer Spirale bewegt sich die Weltgeschichte ihrem Ende zu. Es ist kein Punkt, von dem aus nicht eine plözliche Abimation der vorhandenen Verderbnis möglich wäre.

Nachdem der Herr Mt. v. 35 par. ausgesprochen, dass Himmel und Erde vergehen werden, aber seine Worte nicht, so fügt er hinzu, dass Tag und Stunde seiner Parusie, d. h. die *Zeit* derselben (vgl. Mt. 24, 44; 25, 13; Act. 1, 7; Luk. 22, 53; Joh. 2, 4; 7, 30; 8, 20; 1 Joh. 2, 18), niemanden, auch den Engeln nicht, ja auch (Mk. v. 32) dem Sohn derzeit noch nicht (da auch er erst durch seinen Tod sich den Wiedereintritt in die Weltregierung, und den Einblick in das Buch der Zukunft erworben hat, Apoc. 5, 4—5) bekannt sei [13]).

Es folgen nun *praktische Ermahnungen.* Luk. v. 34—36 (Mk. 33)

13) Auch Mk. v. 33 wird „Zeit und Stunde" durch das allgemeine *καιρός* wieder aufgenommen. Es war lächerlich, wenn man in Mt. v. 36 den Sinn finden wollte: zwar, dass die Parusie binnen einem Menschenalter eintreten werde, stehe fest; nur das Detail des Tages und der Stunde ihres Eintritts sei noch unbekannt.

eine Ermahnung allgemein ethischen Inhalts: die Herzen nicht in Weltsinn zu verstricken, um nicht von der plözlich eintretenden Parusie wie von dem Fallstrick einer Schlinge überrascht zu werden. Dazu das Gleichnis Mk. v. 34—37. Matthäus, welcher diese Mahnungen weglässt, theilt dafür v. 37—51 und cp. 25 weitere Erörterungen des Herrn über die Art, wie er Gericht halten werde, mit. Dazu gehören die Gleichnisse von den zehn Jungfrauen und den ausgetheilten Talenten. — Wenn er aber komme, fuhr er fort, werde er Schafe und Böcke scheiden nach ihren Werken; die einen, die aus Liebe, nicht um Verdienstes und Gerechtigkeit willen, Gutes gethan hätten; die anderen, welche rechten wollten, sie hätten Jesum nie gesehen in der Welt, ihm also nichts Gutes erweisen können. Diese würden in die ewige Verdammniss, jene in's ewige Leben eingehen.

1). Fast ausnahmlos fand man in dieser Rede die Schwierigkeit, dass Jesus das *Weltgericht* und die *Zerstörung Jerusalems* in *eine* Zeit seze. Denn a) Mt. v. 15 fahre er nach *angekündigtem* Weltgerichte in der *Beschreibung* desselben so fort, als ob die Zerstörung Jerusalems den Anfang desselben bilden würde. b) Mt. v. 29 sage er, seine Wiederkunft werde *sogleich* nach der Zerstörung Jerusalems erfolgen. c) V. 34 sage er, *alles* von ihm so eben geweissagte werde vor dem Aussterben der damaligen Generation eintreten.

Diejenigen, welche diese Schwierigkeiten für *unüberwindlich* halten, nehmen nun entweder an (Str.) *Jesus selbst* habe eine solche irrige Vorstellung gehabt. Aber alsdann war er nicht allein ein Schwärmer, sondern es bleiben auch Mt. v. 27 und 36 ff. unerklärlich [14]). Oder sie sagen (Schulz, Sieffert, Neander u. s. w.) *nur die Jünger* hätten Jesu Rede falsch verstanden. Wenn sich hiebei De Wette auf eine bei den Juden und auch den Jüngern herrschende Vorstellung beruft, als sollte die Zerstörung des Tempels mit Christi Parusie zusammenfallen, so vgl. gegen die Möglichkeit dieser Annahme oben Anm. 4. Unbegreiflich ist jedenfalls, wie die Jünger, die nach dem

14) V. 27 muss man das *tert. comp.* zwischen Christo und dem Bliz mit Str. A (II, 326) darin suchen, „dass Christus nicht, wie die Pseudochristen, „verborgen, sondern offenbar sein werde." Wo steht aber, dass jene „verborgen" sein würden? Str. erklärt M. v. 23 sehr scharfsinnig davon, dass die Pseudochriste sich erst von andern Leuten dem Volke zeigen liessen! — Str. mit A. Osiander übersezen V. 36: die genaue Zeitangabe auf *Tag und Stunde* wisse Christus zwar nicht; bis auf *Jahrzehente* vermöge er es aber anzugeben! — Wie aber vollends v. 37 ff. erklären?

Wann gefragt, gerade das *Wann* so total sollten misverstanden haben; noch unbegreiflicher, wie dieselben, die diesen Misverstand begiengen, dennoch Verse wie Mt. 36, Mk. 32, geduldig daneben schreiben konnten!

Diejenigen, welche die Schwierigkeiten *zu lösen suchen*, thun es auf dreierlei Art. Olshausen beruft sich auf das Wesen der Prophetie, in deren Natur es liege, näheres und ferneres *perspektivisch* zusammenzuschauen. — Das ist ganz richtig; Jesajas schaut im Geiste den leidenden Knecht Gottes, und geht dann plözlich zum lezten absoluten Jubel Zions und der schliesslichen Vollendung über. Aber in solchen Fällen wird dann eben so wenig ein bestimmtes Datum über die *Nähe* der zwei perspektivisch zusammengeschauten Fakta gegeben, als über ihre *Entfernung*. Hier dagegen haben wir (nach der von Olshausen acceptirten Exegese) ein bestimmtes *εὐθέως*, eine *γενεὰ αὕτη!* — Solche Bestimmungen wären nicht *perspektivisch* sondern *falsch* gewesen. — Ueberdies hatten bereits die Jünger die Tempelzerstörung von der Parusie unterschieden, und fragten bei beidem besonders nach der *Zeit*. Da musste Jesus entweder, wenn er sie wusste, sie nennen, oder wenn er sie nicht wusste, es sagen: „ich weiss sie nicht.“ Nimmer aber durfte er beides in perspektivischem Zusammenschauen darstellen, und noch vollends Wörter, wie *εὐθέως*, *ἡ γενεὰ αὕτη* brauchen, und so den Schein erregen, er wolle die Zeit auf das genaueste angeben.

Andere (Calixt, Lightfoot, Wetstein a. a.) sehen in Mt. v. 29 ff. und par. nicht Christi Parusie, sondern nur eine bildliche Darstellung einer „unsichtbaren Parusie bei der Zerstörung Jerusalems“ [15]).

Drittens sucht man die Schwierigkeiten durch gezwungene Exegese zu entfernen. (Besonders Schott.) *Τέλος* Mt. v. 6 und 14 soll das „Ende Jerusalems“ sein! *Εὐθέως* v. 29 soll entweder nach Paulus eine „zufällige Amphibolie“ oder nach Schott eine schlechte Uebersezung des im aram. Original des Mt. etwa gestanden habenden פתאם sein. *Πάντα ταῦτα* v. 34 soll sich nur auf v. 15—22 beziehen.

Bei richtiger und sorgfältiger Exegese, wie wir sie oben gegeben, fallen alle scheinbaren Inconvenienzen von selbst hinweg.

15) *Typologisch* könnte man die Sache so lösen. Entw. a) die Zerstörung Jerusalems durch Titus sei eigentlich Objekt der Rede Christi. Da diese Zerstörung aber Typus sei auf das Weltgericht, so gehe hier die Schilderung des Typus unwillkürlich in die des dadurch vorgebildeten Weltgerichtes über. — Hiegegen v. 3, *πότε*, und v. 29 *εὐθέως* und *ἡ γενεὰ αὕτη*. — Oder b) es sei von der Zerst. durch Titus gar nicht die Rede, sondern nur von jener *Sach.* 12 geweissagten *noch zukünftigen*, unmittelbar vor dem Weltgericht stattfinden sollenden Zerstörung Jerusalems. Da aber jene durch Titus ein Vorbild dieser gewesen, so sei manches, was Jesus von der lezteren gesagt, vorläufig auch schon bei der ersteren eingetroffen. — Hiegegen vor allem, dass Jesus und die Jünger v. 1—3 von dem *damals stehenden Tempel reden*.

§. 102.

Die Zeit des lezten Mahles.

Einen eignen Paragraphen widmen wir der Frage nach der *Zeit des lezten Passahmahles.*

1). *Einig* sind alle 4 Evsten, dass *Jesu Auferstehung* auf den Sonntag (den Tag nach dem Wochensabbath, *μιᾷ τῶν σαββάτων* Joh. 20, 1, Luk. 24, 1; *ὀψὲ σαββάτων* Mt. 28, 1; *διαγενομένου τοῦ σαββάτου* Mk. 16, 1) fiel. Und dass Jesus *einen Tag* im Grabe gelegen war (Luk. 23, 45 f., Mt. 27, 61 und 62 vgl. 28, 1. Mk. 15, 46 f. und 16, 1 f. vgl. mit 15, 42) und zwar den Sabbath; und dass der Tag seiner Kreuzigung der Tag vor dem Sabbath war (Mk. 15, 42). Vgl. Weitzel, christl. Passahfeier S. 299. — Alle verlegen also die gleichen Begebenheiten auf die gleichen Wochentage.

Donnerstag.	Leztes Mahl Jesu.
Freitag.	Tod Jesu.
Sabbath.	Grabesruhe.
Sonntag.	Auferstehung.

2). Auf welche Monatstage hingegen diese Wochentage gefallen seien, darüber *scheint* zwischen den Syn. und Joh. eine Differenz obzuwalten. Am Nachmittag des 14. Nisan wurden die Passahlämmer geschlachtet [1]), und am selben Abend, beim abendlichen Anbruch des 15. Nisan, verzehrt. Die Syn. berichten nun einstimmig und unzweideutig (Mt. 26, 17; Mk. 14, 2; Luk. 22, 7) dass Jesus an der *πρώτη τῶν ἀζύμων*, d. i. am 14. Nisan [2]), *ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα*

1) Als unhaltbar ist zu beseitigen die (von mir selbst Aufl. 1, 1842, aufgestellte, aber bereits 1845 zurückgenommene Hypothese, dass die Juden wegen der grossen Anzahl der Festgäste zwei Tage nacheinander Lämmer geschlachtet und gegessen hätten. Ebenso die Hypothesen von Beza, Calov, Iken, dass verschiedne Theile des Volks den Eintritt des 1. somit auch des 14. Nisan verschieden berechnet hätten. Endlich die von Grotius, dass schon zu Jesu Zeit neben dem eigentlichen Passahlamm eine Mahlzeit eines *πάσχα μνημονευτικόν*, etwa an einem andern Tage, vorgekommen sei. (Aehnlich Weitzel.)

2) Nach dem mosaischen Gesez war der 15. Nisan der erste, der 21. Nisan der siebente und lezte „Tag der ungesäuerten Brode"; und beide Tage hatten sabbathliche Dignität (Ex. 12, 16). In der Folgezeit aber, und zwar schon zur Zeit Jesu, entfernte man aus Aengstlichkeit bereits am Morgen des 14. Nisan allen Sauertaig aus den Häusern, und so kam es, dass (z. B. Mt. 26, 17 u. par.) schon der 14. Nisan, an dessen Nachm. die Passahlämmer geschlachtet wurden, als die *πρώτη τῶν ἀζύμων* betrachtet und bezeichnet wurde, und dass man nun in Folge dessen *acht* Tage der unges. Brode zählte. (*Jos.* ant. 2, 15, 1.) Der 15. und 21. Nisan blieben aber nach wie vor die beiden sabbathlichen Hauptfesttage.

oder *ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον*, Jesus seine Jünger angewiesen habe, ihm das Passahmahl zu bereiten, und dass sie dies gethan (*ἡτοίμασαν τὸ πάσχα* Mt. v. 19, Mk. v. 15, Luk. v. 13) und dass dann *ὀψίας γενομένης* (Mt. 20, Mk. 17) *ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα* (Luk. 14) — also *zu der Zeit und Stunde, wo die Juden das Passahlamm assen*, d. i. am Abend nach dem 14. Nisan (an dem Abend, mit welchem der 15. Nisan begann, da die Juden ja bekanntlich die Tage von Sonnenuntergang zu Sonnenuntergang rechneten) *auch Jesus sein leztes Mahl* — mithin *als ein Passahmahl* — gehalten habe [3]). Nach den Syn. war also der Donnerstag der 14. Nisan, der Freitag der 15. u. s. w.

Nach Joh. scheint es anders gewesen zu sein. Was Jesus bei seinem lezten Mahle vornahm — die Fusswaschung — das nahm er (so liest man aus Joh. 13, 1) *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, δείπνου γενομένου* — nicht: *τοῦ δείπνου γενομένου* — vor, also bei *irgend einer* Mahlzeit, die *vor* dem Passah stattfand. Am Freitag früh morgens gehen die Juden nicht in das Prätorium, um sich nicht zu verunreinigen, *ἵνα φαγῶσι τὸ πάσχα* (18, 28); also steht ihnen am Freitag das Passahmahl noch bevor; mithin wäre nach Joh. nicht der Donnerstag, sondern der Freitag auf den 14. Nisan gefallen. An demselben Freitag, morgens um sechs Uhr [4]) wird Jesus von Pilatus aus dem Prätorium geführt, und Joh. bemerkt (19, 14) *ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα*, was man übersezen zu müssen glaubt: „es war der Rüsttag auf das Passahfest", wonach denn wiederum dieser Freitag mit dem 14. Nisan zusammengefallen, der Passahfesttag (der 15. Nisan) aber am Samstag gewesen wäre. V. 31 würde dann *παρασκευὴ* — ebenfalls vom Freitag gesagt — die nämliche Bedeutung haben. —

3). Von der Voraussezung ausgehend, dass zwischen Joh. und den Syn. ein durchgreifender, consequenter Widerspruch in Betreff des Monatstages, auf welchen Christi leztes Mahl fiel, obwalte, hat man in erster Linie zu fragen gepflegt: welche von beiden Relationen aus objektiven Gründen die richtige, und welche die unrichtige sei [5]); und alsdann hat man in zweiter Linie die Frage aufgeworfen, wie die Entstehung der entgegengesezten Relation sich erklären lasse.

Hätte man ein sicheres Datum, wie im Todesjahr Christi die Monatstage mit den Wochentagen zusammengetallen sein, so liesse sich jene objektive Frage objektiv entscheiden. Das Todesjahr Jesu selbst

3) Ganz unhaltbar ist die Ansicht von **Movers**: die Syn. wollten erzählen, als der 14. Nisan *herannahte*, also *schon am 13.*, habe Jesus seinen Jüngern befohlen, für den *folgenden Abend* (den Abend nach dem 14.) die Passahmahlzeit zu rüsten; aber schon *den nämlichen Abend* (den Abend nach dem 13.) habe das, Mt. 20 u. par. beschriebene *lezte Mahl Jesu* stattgefunden; es sei dasselbe also *kein* Passahmahl gewesen. Welcher unbefangene Leser wird diese Auffassung aus dem Berichte der Syn. herauslesen?! Vgl. gegen diese contorte Exegese **Bleek** Beiträge zur Ev.kritik, Berl. 1846, S. 138 f.

4) Ueber die johann. Stundenzählung siehe oben §. 56,

5) So auch **Wieseler** chronol. Synopse S. 360.

steht fest (als das Jahr nach der Hinrichtung Joh. des Täufers, welche leztere, vgl. §. 42, um Ostern 32 aer. Dion. stattfand) als das Jahr 33 aer. Dion. Im Jahr 33 aer. Dion. trat der Frühlingsneumond den 17. Apr. um 9 Uhr 30 Abends ein, und dieser Tag war ein Freitag [6]). Auch der Vollmond, somit der 15. Nisan, fiel hienach auf einen Freitag (den 1. Mai). Allein hier wird nun die Berechnung sogleich unsicher. Erstlich haben die Juden den Anfang des Nisan nicht nach dem astronomisch berechneten Neumond, sondern nach dem *optisch augenfälligen* Eintritt der Mondsphasen bestimmt, und da entsteht nun die Ungewissheit, ob sie (wie Wieseler nach Wurm's Vorgang annimmt) denjenigen Tag, wo die neue Mondsichel zuerst wieder *optisch* sichtbar ward — was erst 1 bis 2 Tage nach dem wirklichen Neumond geschah — als 1. Nisan nahmen, oder ob sie (was das Näherliegende und bei der Unsicherheit des Erscheinens jener Mondsichel das einzig praktische und vernünftige war) die Reihe der *Vollmonde* beobachteten [7]) und hienach den zwischen zwei Vollmonden in der Mitte liegenden Neumond und somit den 1. Nisan *so* berechneten, dass der 15. Nisan (der erste Osterfesttag) auch wirklich mit dem wirklichen Vollmond zusammentraf. Solange man hierüber noch streiten kann, ist von einem sichern objektiven Ergebnis noch keine Rede. Dazu kommt aber zweitens, dass es nicht absolut gewiss ist, ob die Juden in jenem Jahre den Neumond des 17. April, und ob sie nicht vielmehr schon den des 19. März, welcher 1 Uhr 16 Min. Abends eintrat, als Nisansanfang betrachteten. Im lezteren Falle fielen der 1. und 8. und 15. Nisan auf Donnerstage, oder, wenn nach der erscheinenden Mondsichel bestimmt, auf Freitage.

Hier ist also troz aller Akribie der astron. Berechnung eine sichere Entscheidung durchaus *nicht* zu gewinnen, um so minder, als sogar über das Todesjahr Jesu selbst noch Streit unter den Chronologen ist [8]).

6) Vgl. die Tafel bei Wieseler S. 446.

7) So unsicher und unpraktisch die Beobachtung des Wiedererscheinens der Mondsichel nach dem Neumond ist, so sicher lässt sich der Eintritt des Vollmonds constatiren, nicht nur aus der leicht wahrnehmbaren vollen Rundung der Mondscheibe, sondern vor allem daran, dass er zur Zeit des Sonnenuntergangs aufgeht. An dem Abend, wo der volle oder ungefähr volle Mond zum erstenmal *nach* Sonnenuntergang aufgeht, ist der Vollmond eingetreten. Das kann jedes Kind beobachten. Wenn wir also lesen, dass die Juden ihre Berechnung des Osterfestes *nach den optischen Mondsphasen* machten, so müssen wir annehmen, dass sie dabei von der Beobachtung der *Vollmonde*, und nicht von der der wiedererscheinenden Mondsichel, ausgegangen sind. Lezteres würde einen hohen Grad von Unvernunft und Ungeschick voraussezen.

8) Wieseler, der auf seine richtige Berechnung der Geschichte des Herodes Antipas unhaltbare Folgerungen baut, sezt Jesu Tod in das J. 30 aer. Dion., wo der Frühlingsneumond auf Mittwoch den 22. März 8 Uhr

Man kam daher auf andre Argumentationen, um die Frage, ob der 15. Nisan im Todesjahr Jesu auf einen Freitag oder auf einen Samstag gefallen sei, objektiv zu entscheiden. Lücke, De Wette und Bleek entschieden sich für den Samstag, weil eine Gerichtssizung nach dem abendlichen Anbruch des 15. Nisan, und eine Hinrichtung am 15. Nisan gesezwidrig und undenkbar sei; ferner, weil auch bei den Syn. selbst sich Spuren fänden, die (im Widerspruch mit ihrer eigenen Zeitangabe) darauf führten, dass der Freitag nicht der 15. Nisan gewesen sein könne. (Siehe unten unter 9 und 10.) Gab man nun dem Joh. gegen die Syn. Recht, und nahm man demgemäss an, dass der Donnerstag auf den 13. Nisan fiel und Jesu leztes Mahl kein Passahmahl war, sondern dem jüdischen Passahmahl um 24 Stunden vorangieng, so blieb nichts übrig, als auf Seiten der Syn. einen Irrthum oder wenigstens ein Misverständnis in Betreff jener Zeitfrage vorauszusezen. Man suchte sich dasselbe auf folgende Weise erklärbar zu machen. Keines der syn. Evv. rühre unmittelbar von einem Augenzeugen her. Nachdem nun in der christl. Kirche von Anfang an das heil. Abendmahl als das neutest. Gegenstück zum a. T. Passah mit Recht (Luk. 22, 15; 1 Kor. 5, 7 f.) betrachtet worden sei, habe gar leicht Jesu leztes Mahl, wo er sein Abendmahl eingesezt, als „*sein* Passahmahl" bezeichnet werden mögen, und so sei das Misverständnis, als ob jene Einsezung sich auch zeitlich an eine a. t. Passahmahlzeit angeschlossen habe, leicht erklärlich. Je mehr die Syn. ganz von der *Sache*, dem Leiden und Tod des Herrn, hingenommen waren, um so begreiflicher müsse es erscheinen, dass sie für die äusserliche Frage, wie die einzelnen Tage seines Leidens sich zu dem jüd. Kalender verhielten, gleichsam keine Aufmerksamkeit mehr übrig hatten, sodass sie hier einen aus Misverständnis überkommenen Irrthum arglos aufnahmen.

So die Einen. Die Andern, wie Olshausen, Hengstenberg, Tholuck, Wieseler, Lichtenstein, Röpe, Luthardt, Riggenbach geben die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit eines solchen Irrthums in einem solchen wichtigen Centralpunkt der Leidensgeschichte nicht zu; und in der That dürfte man es mit Recht unbegreiflich finden, wie ein solcher Irrthum sich so habe einbürgern können, dass er bei drei Autoren nacheinander auftrat, ohne *sofort* von einem der vielen noch lebenden Augenzeugen gerügt und corrigirt worden zu sein. So halten sich denn diese Theologen an die klare Zeitangabe der Syn. als an die sichere und richtige. Die Relation des Joh. kann nun, wenn das Ev. Joh. echt, also das Werk eines Augenzeugen ist, nicht aus einem Irrthum oder Misverständnis erklärt werden, und wer das vierte Ev. für ein späteres, untergeschobenes Buch hielte, der würde nur um so schwerer es begreiflich machen können, dass ein Falsator, dem es doch darum zu thun sein musste, alles zu vermeiden, was Zweifel gegen sein Buch anregen konnte, der einstimmigen Tradition der älteren, apostolischen Zeit so keck entgegengetreten sein

8 Min. Abends fiel, und der 1. Nisan seiner Meinung nach (nach dem Erscheinen der Mondsichel) erst den Freitag gewesen sein soll.

sollte. Nun haben aber jene Gelehrten in der That mit mehr oder weniger Glück den Beweis geliefert, dass Joh. in den vier betreffenden Stellen (13, 1; 18, 28; 19, 14 und 31) das, was man in diesen Stellen finden wollte, gar nicht sage, sich vielmehr mit der syn. Chronologie der Leidenswoche völlig im Einklang befinde.

4). So stehen die beiden Ansichten einander gegenüber. Obschon nun aber zugestanden werden muss, dass Luthardt und Riggenbach sehr beachtenswerthes zur Widerlegung Bleek's beigebracht haben, so wird doch auf dem eingeschlagenen Wege: *die johanneische Relation auf die synoptische zu reduciren*, eine rechte Evidenz kaum gewonnen werden. Es wird das Gefühl entstehen, dass sich jene johanneischen Stellen zwar, jede einzeln, *allenfalls zur Noth* im Sinn der synopt. Chronologie *deuten* lassen, dass aber eine *unbefangene* Betrachtung derselben immerhin mehr den Eindruck mache, als ob Joh. den Todestag Jesu auf den 14. Nisan seze, und dass, *wer* den Joh. allein *lesen würde,* ohne die Syn. zu kennen, *kaum auf eine andre Anschauung geführt werden würde.* Dies Gefühl wird nicht überwunden werden, solange die Kritiker und Exegeten ihren Ausgangspunkt von der Frage nehmen: welche der beiden Relationen aus (vermeintlichen) objektiven Gründen die richtige (oder die wahrscheinlichere) sei, oder von der Frage: welche der beiden Relationen sich auf die andere am leichtesten reduciren lasse.

Ich selbst befand mich früher [9]) in unsichrem Schwanken, *weil* mir das *methodologische Prinzip*, von welchem die ganze Untersuchung ausgehen muss, damals noch nicht klar war. Seither aber ist mir dasselbe in Folge unermüdeter, *unbefangener* Untersuchungen klar geworden, und ich habe es schon in der, von mir revidirten 4. Aufl. von Olshausens bibl. Commentar zur Leidensgeschichte (1862) ausgesprochen, wie folgt:

Wer den Joh. allein lesen würde, ohne die Synopt. zu kennen — so sagt Bleek — der würde nicht auf die syn. Chronologie geführt werden. Aber *diese ganze* Voraussezung *ist eben eine utopische, nichtige. Es* hat *eben* keine *Leser gegeben, die nur den Joh. und nicht auch die Syn. gekannt hätten.* Joh. schrieb für Leser, welche die Synoptiker kannten [10]), und er sezt diese Bekanntschaft mit den Syn. bei seinen Lesern voraus.

9) Vgl. die erste und zweite Aufl vorliegenden Werkes (1842 u. 1850) mit meinem „Ev. Johannis", Zürich 1846. In ähnlichem Schwanken ist heute noch Weizsäcker (S. 278 u. S. 560 f.)

10) Dafür finden sich fast in jedem Kap. des Joh. Belege. Sogleich Kap. 1 sezt er die Person Joh. des T. als eine seinen ephesinischen Lesern bekannte voraus, und schweigt daher über des Täufers *historische* Lebensverhältnisse. Ebenso über Jesu menschliche Herkunft. Kap. 6 erzählt er die Speisung *ganz kurz*, nur um das von den Syn. noch nicht berichtete Gespräch in Kap. anknüpfen zu können. So kurz er in der Speisung ist, so ausführlich und umständlich erzählt er V. 22—24 ein paar

Ist dem so, so ergibt sich nun das richtige methodologische Prinzip für unsre Untersuchung von selbst. Nicht: dass wir den voreiligen Schluss zögen, wenn Joh. die Syn. als bekannt voraussetze, könne er nicht die Absicht gehabt haben, denselben zu widersprechen. Denn eine derartige Absicht könnte er allerdings gehabt haben, nämlich die Absicht, jene zu *corrigiren*, zu *berichtigen*. Wie er es ist, welcher allein das feste chronologische Gerippe für die ev. Geschichte gibt, und welcher chronol. Data *gibt*, wo solche bei den Syn. *fehlen*, so haben wir auch Fälle, wo er eine unklare oder ungenaue Darstellung durch die klarere und genauere berichtigt. So, wenn er den Gang der Magdalena zum Grabe von dem Gang der übrigen Frauen trennt, während Mt. und Mk. beides zusammenfassen; so ferner, wenn er 13, 1 für die bethanische Salbung den bestimmten Zeitpunkt „sechs Tage vor Ostern" angibt, während Mt. und Mk. ohne jegliche bestimmte Zeitangabe (s. oben §. 95) schreiben: *ὄντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ*, den Vorfall aber so an Zuvorerzähltes anreihen, dass der Leser wenigstens Gefahr läuft, auf die Vorstellung zu gerathen, als ob jene Salbung ein paar Tage *nach* dem Einzug stattgefunden hätte.

So *könnte* denn Joh. — wir geben diese Möglichkeit in abstracto und abgesehen von allen *dogmatischen* Fragen, die wir ja von unsrer histor. Kritik grundsäzlich ferne halten, zu — so *könnte* denn Joh. die Absicht gehabt haben, einen etwaigen Irrthum der syn. Chronologie durch eine genauere und richtigere Zeitangabe zu berichtigen.

Somit stellt sich nun die Hauptfrage für die ganze Untersuchung so: *Hat Joh. in den Stellen 13, 1; 18, 28; 19, 14 und 31 die synopt. Chronologie* berichtigen wollen? *Oder hat er diese Stellen in dem Bewusstsein geschrieben, dass die chronol. Angaben der Syn. dadurch in keiner Weise alterirt werden?*

Durch diese Fragstellung gewinnt die Untersuchung über jene Stellen erst einen sichern Halt. Nicht das wird die Frage sein, ob jede dieser Stellen an sich nur die Bleek'sche, oder auch eine andre Deutung *allenfalls zulasse*, sondern ob Joh., wenn er die Absicht einer Berichtigung hatte, dann so habe schreiben können und schreiben dürfen, wie er geschrieben hat. Joh. kann nicht *bewusstlos* den Syn. widersprochen haben; nicht *bewusstlos* von ihrer Chronol. abgewichen sein. Er kann das nicht, weil er eben bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit den Syn. überall auf das bestimmteste voraussezt. Er kann nur

von den Syn. übergangene Nebenumstände, die zum Verständnis des Ausgangspunktes jenes Gespräches nöthig sind. Kap. 11, 1 f. führt er Maria und Martha als den Lesern völlig bekannte Personen ein, *sezt auch die Salbung*, die er selber erst nachher Kap. 12 erzählt, schon Kap. 11 als aus Mt. 26 u. Mk. 14 bereits bekannt voraus. Kap. 12 übergeht er die Abendmahlseinsezung als bekannt. Kap. 18 sezt er die syn. Berichte über die Verhöre vor Kaiphas und Pilatus als bekannt voraus, und holt nur das dort übergangene nach. Kap. 1, 19 ff. sezt er die Taufe Jesu durch Johannes sammt der Erscheinung der Taube, als bekannt voraus.

entweder die Absicht gehabt haben, die syn. Chronologie zu *berichtigen*, oder, wenn das nicht, so hat er *in dem Bewusstsein seiner Uebereinstimmung mit den Syn.* geschrieben, und alle jene Ausdrücke in dem harmlosen Bewusstsein gebraucht, dass auch seine Leser dieselben ohne weiteres im Sinn der syn. Chronologie verstehen würden.

Die Frage nun, ob Joh. habe *berichtigen* wollen, lässt sich mit höchster Sicherheit entscheiden. Wer eine herkömmliche Ansicht oder Anschauung berichtigen will, der wird dies, wenn auch in schonendster Form (d. h. mit Weglassung aller direkten Polemik, aller tadelnden Ausfälle) doch sicher in verständlicher, deutlicher und unverkennbarer sachlicher Darlegung seiner eignen Ansicht (die er an die Stelle der irrigen Ansicht sezen will) thun. Er wird z. B. nicht den Leser einige Kapitel lang in der irrigen Vorstellung befangen bleiben lassen, um ihn hinterher erst aus dieser Vorstellung heraus- und hiedurch in eine unheilbare Confusion hineinzuwerfen.

5). Prüfen wir nun unter diesem, dem allein richtigen Gesichtspunkte die johanneischen Stellen, so ist zuvörderst klar, dass wir nicht erst bei der Stelle 13, 1, welche sogar grammatisch unklar ist, sondern schon bei der Stelle 12, 1 anfangen müssen. Hier gibt Johannes ein *ausdrückliches chronologisches Datum.* War dieses Datum geeignet, die Leser an der synopt. Chronologie der Leidenswoche irre zu machen?

Nichts weniger als das! Die Leser brachten von den Syn. her die Vorstellung mit, dass Jesus Donnerstag den 14. Nisan sein leztes Mahl als Passahmahl gehalten habe; — dass zwei Tage zuvor (Mt. 26, 1; Mk. 14, 1) also Dinstags die Hohenpriester bei Kaiphas den Beschluss fassten, Jesum zu tödten, aber erst nach dem Fest, und dass an eben diesem Dinstag Jesus den Feigenbaum verdorrt fand, die verfänglichen Fragen beantwortete, und die eschatol. Rede an seine Jünger hielt; — dass er am Mondtag den Feigenbaum verfluchte und den Tempel reinigte; — dass er am Sonntag seinen Einzug in Jerusalem hielt. Wenn sie nun bei Joh. lasen, dass Jesus am Abend nach seiner Ankunft in Bethanien ein Gastmahl zugerichtet worden, so *konnten* sie (die ja Juden und jüdische Sitte und Gesezbeobachtung überall vor Augen hatten, und überdies das a. T. und a. t. Gesez kannten) nicht auf den Gedanken kommen, dass Jesus am Sabbath gereist und in Bethanien angekommen sein werde, und dass man am Sabbath das Gastmahl werde gehalten haben (vgl. oben §. 95); und dies um so weniger, als ja die zwischen der Ankunft in Bethanien und dem Einzug in Jerusalem erzählte Kette von Ereignissen Joh. 12, 9—11 an einem einzigen Abend oder Nachmittag keinen Plaz fand, und das ἐπαύριον V. 12 naturgemäss (vgl. ebendas.) nur auf V. 10, nicht auf V. 1 zurückbezogen werden konnte. Als natürlichstes Verständnis von Joh. 12 bot sich also dies dar, dass Jesus am *Freitag* in Bethanien angekommen sei. Nun sagt Joh., diese Ankunft in Bethanien sei sechs Tage vor dem πάσχα erfolgt. Nach *synoptischer* Chronologie war nun wirklich der Freitag der sechste Tag vor dem Donnerstag, dem 14. Nisan [11]).

11) Diesen Donnerstag den 14. Nisan bezeichnen die *Syn.* (Mt. 26, 1 par.)

Also in dieser ersten chronol. Angabe des Joh. fanden seine Leser durchaus nichts, was sie an der syn. Chronologie hätte irre machen können. Diese Stelle *vertrug* sich nicht nur auf's beste mit der syn. Chronologie, sondern diente derselben sogar zur Bestätigung. Hätte Joh. die syn. Chronologie berichtigen wollen, so hätte er die Stelle 12, 1 nicht schreiben dürfen; er hätte schreiben müssen: *πρὸ ὄκτω ἡμερῶν τοῦ πάσχα* [12]).

Wollte man nun aber einwenden, Joh. habe troz Sabbathgesez und allem anderen eben doch das *ἐπαύριον* v. 12 auf V. 1 bezogen wissen wollen, er verlege also die Ankunft in Bethanien auf den Sabbath, und rechne von da bis zum *πάσχα* sechs Tage; — hiemit wolle er den Leser nöthigen, von der syn. Chronologie abzugehen; denn wenn sechs Tage nach dem Sabbath der Passahtag gewesen, so sei dieser Passahtag am Freitag, und nicht, wie bei den Syn., am Donnerstag gewesen — ich sage: *wollte* man dies annehmen, so müsste man zugleich zugeben, dass Joh. seine Absicht einer Berichtigung auf diesem Wege dennoch nur sehr ungenügend, oder vielmehr gar nicht erreicht haben würde. Denn erstlich hatte er durch nichts der Schlussfolgerung vorgebaut, dass ein Tag, an welchem Jesus reiste und die Leute ein Gastmahl veranstalteten, unmöglich ein Sabbath gewesen sein könne (dieser Schlussfolgerung hätte er doch so leicht vorbauen können, wenn er v. 2 die Worte *ἦν δὲ σάββατον* beigefügt hätte). Zweitens aber war der, an die syn. Vorstellung einmal gewöhnte und darin befangene Leser — *wenn* er wirklich die Ankunft in Bethanien sich am Sabbath erfolgt dachte — durchaus nicht behindert, die Worte *πρὸ ἕξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα* sich *so* zurechtzulegen und *so* mit seiner syn. Anschauung zu vereinigen, dass er sich dachte, Joh. werde mit *τὸ πάσχα* eben hier den 15. Nisan als den ersten Hauptfestsabbath meinen. Denn sobald man *τὸ πάσχα* so fasste, war die Einheit mit der syn. Chronologie wiederhergestellt. Und die *Möglichkeit*, den 15. Nisan, an dessen abendlichem Beginn das Passahmahl gehalten wurde, mit dem Worte *τὸ πάσχα* bezeichnen, kann ja nicht in Abrede gestellt werden. Joh. hätte also, *wenn* er hätte berichtigen wollen, erst-

als *τὸ πάσχα*. Konnten die Leser des Joh. etwa einen Anlass haben zu der Meinung, dass Joh. mit *τὸ πάσχα* nicht den 14. sondern den 15. Nisan bezeichne? Gewiss nicht; denn hätte Joh. bei *τὸ πάσχα* an den 15. Nisan gedacht, so müsste er den *Donnerstag* mit dem 15. Nisan identificirt haben. *Davon ist aber bei Joh. nicht die leiseste Spur;* vielmehr meint man ja umgekehrt Spuren zu finden, dass er den *Samstag* mit dem 15. Nisan identificirt habe. Also zu einem Zweifel, dass mit *τὸ πάσχα* nach gewöhnlichem Sprachgebrauch der 14. Nisan gemeint sei (im Gegensaz zu den *ἀζύμοις* vom 15. bis 21. Nisan) hatten die Leser des Joh. nicht den leisesten Anlass.

12) Im Griech. wie im Deutschen wird ja bekanntlich im Zählen der Tage ein Sprung gemacht vom „sechsten" auf den „achten". Sechs Tage vor Mittwoch dem 10. Mai ist Donnerstag der 4. Mai; dagegen ist Mittwoch der 3. Mai „acht Tage" vor Mittw. dem 10ten. Ebenso im Griechischen.

lich v. 1 schreiben müssen πρὸ ἓξ ἡμερῶν τῆς πρώτης τῶν ἀζύμων und zweitens v. 2 die Worte ἦν δὲ σάββατον beifügen müssen. Beides unterlässt er, und *lässt damit dem Verständnis im Sinn der syn. Chronologie zwei gähnende Pforten offen.* Will man sie zur einen hinaustreiben, so kommt sie zur anderen wieder herein [13]). So schreibt nicht derjenige, der in einer chronol. Frage einen Irrthum berichtigen, eine herkömmliche Vorstellung durch eine entgegengesezte beseitigen will. Und dazu kommt, dass eine *ungezwungene* Exegese von Joh, 12, 1—12 direkt und positiv auf die syn. Chronologie führt. (Anm. 13, I.)

Hat nun Joh. cp. 12, 1 keine Absicht gehabt, die syn. Chronologie zu berichtigen, so hat er eine solche überhaupt nicht gehabt. Denn hätte er sie gehabt, so wäre *hier* der Ort gewesen.

6). Ebenso wenig war nun aber die Stelle 13, 1 geeignet, irgend einen Leser an der hergebrachten syn. Chronologie irre zu machen. Wir verschmähen hier von vornherein alle exegetischen Künsteleien und geschraubten Conjekturen. Bynäus, Lightfoot, Bengel, Hess, Wichelhaus und Röpe wollen das Mahl, bei dem die Fusswaschung stattfand, von dem lezten Mahle Jesu unterscheiden. Die Worte 13, 1: πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα werden als Zeitbestimmung zu dem Hauptverbum oder der ganzen Begebenheit gefasst; die ganze Begebenheit, das ganze Kap. 13 erzählte Mahl habe sonach noch vor dem Passahfeste stattgefunden und werde in den Worten **δείπνου** (ohne Art.) **γενομένου** als ein gewöhnliches Abendessen bezeichnet. Aber eben darum sei dies Mahl von dem bei den Syn. erzählten *lezten* Mahl Jesu, welches ein Passahmahl gewesen, zu unterterscheiden, und habe nicht, wie dieses, am Donnerstag, sondern am Mittwoch Abend stattgefunden (nach Röpe: in Bethanien). Allein, da Joh. Kap. 14—17 in der Mittheilung der Reden Jesu ohne Naht und ohne Angabe einer Orts- und Zeitveränderung fortfährt, und dann Kap. 18, 1 die Ankunft am Kidron und die Gefangennehmung unmittelbar folgen lässt, so erweist sich jener Versuch schon von vornherein als verfehlt und unmöglich. Röpe glaubt freilich in Kap. 15, 1 „einen neuen Anfang: und er sprach zu seinen Jüngern" zu sehen, „dessen nähere Zeitbestimmung fehle", und behauptet nun unter Berufung auf 8, 12 und 24, dass diese neue Rede recht wohl 24 Stunden später ge-

13) Unter den *drei* Auffassungen von Joh. 12, 1 ff., welche überhaupt möglich sind, stimmen *zwei* mit der syn. Chronologie überein:

I τὸ πάσχα = 14. Nis.	II. πάσχα = 15. Nisan.	III. πάσχα = 14. Nis.
8. Freit. Ank. in Beth·	9. Sabbath. A. in B.	8. Sabbath. A. in B.
1. 9. Sabbath.	1. 10. Sonntag. Einzug.	1. 9. Sonnt. Einzug.
2. 10. Sonnt. Einzug.	2. 11. Mondtag.	2. 10. Mondt.
3. 11. Mondtag.	3. 12. Dinstag.	3. 11. Dinst.
4. 12. Dinstag.	4. 13. Mittwoch.	4. 12. Mittw.
5. 13. Mittwoch.	5. 14. Donn. Lezt. M.	5. 13. Donnerst. L. M.
6. 14. Donn. Lezt. Mahl.	6. 15. Freit. Tod.	6. 14. Freit. Tod.
15. Freit. Tod Christi.		

sezt werden dürfe. Allein von dem „neuen Anfang: und er sprach zu seinen Jüngern" ist 15, 1 nichts zu sehen. Kap, 14, 1 finden sich die Worte: „Und er sprach zu seinen Jüngern". Aber schon 13, 38 sagt Jesus: *οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς*. Der Hahn soll von dem Zeitpunkt Kap. 13, 38 an nicht mehr krähen, bis Petrus den Herrn verleugnet hat [14]). — Andre haben, von jener halsbrechenden Conjektur absehend, auf exegetischem Wege, aber auf künstlichem, die Stelle Joh. 13, 1 mit der syn. Chronologie in Einklang zu sezen versucht. Künstlich ist es, wenn *πρὸ τῆς ἑορτῆς* als Zeitbestimmung zu dem Partic. *εἰδὼς* gefasst wird (Luthardt, Riggenb.) denn da müsste man die Stellung erwarten: *εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς πρὸ τῆς ἑορτῆς*. Freilich zu *ἠγάπησεν* (Meyer) kann diese Zeitbestimmung auch nicht gehören (*vor* dem Osterfest habe Jesus die Seinen bis an's Ende geliebt — *nachher* aber nicht mehr?!) auch nicht zu *ἠγαπήσας* (Hengstenb. Wieseler) wo der ebenfalls ungereimte Gedanke entstünde, dass Jesus seine Jünger nicht bloss vor dem Osterfeste, sondern auch nachher noch geliebt habe (als ob ein Osterfest eine Grenze für die Liebe bilden könnte!) Die Zeitbestimmung *πρὸ τῆς ἑορτῆς* gehört vielmehr zu dem Verbum, das Joh. v. 1 zu schreiben *im Sinne hatte*, von dem er aber (ähnlich wie 6, 22) ablenkt, und

14) Röpe meint, weil nicht gesagt sei *σήμερον ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ* (wie Mt. 26, 34; Mk. 14, 30), so dürfe man annehmen, dass Jesus schon am Mittwoch Abend dem Ptr. das Wort Joh. 13, 38 als erste Warnung habe zukommen lassen. Aber Jesus sagt ja, der Hahn werde von nun an *nicht mehr* krähen, *bis dass* Ptr. ihn verleugnet habe! Röpe müsste also annehmen, die Hähne hätten in der Nacht vom Mittw. auf den Donn. ausnahmsweise einmal *gar nicht* gekräht und erst in der Nacht vom Donn. auf Freit. nach geschehener Verleugnung wieder angefangen!! — Ganz anders verhält es sich natürlich, wenn jene nämliche, den *Donnerstag* Abend gesprochene Warnung (Joh. 13, 38) bei Mk. (14, 30) mit der *nähern Bestimmung* ausgesprochen ist: der Hahn werde nicht *zweimal krähen*, bis Ptr. den Herrn *dreimal* verleugnet hatte. Hier ist kein Widerspruch; denn als der Hahn zum erstenmal krähte, war die erste Verleugnung schon geschehen, Mk. 14, 68 (also geschah es ganz, wie es Joh. 13, 38 heisst; der Hahn krähte nicht, bis dass Petrus den Herrn verleugnet hatte); dies erste Krähen liess Petrus unbeachtet; nach der dritten Verleugnung krähte der Hahn zum zweitenmal (ganz wie es Mk. 14, 30 heisst; der Hahn krähte nicht zweimal, bis Petrus den Herrn dreimal verleugnet hatte). Ein sachlicher Widerspruch ist also nicht da; sondern Mt., Luk. und Joh. haben nur die Warnung Jesu in einer minder bestimmten, minder genauen Form (vom erstmaligen, erfolglosen Krähen absehend) wiedergegeben, und auch beim Eintreffen des Vorausgesagten diesen an sich wesenlosen Nebenumstand des erstmaligen Krähens weggelassen, während Mk. aus dem Munde des Ptr., dem sich die kleinsten Umstände dieses Hergangs wie glühende Pfeile in sein Gedächtnis gegraben hatten, das genauere erzählt.

das er V. 3 wiederaufnimmt (Knapp, Lücke). Denn wie er das *εἰδὼς* des ersten Verses V. 3 durch *εἰδὼς* wieder aufnimmt, so nimmt er das, was er gleich anfangs V. 1 zu erzählen im Sinne hatte, in den Worten *καὶ δείπνου γενομένου ἐγείρεται* wieder auf. Olshausen hat dagegen eingewendet, dass das *εἰδὼς* V. 3 ein andres sei, als das *εἰδὼς* V. 1, indem dies auf das Bewusstsein der göttlichen Machtvollkommenheit gehe. Allein auch das *ὅτε οὖν εἶδεν* 6, 24 ist seinem Inhalte nach ein andres, als das *ἰδὼν* 6, 22, und nichtsdestoweniger ist es die grammatische Epanalepsis von jenem. Der Inhalt des *ἰδὼν* wird dort in dem Objekt *εἶδεν* *weitergeführt;* ebenso wird hier der Saz *ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα* (nicht bloss die *ὥρα* des Leidens, sondern nach 12, 31 zugleich auch die der *κρίσις τοῦ κόσμου*) in dem Saze *ὅτι πάντα ἔδωκεν κλ.* *entwickelt.* — Die Zeitbestimmung — das geben wir den Bestreitern der Vereinbarkeit des Joh. mit den Syn. zu — gehört zu dem, die *Handlung* ausdrückenden Verbum *ἐγείρεται.* „Vor dem Feste des Passah — — — stand Jesus auf." Ebendarum gehört sie aber *nicht* zu *δείπνου γενομένου.* (Röpe u. a.) Nicht, dass vor dem Passahfest ein anderweitiges Mahl gehalten worden, wird gesagt, sondern dass Jesus vor dem Feste aufgestanden sei. Die Bestimmung *δείπνου γενομένου* läuft als Epanalepse der Bestimmung *πρὸ τῆς ἑορτῆς* vielmehr *parallel,* und ist nähere Entwicklung, so wie das zweite *εἰδὼς* Entwicklung des ersten *εἰδὼς* ist. Vor der Passahfeier stand Jesus auf, und: „beim Mahle stand er auf." Wir dürfen nicht übersezen: „bei einem Mahle stand er auf"; das müsste *δείπνου τινὸς γενομένου* heissen; der Artikel fehlt bei *δείπνον,* wie bei *θύρα*, *οἶκος,* *ἀγορά,* *μεσημβρία,* *νύξ* und vielen andern Wörtern, wo nach dem Zusammenhang kein Zweifel ist, welches bestimmte Objekt gemeint sei. (Winer Gramm. §. 18, 1, welcher unsre Worte übersezt: „als die Mahlzeit, die Festmahlzeit, bereitet war.")

Wenn es nun heisst: Vor der *ἑορτὴ τοῦ πάσχα* *stand Jesus auf,* so ist es hier eine *einzelne momentane Aktion,* welche durch die Worte *πρὸ τῆς ἑορτῆς* ihre Zeitbestimmung empfängt. Hier muss logischerweise auch das, wodurch die Zeit bestimmt wird, ein *momentanes* sein. Niemand wird sagen: „Vor dem Monat Juli stand ich auf, und zog meinen Rock an" oder: „vor der Frankfurter Messe nahm ich meine Büchse auf die Schulter." Denn ein Monat und eine Woche ist kein Maass, wonach eine momentane Handlung bestimmt werden könnte. Wohl aber wird man sagen: „Vor dem Scheibenschiessen trat ich zu P., und redete mit ihm"; denn das Scheibenschiessen wird nach Stunden und Minuten gemessen, wie das Hintreten und Reden. Es ist hier mit der Zeit, wie mit dem Raum. Man kann nicht sagen: vor dem Kgr. Preussen steht eine schöne Linde, wohl aber: vor dem Dorf steht eine schöne Linde. Wenn nun Joh. sagt, vor der *ἑορτὴ* sei Jesus aufgestanden, habe sich gegürtet und den Jüngern die Füsse gewaschen, so wird er mit *ἑορτὴ* nicht das achttägige Passahfest als chronologische Bestimmung eines *Zeitpunktes im Jahr* — sondern er wird die *Festfeier der Passahmahlzeit* als Zeitbestimmung *eines Theiles jenes Abends* meinen. Er wird nicht sagen wollen, dass das Aufstehn Jesu einen

oder mehrere Tage vor Ostern stattfand, sondern dass Jesus *vor dem Beginn der abendlichen Festfeier* aufgestanden sei.

Dies bestätigt sich dadurch, dass er diese Zeitbestimmung wieder aufnimmt in den näher bestimmenden Worten: „als das Mahl bereitet war" *(Winer)* oder „beim Mahle". Dass man sich eben schon zum Mahle gelagert hatte, sagt er, damit das *ἐγείρεται* begreiflich werde. Das Mahl aber ist als Passahmahl schon bestimmt, dadurch, dass es Epanalepse der Worte *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* ist. Wir haben also zu übersezen: „Vor der *Feier* des Passah."

Das ist die einzige *zwanglose* Auffassung der Stelle. Zugegeben nun, dass ein Leser etwa auch auf den Einfall hätte kommen können, *πρὸ τῆς ἑορτῆς* ungeschickterweise mit „vor dem Oster*fest*" zu übersezen, so würde eine solche Auffassung *ihn doch noch lange nicht an der syn. Chronologie irre gemacht haben!* Kehren wir zu der Hauptfrage zurück, ob Joh. die Absicht gehabt habe, diese syn. Chronologie zu berichtigen, so müssen wir hier wieder mit dem allerentschiedensten Nein! antworten. Denn wahrlich, wenn er *das* beabsichtigt hätte — ungeschickter und zweckwidriger hätte er es nicht anfangen können! In diesem Falle hätte doch nichts näher gelegen, als zu schreiben *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα δεῖπνον ἐγένετο, ὁ δὲ Ἰησοῦς εἰδὼς κλ.* Das wäre dann eine klare, unzweideutige Bestimmung gewesen; fand das ganze *δεῖπνον* vor dem Passahfeste statt, so war es nicht das Passahmahl. Statt dessen schreibt er eine Periode, welche, wenn kein grammatisches, doch ein logisches Anakoluth ist, und wo man jedenfalls *erst suchen muss,* zu was denn die Zeitbestimmung *πρὸ τῆς ἑορτῆς* gehöre. Durch das Lesen *dieser* Periode wurde sicherlich *kein* Leser an der ihm gewohnten syn. Chronologie irre gemacht, um so minder, als er durch cp. 12, 1 ff. in derselben vielmehr nur bestätigt worden war.

Also auch hier liegt nicht nur keine Spur vor, dass Joh. die Syn. habe berichtigen wollen, sondern der klarste Beweis dass eine solche Absicht ihm völlig fern lag [15]).

7). Wir kommen nun zu der Stelle Joh. 18, 28, wo die Juden am Morgen des Freitags das Prätorium nicht betreten wollen, *ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φαγῶσι τὸ πάσχα.* Denken wir uns Leser, welche nie etwas von den Syn. gesehen, so konnten solche Leser bei den Worten *φαγεῖν τὸ πάσχα* allerdings leicht an das Essen jenes Mahles, welches ursprünglich (Ex. 12, 11) allein, und später *κατ᾿ ἐξοχὴν* das „Passah" hiess, nämlich an das Essen des Passah*lammes,* denken. Freilich konnte sogar solchen Lesern der Umstand auffallen, dass das Betreten eines heidnischen Hauses nur in gleichem Grade wie die Berührung eines

15) So sagt auch Hofmann (bei Lichtenstein S. 350): „Wie erklärt es sich, dass Joh. von den Syn. abweicht, ohne diese Abweichung anders als mittelbar bemerklich werden zu lassen? Auf diese Weise macht er bloss unsicher über jene Angabe, anstatt eine sichere Kenntnis des Richtigen unzweideutig darzureichen."

Eiterflüssigen (tract. שְׁקָלִים 8, 1) mithin (Ex. 15, 5 ff.) nur bis Sonnenuntergang verunreinigte. An dem *φαγεῖν* des Passahlammes, das nach Sonnenuntergang, beim abendlichen Anfang des 15. Nisan, begann, wären also jene Ankläger Jesu nicht einmal verhindert worden, sondern höchstens am Schlachten desselben (welches in den Nachmittagsstunden des 14. Nisan geschah), welches sie aber auch durch Andere konnten vornehmen lassen. Wollte man nun auch annehmen, jene vornehmen Juden hätten eben keine Lust gehabt, auch nur am *Schlachten* des Lammes sich verhindern zu lassen, so hätte dann eben Joh. nicht schreiben dürfen *ἵνα φαγῶσι,* sondern schreiben müssen *ἵνα θύωσι τὸ πάσχα.* — Nun hat aber überdies Joh. solche Leser vor Augen, bei denen er die Syn. als durchaus bekannt und die syn. Chronologie als recipirt voraussezt. Hätte er diese Chronologie berichtigen wollen, so durfte er nun schon gar nicht *φαγῶσι* statt *θύωσι* schreiben; aber auch das blosse *θύωσι,* die blosse negative Vermeidung eines, seiner Absicht hinderlichen Ausdrucks, hätte noch nicht hingereicht; sondern er hätte auf positive und klare Weise den Tag als 14ten Nisan bezeichnen, er hätte V. 28 schreiben müssen: *ἦν δὲ πρωΐ καὶ ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων.* Und warum überhaupt erst hier eine solche Berichtigung? Warum hat er dann nicht sogleich schon cp. 18 V. 1 oder V. 12 klar gesagt: *ἐνίςατο δὲ ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων?* Warum statt dessen eine gelegentliche Notiz, *welche nicht einmal erlaubte*, *an das erst nach Sonnenuntergang stattfindende Lammesmahl zu denken*, für dessen Feier der Eintritt in ein heidnisches Haus ja gar kein Hinderniss bildete? So *berichtigt* man nicht [16]). Hat aber Joh. nicht berichtigen wollen, so hat er die seinen Lesern alleinbekannte und geläufige syn. Chronologie als die *richtige* vorausgesezt, und es als selbstverständlich betrachtet, dass sie seine Worte im Sinne derselben verstehen würden. Und im Sinne dieser syn. Chron. konnten seine Worte ohne alle Schwierigkeit verstanden werden. Nicht, dass *φαγεῖν τὸ πάσχα* in dem abgeschwächten Sinne „das (siebentägige) Fest *feiern*“ stünde, welchen es auch 2 Chron. 30, 22 bei Lichte besehen nicht hat. Nicht *φαγεῖν* ist in abgeschwächtem, sondern *τὸ πάσχα* in jenem weiteren Sinne gebraucht, in welchem es schon Deut. 16, 2—3 sich findet: וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַיהוָֹה אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר. Die siebentägigen Dankopfer und Opfermahlzeiten aus *Rindern und Schafen* werden hier als „Passah“ bezeichnet. (Olsh., Wieseler, Luthardt, Lichtenstein, Riggenb.) Darum konnte 2 Chron. 30 gesagt werden, dass sie „das Fest sieben Tage lang *assen*“; darum konnte auch Joh. hier unbedenklich schreiben, dass die Kläger, „um das Passah zu essen“, den Eintritt in ein heidnisches Haus vermieden; dieser Eintritt würde sie für

16) Strauss B von seinem Standpunkt aus könnte freilich sagen: der Verf. des 4. Ev. habe freilich berichtigen wollen, aber nach seiner gewohnten schlauen Weise, *so, dass man es nicht merke.* Ein solches Zugeständnis acceptiren wir gerne. Wer so berichtigt, dass man nichts davon merkt, der will eben *nicht* berichtigen.

die Dauer des Tages verunreinigt haben, sodass sie um das mittägige Opferfestmahl des 15. Nisan gekommen wären. Der Artikel *τὸ πάσχα* kann aber gar nicht auffallen, vor allem weil ihn schon die LXX Deut. 16, 2 sezt, und weil er nach dem Geiste der griech. Sprache gar nicht fehlen konnte [17]).

Ehe wir zu der lezten Stelle übergehen, die für eine Discrepanz zwischen Joh. und den Syn. sprechen soll, beachten wir zuvor noch eine Stelle, welche *gegen* eine solche Discrepanz, näher: gegen die Absicht einer Berichtigung, spricht. Joh. erwähnt Kap. 18, 39 der Sitte, dass der Landpfleger *ἐν τῷ πάσχα* einen Gefangenen frei gab. Hier ist nun zwar mit *τὸ πάσχα* nicht (wie Wieseler meint) der 15. Nisan als erster Passahfesttag gemeint, sodass hier die Möglichkeit, dass Pilatus den 14. Nisan Barrabam neben Jesum gestellt hätte, ausgeschlossen wäre; sondern die Absicht des Evsten ist offenbar nur die, das allgemeine zu sagen, dass jährlich am Osterfest — d. h. bei Gelegenheit des Osterfestes im allgemeinen (ohne dass der einzelne Tag näher bestimmt würde) — eine solche Freigebung stattgefunden habe. Ein positiver Beweis, dass Joh. mit der syn. Chron. übereinstimmte, liegt also in dieser Stelle allerdings *nicht;* wohl aber ein sehr stringenter Beweis, dass Joh. *keine Absicht hatte, die Syn. zu berichtigen.* Denn dem nächsten Wortlaute nach konnten die Leser V. 39 allerdings an den Passah*tag*, den 15. Nisan, denken; nun hätte aber Joh. jede *Möglichkeit* einer solchen Auffassung auf das sorgfältigste ausschliessen und abwehren müssen, wenn er in dem Bewusstsein geschrieben hätte, gerade diese bei seinen Lesern vorhandene Vorstellung berichtigen und bekämpfen zu wollen.

8). Es sind nun schliesslich noch die Stellen Joh. 19, 14 und 31 übrig, wo der Todestag Jesu als *παρασκευή* bezeichnet wird. An der zweiten dieser Stellen sezt Joh. die *παρασκευή* so deutlich in Gegensaz zu dem auf sie folgenden *Wochensabbath,* dass *dieser* Vers wahrlich keinen seiner Leser von der syn. Chronologie geheilt haben würde! Die Leser lasen ja hier nur genau das nämliche, was sie auch schon bei Markus (15, 42) gelesen hatten: *ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐςι προσάββατον.* Und dort wie hier handelte es sich um das nämliche Ereignis: um die Kreuzabnahme und Bestattung Jesu, damit sein Leichnam nicht den Sabbath über am Kreuze hangen bleibe. Hätte Joh. die syn. Chronologie berichtigen wollen: ein ungeschickteres Mittel hätte er nicht wählen können, als dies: *bei gleichem Anlass die gleichen Tage mit den gleichen Terminis zu bezeichnen, womit der Synoptiker Markus dieselben bezeichnet hatte!* Nothwendig hätte vielmehr Joh., um jene Absicht einer Berichtigung zu erreichen, den auf die *παρα-*

17) Waren Deut. 16 alle die siebentägigen Opfer unter die Bezeichnung „Passah" begriffen, so machten sie mit einander „das Passah" im weiteren Sinn als Ein grosses Ganzes aus, und so ass, wer an diesen Opfermahlen Theil nahm, nicht „ein Passah" (neben einem andern Passah), sondern „das Passah", ganz wie es auch 2 Chron. 30 heisst: „sie assen *das* Fest."

σκευή folgenden Tag, anstatt denselben σάββατον zu nennen, vielmehr irgendwie als 15. Nisan charakterisiren müssen. Er hätte schreiben müssen: ἵνα μὴ μείνῃ . . . τὰ σώματα ἐν τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα, ἣ σάββατον ἦν. Wenn er statt dessen vielmehr wörtlich ebenso, wie Mk., die beiden Tage bezeichnet, gibt er deutlich genug kund, dass er nicht die Absicht hat, die Leser in der aus Mk. und den andern beiden Syn. geschöpften Anschauung irre zu machen.

Aber vielleicht steckt die Berichtigung, welche weder 13, 1 noch 18, 28 noch 19, 31 sich hat entdecken lassen, in der Stelle 19, 14? Wo Pilatus Jesum herausführt, ihn dem Volk als dessen König vorzustellen, da macht Joh. die Bemerkung: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα· ὥρα ἦν ὡς ἕκτη. Hier wird, so sagt man, die παρασκευή als der „Rüsttag des Osterfestes" bezeichnet, das heisse: als der Rüsttag *auf das* Osterfest, mithin als das, was wir nach jeziger Nomenclatur den „heil. Abend" zu nennen pflegen, wenn wir z. B. den 24. Dez. als heil. Abend des Weihnachtsfestes oder den 31. Dez. als den Neujahrsabend bezeichnen. In analoger Weise werde der 14. Nisan als der Vor-Tag des ersten grossen Passahfesttages, und speciell als der Tag, in dessen Nachmittagsstunden man durch das Schlachten der Passahlämmer und durch das Zurichten der Locale die abendliche Passahmahlzeit vorbereitete, die *„παρασκευή des Passahfestes"* genannt.

Auch hier hat es nicht an künstlichen Versuchen gefehlt, sich dieser Schlussfolgerung zu entziehen, und die joh. Angabe auf die syn. Chronol. zu reduciren. Im Widerspruch mit dem gesicherten Faktum, dass, wie bei den Israeliten jeder Tag, so vor allen andern der erste Passahfesttag (15. Nisan) *mit Sonnenuntergang begann* — wie er denn gerade von dem ihn eröffnenden abendlichen Passahmahle seinen Namen hatte — meint Hofmann (bei Lichtenstein S. 359), *erst mit Mitternacht* habe „das siebentägige Fest" seinen Anfang genommen. Indem er nun interpungirt: ἦν δὲ παρασκευή· τοῦ πάσχα ὥρα ἦν ὡς ἕκτη [18]), will er den Sinn gewinnen: es sei die sechste Stunde nach Mitternacht, also morgens um sechs Uhr gewesen; und zugleich bietet sich ihm nun der Gewinn dar, dass der Gen. τοῦ πάσχα nun nicht mehr von παρασκευή abhängt, vielmehr dies Nomen ebenso absolut steht, wie V. 31. Aber dieser Gewinn ist theuer erkauft. Wie unmöglich jene Behauptung sei, dass der 15. Nisan und mit ihm τὸ πάσχα erst an Mitternacht begonnen habe, braucht wohl kaum erst erwiesen zu werden. Das „Passah" κατ' ἐξοχήν, jenes Passah*mahl, von welchem das ganze übrige Fest seinen Namen hatte*, begann (ebenso wie der 15. Nisan selber) mit *Sonnenuntergang*. Wie könnte man nun den Beginn des πάσχα an den Zeitpunkt sezen, wo das πάσχα im engeren und eigentlichsten Sinn *vorüber ist?!* wie ihn so sezen, dass der ganze Verlauf dessen, was proprio sensu τὸ πάσχα hiess, von dem

18) Das Asyndeton kann nicht irre machen, da auch bei der andern Interpunktionsweise die Worte ὥρα ἦν ὡς ἕκτη asyndetisch stehen, und auch Luk. 23, 54 sich ein analoges Asyndeton findet. Aber die emphatische Voranstellung des Genitivs τοῦ πάσχα wäre befremdlich.

mit *τὸ πάσχα* bezeichneten *ausgeschlossen* würde? Bei uns ist die Christbescheerung am Weihnachtsvorabend nicht göttlich geboten und nicht kirchliche Feier, sondern nur häusliche Sitte, und ferner beginnt bei uns der Kalendertag nicht mit Sonnenuntergang, sondern um Mitternacht. Und *gleichwohl* wird nicht leicht ein verständiger Mensch von einem Ereignis, was am ersten Weihnachtstag dem 25. Dez. morgens sechs Uhr sich zuträgt, den Ausdruck brauchen: es habe sich „in der sechsten Stunde der Weihnachten" zugetragen. Denn wir sind einmal gewöhnt, jene abendliche Christbescheerung, obgleich sie nur häusliche Sitte ist, zum Weihnachtsfest und zur „Weihnachten" hinzuzurechnen. Und nun vollends dort, wo jeder Kalendertag mit Sonnenuntergang anfieng, und wo vollends die abendliche, mit Sonnenuntergang beginnende Feier des Passahmahles eine von Gott gebotene, kirchlich-rituelle Feier, und der Central- und Wurzelpunkt des ganzen Passahfestes war! Welcher Leser würde da die Worte: „es war die sechste Stunde des Passah" so interpretirt haben: „es war die sechste Stunde nach der Mitternacht, an welcher der Passahfesttag *nicht* begann, und das Passahmahl *schon vorüber war*" —?!! Jene Interpunktionsweise würde vielmehr — *weil τὸ πάσχα* (sowohl das Passahmahl als der Passahfesttag) mit Sonnenuntergang begann — zu dem Ergebnis führen, dass Pilatus *um Mitternacht* Jesum herausgeführt hätte, was nicht nur nach Mt. 37, 1; Mk. 15, 1, sondern auch nach Joh. 18, 28 rein unmöglich ist. Wir haben vielmehr in den Worten *ὥρα ἦν ὡς ἕκτη* nur wieder die uns schon von Joh. 1, 40; 4, 6 her bekannte johanneische Stundenzählung von Mitternacht bis Mittag und von Mittag bis Mitternacht, und die sechste Stunde ist unser heutiges: „morgens sechs Uhr."

Wenn nun *τοῦ πάσχα* Joh. 19, 14 nicht von *ὥρα ἕκτη* abhängen kann, so bleibt es dabei, dass es von *παρασκευή* abhängt. Den künstlichen Lösungsversuch weisen wir von uns; wir bedürfen dessen aber auch gar nicht. Zu *παρασκευή* und zu nichts anderem gehört der Genitiv *τοῦ πάσχα*; daraus folgt aber noch lange nicht, dass es ein Genitiv der Beziehung sein müsse, und nicht ebensogut ein Genitiv der einfachen Zugehörigkeit sein könne. Wenn wir im Deutschen von dem „Mondtag des Osterfestes" reden, so meinen wir damit eben einfach den in's Osterfest fallenden Mondtag. Und wenn jemand bei dem unbeweglichen Weihnachtsfest von einem „Mondtag der Weihnachten" redet, so meint er damit den in dieses Fest gerade fallenden Mondtag, nimmermehr aber den Tag, der sich zum ersten Weihnachtsfeiertag relativ so verhielte, wie der Mondtag zum Sonntag (das wäre: der zweite Feiertag). — *Gesezt* nun, dass das Wort *παρασκευή* sonst und für gewöhnlich den Wochentag *Freitag* bezeichnete, also die lexicalische Bedeutung *„Freitag"* hätte, so würde *ἡ παρασκευὴ τοῦ πάσχα* eben auch schlechterdings nur heissen: *der Passahfreitag*, *der in das Passahfest fallende Freitag*, und nimmermehr: „der Rüsttag *auf* das Passahfest, der Tag, der sich zum 15. Nisan relativ so verhält, wie der wöchentliche Freitag zum wöchentlichen Sabbath." Es wäre der Genitiv als Genitiv der einfachen Zugehörigkeit gebraucht, ganz wie bei Ign. ad Phil. 13, wo *τὸ σάββατον τοῦ πάσχα* den „Sabbath des

Passahfestes" bezeichnet, oder bei Socr. II, 5, 22 *σάββατον τῆς ἑορτῆς*, oder bei Hippolyt in der Ostertafel *αἱ κυριακαὶ τοῦ πάσχα* „die (jährlichen) Ostersonntage." — Dass nun aber *παρασκευή* wirklich den Wochentag Freitag bezeichnet hat, und die Bedeutung Freitag hatte, steht aus den Stellen Mk. 15, 42; Luk. 23, 54; Mt. 27, 62; Joseph. ant. 16, 6, 2; Judith 18, 6 *und wesentlich auch aus Joh.* 19, 31 und 42 fest. Am entscheidendsten ist die Stelle Mt. 27, 62; hier wird der in das Passahfest fallende Wochensabbath (nach der syn. Chronol. des Matth. der 16. Nisan) bezeichnet als „der Tag nach der *παρασκευή*", was dort begreiflicherweise *nicht* heissen kann: „der Tag nach dem 14. Nisan (denn nach Mt. war ja dieser Sabbath, wo Jesus im Grabe lag, *keineswegs* der Tag nach dem 14. Nisan, sondern der Tag nach dem 15ten) was vielmehr nur heissen kann: der Tag nach dem *Freitag* [19]).

So kann und wird und muss also *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* den *„Passahfreitag"*, den in's Passahfest fallenden Wochentag Freitag bezeichnen [20]).

19) Nach der Chronol. des Mt. und aller Syn. treffen die Wochentage folgendermassen mit den Monatstagen zusammen.

	14. Nisan.	Donnerstag.	Leztes Mahl Jesu.
Erster Festtag:	15. Nisan.	Freitag.	Tod Jesu.
	16. Nisan.	Sabbath.	Jesus im Grabe. „Tag nach der *παρασκευή*."

Die *παρασκευή* ist also der *Freitag* der 15. Nisan, und *nicht* der 14. Nisan qua Vortag des Hauptfesttages. — Interessant ist, dass auch Strauss B, nachdem er S. 536 den „Widerspruch" zwischen Joh. und den Syn. als unlösbar, und alle denselben lösen wollenden Theologen als der Wahrheitsliebe ermangelnd bezeichnet hat, hernach S. 540 selber zugibt: „Auch bei Joh. wird der Hinrichtungstag als der Rüsttag nicht auf das Passah sondern auf den Sabbath bezeichnet" — !!

20) Diese Bezeichnung des 15. Nisan, des jüdischen Hauptfesttages, als des „Passahfreitags" ist weit weniger auffallend, als wenn Mt. 27, 62 der in's Passah fallende Wochensabbath als „der Tag nach dem Freitag" bezeichnet wird. *Die Evsten bezeichnen die Leidenstage des Herrn überhaupt nicht nach deren Stellung zum jüd. Passahfest, sondern nach ihrer Qualität als Wochentage.* (Mit den Stellen Joh. 19, 14; Mt. 27, 62 vgl. noch 28, 1; Mk. 15, 42; 16, 1; Luk. 23, 54 u. 56; 24, 1.) Der Grund dieser Erscheinung ist wohl weniger (mit Riggenbach) darin zu suchen, dass die Evsten *um der Gottlosigkeit der Juden willen* deren Fest keiner Rücksicht werth hielten, als vielmehr in dem näher liegenden praktischen Motiv, dass ihnen *die Osterfestwoche der christl. Kirche* (mit ihrem *πάσχα ϛαυρώσιμον* am Freitag und ihrem *πάσχα ἀναϛάσιμον* am Sonntag vor Augen schwebte, und sie den Christengemeinden die Entstehung und Bedeutung dieser einzelnen Wochentage der *christl.* Festwoche erklären und geschichtlich begründen wollten. Auch Joh (obgleich er es

Dies führt uns nun aber auf die richtige Fragstellung der ganzen Untersuchung zurück. *Sieht die Stelle 19, 14 so aus, als ob Joh. die Syn. habe berichtigen wollen?* — Auch hier hätte er ein Mittel gewählt, durch welches er seinen Zweck sicher verfehlt, ja demselben geradezu entgegengearbeitet hätte. Seinen Lesern war der Ausdruck *παρασκευή* ein aus der Lektüre der Syn. geläufiger; die Syn. hatten den 15. Nisan, den ersten Hauptfesttag der Juden *stabil* als *παρασκευή* bezeichnet; so konnten die Leser des Joh. gar nicht auf den Gedanken verfallen, dass *παρασκευή* den 14. Nisan als den Vor-Tag des Festes bezeichnen werde. Bei den Syn. hatte *παρασκευή* geradezu die Bedeutung *Freitag;* es bezeichnete den Tag, der Woche für Woche dem Wochensabbath vorangieng. Gesezt nun, Joh. hätte ihnen die syn. Chronol. als unrichtig darstellen wollen, so hätte er sich wahrlich nicht damit begnügen dürfen, dass er den Todestag Jesu, der schon bei den Syn. stabil *παρασκευή* hiess, seinerseits als *ἡ παρασκευὴ τοῦ πάσχα* bezeichnete; denn dies *konnte* und *musste* jeder seiner Leser als „Freitag des Passahfestes" — und konnte *keiner* seiner Leser als „Vor-Tag vor dem 15. Nisan" verstehen, um so minder, als für diesen Vortag, diesen 14. Nisan, der ganz andere Terminus *ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων* die stabile Bezeichnung war. Joh. hätte also nothwendig eine bestimmtere Bezeichnung wählen müssen, etwa: *ἦν δὲ παρασκευὴ πρὸ τοῦ πάσχα,* oder *ἦν δὲ ἡ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον.* Am allerbesten aber hätte er den Ausdruck *παρασκευή* ganz und gar vermieden, und einfach geschrieben *ἦν δὲ ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων. Wenn* er aber ja *παρασκευὴ* schrieb, so hätte dies, um den Vortag des ersten Passahfesttages zu bezeichnen, nothwendig den Artikel haben müssen [21]). — Wollten wir nun aber troz allem dem annehmen, Joh. habe an dieser Stelle einen so höchst ungeschickten, unbestimmten und zweckwidrigen Ausdruck zur „Berichtigung der syn. Chron." gebraucht, so blieben dann die folgenden Stellen V. 31 und V. 42 vollends unbegreiflich. Denn hier mussten die Leser in der Gewissheit, dass Joh. mit *παρασκευή* den *Wochentag Freitag* meine, noch vollends bestärkt werden, da ja hier Joh. die *παρασκ.* gerade als *πα-*

in Kleinasien mit einer andern Form der christl. Osterfeier zu thun hatte, vgl. §. 150) unterlässt nicht (19, 14 u. 31 u. 42; 20, 1) das Verhältnis der (Joh. 2, 21 geweissagten) drei Tage: vom Freitag bis Sonntag, in's Klare zu sezen. — Wenn aber Mt. (27, 62) den Wochensabhath jener Woche als „den Tag nach dem Freitag" bezeichnet, so hat dies seinen Grund einfach darin, dass der Freitag als der Tag des Todes Christi ihm als der an Dignität hervorragendere erscheint. — Zu beachten ist, dass auch in der Sprache der Kirchenväter (z. B. schon *Orig.* c. Cels. 8, 22) *παρασκευή* den Wochentag Freitag bezeichnet — allerdings zunächst darum, weil an jedem Freitag zur Erinnerung an die *παρασκεύη* des Leidens Christi gefastet wurde.

21) Ohne Artikel stehend, ist *παρασκ.* wie ein nom. propr. gebraucht, analog wie wir sagen: „es war Freitag der Ostern."

ϱασκ. des *folgenden σάββατον* hinstellt. Und endlich mussten sie darin bestärkt werden *durch den allgemeinen jüdischen und christlichen Sprachgebrauch;* denn wie bei Joseph. und Judith so ist auch bei den 4 Evsten und weiter *in der ganzen Literatur der griech. Kirche παϱασκ.* der Terminus für den *Wochentag Freitag* (in der griech. Kirche bis auf unsern Tag) [22]. Hatte sich der Ausdruck (dem rabbi. ערבותא entsprechend) in diesem Sinne einmal *eingebürgert*, so ist schon a priori unwahrscheinlich, dass man den nämlichen Ausdruck, welcher für gewöhnlich der *Name* des Wochentags Freitag war, daneben auch in dem *appellativischen und relativen Sinn:* „Vor-Tag" (analog wie unser „heil. Abend", „Vigilie") gebraucht haben solle; und hier doppelt und dreifach unwahrscheinlich, da man zur Bezeichnung des Vor-Tages des Passahfestes schon den fixen Terminus *πϱώτη τῶν ἀζύμων* besass.

Will man also annehmen, Joh. habe die syn. Chronol. berichtigen wollen, so muss man zugleich annehmen, er habe dies auf die möglichst ungeschickte Weise angefangen; er habe zur Erreichung seiner Absicht gerade diejenigen Mittel gewählt, durch welche er bei seinen, mit den Syn. bekannten Lesern jene Absicht auf das sicherste verfehlt haben würde. Wo bleibt nun aber der Beweis dafür, dass Joh. jene Absicht gehabt habe? Nur aus den Mitteln liesse sich die Absicht erschliessen. Aus den, jener Absicht in keiner Weise dienenden, ihr vielmehr entgegenwirkenden Mitteln müssen wir auf das Nichtvorhandensein einer solchen Berichtigungs-Absicht schliessen.

Hätte Joh. sein Ev. gleichzeitig mit den Syn. oder für einen, mit den Syn. unbekannten Leserkreis geschrieben, so hätte ein solcher Leserkreis *allenfalls* durch die Stelle 18, 28 auf die Vorstellung geführt werden können, dass Jesus am Morgen vor dem Passahmahl der Juden gekreuzigt worden sei, die Stellen 12, 1 und 13, 1 hätten sich *allenfalls* — wiewohl nur bei *flüchtiger* Lektüre — mit dieser Vorstellung vereinigen lassen; die Stellen 19, 14 und 31 hätten aber — angesichts des allgemeinen Gebrauchs von *παϱασκευή* — an jener Anschauung wieder irre machen müssen. Nun hat aber Joh. Jahrzehnte nach den Syn. geschrieben und sezt die syn. Evv. und deren Inhalt als seinen Lesern durchaus bekannt voraus. *Da ist nun jede Möglichkeit einer unwillkürlichen und unbewussten Abweichung von der synopt. Chronologie von vornherein abgeschnitten,* und es tritt das scharfe Dilemma ein, dass Joh. entweder von der *bewussten Absicht* ausgieng, die syn. Zeitangabe zu *berichtigen*, oder in dem bestimmten Bewusstsein der *Uebereinstimmung mit der syn. Chronologie* geschrieben hat, und in der Ueberzeugung, dass seine Leser ihn im Sinn der syn. Chronol. verstehen würden [23]. Die erstere Annahme hat sich an allen

22) Der Name kam daher, weil nach Ex. 16, 5 u. 23 am Freitag die Speisen für den folgenden Sabbath zubereitet werden mussten.

23) Wie richtig und gewichtig diese unsre Behauptung ist, dafür ist wiederum Strauss B selber der Gewährsmann, wenn er S. 541 schreibt: „In der Vorstellung der ältesten Gemeinde war die Einsezung des Abend- „mahls mit der Passahmahlzeit so fest verbunden, dass eine lezte, ja

einzelnen Stellen als platterdings unmöglich und unstatthaft erwiesen; somit ist also — nicht etwa nur eine nothdürftige *Möglichkeit* darge-

„überhaupt jede Mahlzeit Jesu, der jene Einsezung angehängt wurde, „immer wieder als Passahmahlzeit genommen worden wäre, und dass, „wer das Abendmahl nicht aus Anlass der Passahmahlzeit eingesezt wis„sen wollte, es überhaupt nicht bei einer Mahlzeit (!!!) eingesezt sein „lassen dürfte." Die wahnwitzige Meinung des Kritikasters ist hier diese: Joh. habe die Abendmahlseinsezung aus dem Grunde vom lezten Mahle weggelassen, um das Abendmahl „nicht als Ableger eines jüdischen Festgebrauchs erscheinen zu lassen." Aber *warum* wäre es denn als „Ableger" des Passahs erschienen? Strauss beantwortet uns diese Frage selbst: *darum*, weil „in der Vorstellung der ältesten Gemeinde, wie aus „der Darstellung der syn. Evv. hervorgeht, die Einsezung des Abendm. „mit der Passahmahlzeit fest verbunden war." Lezteres ist richtig; aber eben daraus ergibt sich klar, dass *wenn* Joh. (nach des Kritikasters Wahnvorstellung) das Abendmahl von jeder Beziehung auf das Passah lösen wollte, er sich nicht auf das Negative beschränken durfte, von der Zeit der Abendmahlseinsezung zu *schweigen*, sondern bestimmt und klar die Abendmahlseinsezung auf einen bestimmten anderen, vom 14. Nisan verschiedenen Tag verlegen musste. Solange Joh. sich auf jenes negative Schweigen beschränkte, lasen seine Leser in ihm nur von dem lezten Mahle, das am Abend der Gefangennehmung Jesu stattfand, und waren unbehindert, hiemit die ihnen aus den Syn. u. paul. Briefen bekannte Thatsache zu combiniren, dass am lezten Mahle, „in der Nacht da er verrathen ward" (1 Cor. 11, 23), Jesus sein Abendmahl eingesezt habe. Die Conjektur Straussens, als ob Joh. durch sein *Schweigen* dies, schon aus 1 Cor. feststehende Datum habe umstürzen wollen, ist also die grösste Albernheit, die je geschrieben worden. Aber während es dem Kritikaster so schlecht gelingt, sein Hirngespinnst durchzuführen, begegnet es ihm nun dabei gar noch, dass er als ein zweiter Bileam segnen muss wo er fluchen wollte. Er schleppt in seiner hirnlosen Confusion die grössten Quadern zum Aufbau der Ansicht seiner Gegner selbst herbei. „So fest war in der Vorstellung der Gemeinde die Abendmahlseinsezung" — mithin nach 1 Cor. 11, 23 auch das lezte Mahl — „mit der Passahmahlzeit verbunden", dass es dem Joh. gar nicht gelungen sein würde, beide auseinanderzureissen, wenn er auch gewollt hätte. Ein richtiges und wichtiges Zugeständnis! Und was hat denn nun Joh. *gethan*, um beide auseinanderzureissen? Dass sein Schweigen vom Abendmahl kein Mittel hiezu war, haben wir so eben gesehen. Dass die Stellen Joh. 19, 14 u. 31 auch keine Abweichung von den Syn. involviren, gibt wiederum Strauss B selber zu, indem er (s. oben Anm. 19) παρασκευή ganz so, wie wir, vom Wochentag Freitag erklärt. Was er S. 535 aus Joh. 13, 29 folgert, gibt er S. 540 selbst als verkehrt wieder auf. So bleiben ihm nur die Stellen 13, 1 und 18, 28. Welcher Mensch,

than, die joh. Ausdrücke im Sinne der syn. Chronol. zu *deuten* — sondern der *stringente Beweis* geliefert, dass Joh. durchaus nur im Sinne der syn. Chronol. hat verstanden werden wollen.

9). Dieses gesicherte Ergebnis würde freilich wieder wankend gemacht, wenn die Behauptung wahr wäre, dass eine klare Chronologie der Leidenswoche bei den Syn. gar nicht zu finden sei, dass vielmehr gerade bei ihnen neben der, aus „unbewusstem Misverstand" geschehenen Identificirung des lezten Mahles Jesu mit dem jüdischen Passahmahle, somit des Donnerstags mit dem 14. Nisan, sich auch Spuren der gerade umgekehrten Anschauung fänden.

Vor allem soll es (so versichert Bleek) auffallend sein, dass die Syn. den Todestag Jesu nicht als ersten Festtag (15. Nisan), sondern als *παρασκευή* und *προσάββατον* bezeichnen. Allein wie sie darauf kommen, ist schon oben Anm. 20 gezeigt. Die christliche Festwoche ist in ihren Augen wichtiger, als die jüdische; wie die christl. Kirche dazu komme, an einem Freitag ihr *π. σταυρώσ.* an einem Sonntag ihr *π. ἀναςάσ.* zu feiern, und auf welcher Heilsthatsache dies beruhe, *das* sollen die christl. Gemeinden lernen. Darum musste bei den einzelnen Tagen des Leidens Christi das gesagt werden, was sich *nicht* von selbst verstand, nämlich auf welchen *Wochentag* ein jeder derselben fiel. Mit welchen *Monats*- und somit *jüdischen Festtagen* diese Tage zusammenfielen, war das zweitwichtige, und hier verstand sich alles weitere von selbst, nachdem einmal gesagt war, dass Jesu leztes Mahl ein Passahmahl war. — Seltsam wäre es dagegen, nach Bleek's Zumuthung annehmen zu wollen, die Syn. hätten eine schriftliche Quelle benüzt, in welcher Jesu Todestag als *„παρασκευή"* verzeichnet stand, und anstatt nun dies Wort vom „Passahrüsttag" (14. Nisan) zu verstehen, hätten sie es „irrig" in der Bedeutung „Freitag" genommen. Wie in aller Welt konnten sie darauf kommen, *παρασκ.* in der Bedeutung „Freitag" zu nehmen, wenn das Wort nicht in jener Zeit diese Bedeutung *wirklich hatte?!* Hier hat Bleek nur sich selbst widerlegt. Oder sollen wir vielleicht annehmen, Matth. habe Kap. 26, 17 Jesu leztes Mahl auf den Abend vor dem 15. Nisan verlegt, Kap. 27, 62 aber davon selbst nichts mehr gewusst und Jesu Tod auf die *παρασκευή* im Bleek'schen Sinn, auf den 14. Nisan, verlegt — ohne inne zu

der noch einen Funken Vernunft besizt, wird nun glauben, dass eine Stelle, wie 13, 1, wo die Construction selber so zweifelhaft ist, und eine Stelle, wie 18, 28, wo nur die Redensart Deut. 16, 2 sich wiederholt, hingegen eine Beziehung auf das, erst nach Sonnenuntergang stattfindende Lammesmahl *sachlich gar nicht möglich ist*, — dass diese zwei Stellen die Gemeinden sollten haben irre machen können an einer Vorstellung, welche ihnen *so fest stand*, dass nach Straussens eignem Zugeständnis sogar eine ausdrückliche Gegenerklärung des Joh. sie darin irre zu machen *nicht* würde im Stande gewesen sein?!!! Und troz dem allem, hat der Kritikaster die Stirn, S. 336 den „Widerspruch" als unlösbar, und jeden, der das leugne, als einen der Wahrheitsliebe baaren Menschen zu bezeichnen!

werden, dass er hiemit Jesum drei Stunden vor seinem lezten Mahle schon gestorben sein lasse!! So gewiss die Syn. einer solchen Gedankenlosigkeit nicht fähig waren, so gewiss ist, dass *sie* παρασκ. in der Bedeutung „*Freitag*“ nahmen (wie Mk. ja, 15, 12, so ausdrücklich erklärt), und somit fällt die mit so viel Scharfsinn aufgefundene vermeintliche Spur eines Selbstwiderspruchs zwischen Stellen wie Mt. 27, 52 und 26, 17 in nichts zusammen. Und im Sinne von „Freitag“ *konnten* sie das Wort παρασκ. nur dann nehmen, verstehen und gebrauchen, wenn es eben im Sprachgebrauch diese Bedeutung hatte; es hat die gleiche Bedeutung aber *auch bei Joh.*, der es 19, 31 ebenso als Rüsttag zum folgenden *Sabbath* hinstellt, wie Markus cp. 15, 42.

Eine zweite Spur sogenannter johanneischer Chronologie bei den Syn. soll in den Stellen Luk. 33, 26; Mk. 15, 21 liegen, wo Simon von Kyrene am Morgen des Todestages Christi ἀπ' ἀγροῦ kommt, was am 15. Nisan als dem sabbathlich zu feiernden ersten Passahfesttage nicht denkbar sei, wohl aber am 14. Nisan. Allein dass Simon von der *Feldarbeit* komme, steht nicht zu lesen, ist auch nicht wahrscheinlich; denn in der noch kühlen Osterzeit wird niemand in Palästina schon zwischen 8 und 9 Uhr morgens (Mk. 15, 25) mit der Feldarbeit aufhören und zur Siesta heimgehen. Kühn aber wäre es, die Möglichkeit leugnen zu wollen, dass Simon von einem χώριον aus, wo er *wohnte*, auf dem Gang in die Stadt (etwa in den Tempel) begriffen gewesen. Die Worte ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ besagen ja lediglich, dass er *in der Richtung vom Lande nach der Stadt zu* — also *dem Zug entgegen* — daherkam, und nicht etwa *mit* dem Zuge aus der Stadt vor's Thor hinausgegangen sei.

Nicht besser steht es mit der dritten Spur. Luk. 23, 56 kaufen die Frauen am Nachm. des Todestags Jesu Spezereien; Mk. 15, 46 kauft Joseph von Arimathia Leinwand und bestattet Jesum. Das alles soll am 15. Nisan als einem (nach Ex. 12, 16) sabbathlich zu begehenden Festtage undenkbar gewesen sein. (Bleek S. 137.) Aber *war* es undenkbar — so haben schon Luthardt u. a. mit Recht eingewendet — so war es auch für Matth. Mk. und Lk. undenkbar, welche (und zwar die beiden ersten als geborene Juden) die jüdischen Sazungen und Sitten wohl kannten und klar vor Augen hatten. Für sie aber war es *keineswegs* undenkbar, ja nicht einmal in dem Grade auffallend, dass sie dadurch stuzig und an ihrer Chronol. der Leidenswoche irre geworden wären [24]. — Wenn vollends, wie im Todes-

24) „Hat man in den judenchristlichen Kreisen, aus denen die in den 3 ersten Evv. verzeichnete Ueberlieferung stammt, ohne Anstoss für möglich gehalten, dass alles das, was jener Ueberlieferung zufolge in der Nacht und am Tage nach dem Passahmahl geschehen ist, auch wirklich in dieser festlichen Zeit hat geschehen können, so muss es auch möglich gewesen sein, dass es in derselben geschah. Für den gesezlichen Brauch zur Zeit Jesu sind diese Evv. eine zuverlässigere Quelle, als der Talmud.“ Hofmann (bei Lichtenstein S. 354.) Aehnlich schon Wieseler S. 356.

jahre Jesu, der 15. Nisan auf einen Freitag fiel, sodass auf ihn der Wochensabbath folgte, so musste von vornherein am 15. Nisan mancherlei *verstattet* werden, was an einem sabbathlich zu feiernden Festtage eigentlich hätte unterbleiben sollen. Denn erstlich galt der Wochensabbath schon an sich für heiliger, als der sabbathlich zu feiernde Festtag (Hilchot jom tob, c. 1, 17, bei Lichtenstein S. 355), und vollends war derjenige Wochensabbath „gross", welcher in die Passahwoche hinein und mit dem 16. Nisan (der Darbringung der Erstlingsgarbe) zusammenfiel. (Joh. 19, 31.) So galt es denn sogar in den Zeiten der späteren strengsten Sazung für erlaubt, an Feiertagen (die nicht mit dem Wochensabbath zusammenfielen) zu kaufen und zu verkaufen (Hilchoth, 4, 20), und vollends an solchen Feiertagen, die auf einen Freitag fielen, auf die also unmittelbar der Sabbath folgte. Für diese Tage galt im strengsten talmud. Judenthum die besondre Einrichtung des עירוב תבשילין (s. Bodenschatz II, S. 138 f.). An ihnen durfte und *musste* für den auf sie folgenden Sabbath gekocht, und es durften alle die Arbeiten gethan werden, welche für den folgenden Sabbath nöthig waren oder sich nicht zwei Tage lang aufschieben liessen. Hiernach war es ganz in der Ordnung, wenn Jesus noch am Freitag dem 15. Nisan Abends bestattet und das hiezu nöthige am Freitag eingekauft wurde.

Damit erledigt sich zugleich eine johanneische Stelle, die man als ein Zeugnis, dass Joh. den Freitag mit dem 14. Nisan identificirt habe, anzuführen pflegt. Joh. 13, 29, wie Judas vom lezten Mahle hinausgeht, meinen etliche der Jünger, er wolle noch irgend etwas für das Fest einkaufen, was er rechtzeitig zu kaufen vergessen gehabt habe. Das soll nun nach der Passahmahlzeit, somit nach Anbruch des 15. Nisan, nicht denkbar gewesen sein, weil man da nicht mehr habe kaufen und verkaufen dürfen. Aber ein Kaufen solcher Dinge, die zum Behuf der Festfeier nöthig waren, war an einem, auf einen Freitag fallenden Feiertag und vollends an dessen abendlichen Anbruch, eben gerade gestattet[25]). — Undenkbar wäre (wie Riggenbach treffend bemerkt hat) gerade das Umgekehrte, dass am Abend nach dem 13. Nisan, wo für Einkäufe *jeglicher Art* noch ein *voller Tag* Zeit übrig war, die Jünger hätten auf den Einfall kommen sollen, Jesus schicke den Judas *vom Mahle weg*, um eiligst noch etwas zu kaufen, was er den ganzen folgenden Tag über noch ebenso gut, und weit bequemer, kaufen konnte [26]).

10). Und damit erledigen sich denn schliesslich auch noch die

25) Man könnte nun wieder einwenden: Wenn den ganzen 15. Nisan durch *solche* Käufe erlaubt waren, warum sezen dann die Jünger voraus, dass Jesus den Judas noch eiligst am *Abend* (nach dem 14.) fortschicke? — Antwort: sie sezten voraus, er solle etwas kaufen, was zu dem, am *Morgen* des 15. Nisan darzubringenden *Opfer* nöthig war.

26) Hier greift die, in Anm. 25 sich bietende Auskunft *nicht* Plaz. Am Vormittag des 14. Nisan war kein Opfer zu bringen.

objektiven Einwürfe, welche man gegen die Möglichkeit, dass das Synedrium in der heiligen Passahnacht sollte Gericht gehalten und am ersten Passahfesttage eine Hinrichtung vorgenommen haben, erhoben hat. Wenn die Synedristen anfangs (Mt. 26, 5; Mk. 14, 2) ihren Justizmord bis nach dem Passahfeste (bis nach dem Ablauf der ganzen Festwoche) verschieben wollen, so thun sie dies nicht, weil durch eine Hinrichtung das Fest entweiht würde, sondern *aus Furcht*, *ἵνα μὴ θόρυβος γένηται ἐν τῷ λαῷ*. Dass tumultuarische Tödtungen an Sabbathen nicht für unerlaubt galten, zeigen die Fälle Luk. 4, 29 (vgl. V. 16); Joh. 8, 50 (vgl. 9, 16); 10, 31; Euseb. 2, 23. War das Blutvergiesen, war der gewaltsame Tod eines Menschen, den man als einen Gotteslästerer betrachtete und mit dessen Hinwegräumung man Gott zu ehren meinte, am Sabbath keine Sünde, so wird derselbe Akt, wenn er in gesezlich geordneter Weise geschah, um so minder für Sünde gegolten haben. Es müsste denn die gerichtliche Procedur als eine *Arbeit* betrachtet worden sein. Aber Verhaftungen (Joh. 10, 39) Verhöre (Joh. 9, 13—35) und officielle Berathungen (Mk. 3, 6) galten am Sabbath für erlaubt. Und was Sazungen späterer Jahrhunderte, wo die starre Schule Schammai's über die laxere Hillels die Oberhand gewonnen, festsezten, das darf nicht kritiklos auf Jesu Zeit übertragen werden. (Wieseler S. 361.) Weil am Sabbath nicht *geschrieben* werden dürfe, *darum* verbot die Sazung späterer Jahrhunderte die Gerichtssizungen an Sabbath- und Festtagen (Maimon. in der Mischnah de diebus festis 5, 2); wie aber, wenn man sich — wie beim Verhöre Jesu — auf mündliche Verhandlungen beschränkte? (Hofm. bei Lichtenstein S. 355.) Der 12. März 750 u. c., an welchem Herodes d. Gr. den Aufrührer Mathias hinrichten liess, war der Tag des Purimfestes. Und der Tract. Sanhedr. cp. 11 §. 4 gibt als Regel an, dass man Leute, die etwas gegen die Schriftgelehrten geredet hätten, nach Jerusalem führen, auf's Fest aufbewahren und am Feste tödten solle. Und R. Akiba (zur Zeit Hadrians) bemerkt ausdrücklich, dass solche Hinrichtungen am *ersten* Festtag stattfanden, weil am zweiten ein Theil der Festgäste schon wieder abreiste. — „Nicht am Fest" hatten die Juden Jesum gewaltsam verhaften wollen, aber *darum: weil sie einen Aufstand fürchteten.* Aber aus eben diesem Motiv erklärt sich, warum sie, nachdem sie durch des Judas unerwartetes Anerbieten Jesum, ohne dass dabei Aufsehen erregt worden wäre, in ihre Gewalt bekommen haben, ihn nicht (nach Bleek's Vorschlag) bis zum 17. Nisan in Gewahrsam halten, sondern so eilig als möglich die Sache zu Ende zu bringen suchen, und das Eisen schmieden solange es warm ist. Daher die eilige nächtliche Sizung, eilig genug überdies, um die *Tages*zeit des 15. Nisan frei zu behalten für ihre Opfer und Mahlzeiten; *denn schon am Morgen ist Jesus in der Römer Hände überantwortet, und mit seiner Hinrichtung haben die Synedristen unmittelbar nichts mehr zu schaffen.* Wenn aber Bleek (S. 147) es vollends unbegreiflich findet, dass neben Jesu auch noch zwei Aufrührer hingerichtet werden, deren Tod doch gar keine Eile gehabt haben könne, so vergisst dieser Gelehrte gänzlich, dass es eben *die Römer* waren, welche mit der einen Execution die andere der beiden (wir wissen

nicht, wie lange schon? zum Tod verurtheilten) Missethäter verbanden. Dies um des jüdischen Festages willen zu vermeiden, würden die Römer nur dann einen Anlass gehabt haben, wenn es bei den Juden für einen Greuel oder auch nur für unerlaubt gegolten hätte, an Fest- und Sabbathtagen Blut zu *sehen*, was aber nach Luk. 4, 29; Joh. 8, 59; 10, 31; Euseb. 2, 23 nicht im allermindesten der Fall war! — Wäre eine solche Gerichtssizung in der Nacht — und eine solche Hinrichtung am Tage des 15. Nisan nach jüdischen Begriffen nicht möglich gewesen, so hätten die judenchristlichen Synoptiker eine solche auch nicht als möglich denken, nicht als wirklich geschehen erzählen können.

So sehen wir also: die Chronologie, in welcher Joh. mit den Syn. übereinstimmt (wonach der Tod Christi Freitag den 15. Nisan erfolgte), hat keinerlei objektive Bedenken gegen sich. Sie hat im Gegentheil die objektive Wahrscheinlichkeit für sich. Im Todesjahre Christi, dem Jahre 33 aer. Dion. ist, wie wir schon oben sahen, der Ostervollmond und mit ihm aller Wahrscheinlichkeit nach anch der 15. Nisan auf einen Freitag gefallen. Es steht fest, dass die Juden ihr Passah feierten, während die Sonne im Zeichen des Widders stand [27]) — also zwischen dem 22. März und dem 20. April. Im Jahre 33 fiel ein Neumond auf den 19. März, der folgende auf den 17. April, die entsprechenden Vollmonde also auf den 3. April und den 1. Mai. Da nun Ostern zwischen dem 22. März und dem 20. April gefeiert wurde, so ist offenbar, dass es in jenem Jahre um den 3. April und nicht um den 1. Mai (wo die Sonne ja nicht mehr im Widder stand) gefeiert wurde. Der Neumond trat den 19. März Nachmittags 1 Uhr 16 Minuten, der Vollmond also den 3. April Morgens 7 Uhr 38 Minuten ein [28]). Nun ist schon oben gezeigt, dass wir *unbedingt* annehmen müssen, dass der 15. Nisan an dem wirklichen Vollmondstage gefeiert worden sei. Wenn die Juden den Anfang des 1. Nisan und somit ihres Jahres *nach den, dem unbewaffneten Auge sichtbaren Mondsphasen berechneten*, so darf man ihnen — vollends damals, wo sie die römische Cultur und Wissenschaft vor Augen hatten, und römische Kunst so gerne (auch in heiligen Dingen, z. B. beim Bau des herod. Tempels) nachahmten — nicht die bodenlose Ungeschicklichkeit zutrauen, dass sie nach dem Wiedererscheinen der Mondsichel (nach dem Neumond) sich gerichtet hätten, welche, weil äusserst schmal und lichtschwach und dicht bei der Sonne stehend, bald einen,

27) Jos. ant. 3, 10, 5. *Τῷ δὲ μηνὶ τῷ Ξανθικῷ* (ungefähr dem April entsprechend), *ὅς Νισᾶν παρ' ἡμῖν καλεῖται καὶ τοῦ ἔτους ἐςὶν ἀρχὴ, τεσσαρεσκαιδεκάτη κατὰ σελήνην, ἐν κριῷ τοῦ ἡλίου κατεςῶτος.* Natürlich ist die Identification des Nisan mit dem Xantikos nur eine ungefähre.

28) Wieseler (S. 446) nennt als Vollmondstag den 2. April. Offenbar hat er zu dem 19. März bloss einfach 14 Tage addirt, und nicht bedacht, dass 14 Tage 18 Stunden 22 Minuten und $1^{7}/_{16}$ Secunden addirt werden müssen.

bald auch erst zwei Tage nach dem Neumond, und bei dunstigem Wetter gar nicht, erblickt wird, also ein ganz und gar unsichres Resultat gibt. Vielmehr *muss* bei den Juden soviel Verstand vorausgesezt werden, dass sie die, durch ihre Gestalt wie durch die Zeit des Auf- und Untergangs gleich-sicher kenntlichen *Voll*monde beobachtet haben. Den 4. März Abends 6 Uhr 54 Min. war Vollmond gewesen; der Mond war damals fast gleichzeitig mit dem Sonnenuntergang aufgegangen (während er den folgenden Tag fast drei Viertelstunden nach Sonnenuntergang aufgieng). Dass zwischen je zwei Vollmonden 29½ Tage verstreichen, musste man auch wissen. Man brauchte also einfach 29 Tage zu addiren, um auf Freitag den 3. April als den nächsten *Voll*mondstag zu kommen. Von diesem als 15. Nisan aus berechnete sich dann der 20. März als 1. Nisan [29]). Der 15. Nisan fiel also in jenem Jahre wirklich auf einen Freitag.

§. 103.

Das Abendmahl des Herrn.

(Mt. 26, 17—35. Mk. 14, 12—31. Luk. 22, 7—39. Joh. 13—17.)

Schon mehrere Tage vor dem Eintritt des Passahfestes war die teuflische Wuth des Judas gegen seinen Herrn und Meister bis zu einer entschiedenen Hingabe an Satan gereift. Er gieng zu den Synedristen, und kam überein, wenn sie ihm 30 Silberlinge zahlen wollten, so wolle er ihnen bei guter Gelegenheit einen Ort und eine Stunde nennen, wo sie Jesum treffen und ohne Aufsehn sollten verhaften können. — Als nun der 13. Nisan da war, befahl der Herr Petrus und Johannes, hinzugehen, dass sie (für den folgenden Abend, den Abend des 14. Nisan) die Vorbereitungen zum Passahmahl treffen sollten. Und auf die Frage, *wo* sie es bereiten sollten, wies er sie an, in die Stadt zu gehen; dort würde ihnen ein Mann mit einem Wassergefäss begegnen; ihm sollten sie folgen, und dem Herrn des Hauses, in das der Mann gehen würde, sagen: „Der Meister spricht: „Wo ist meine Stätte, das Passah zu essen mit meinen Jüngern“, so würde er ihnen einen grossen Saal anweisen. Und sie giengen, und es geschah, wie Jesus gesagt.

Als sie sich nun (den Abend des 14. Nisan) lagern wollten zum

29) Dass dieser erste Nisan nun 11¾ Stunden nach dem wirklichen Neumond eintrat, konnte man optisch nicht wahrnehmen, ward aber ebendeshalb auch nicht dadurch genirt. — Nach Wieseler's Meinung soll ja vollends der erste Nisan oft erst 2—3 Tage nach dem wirklichen Neumond eingetreten sein!

festlichen Mahle, entstand ein Streit unter den Jüngern, deren keiner das Geschäft des Gastgebers gegen die Gäste, den Dienst der Fusswaschung, übernehmen wollte. Da sich jeder der erste und vornehmste dünkte, so stand Jesus, der es wohl wusste, wie ihm der Vater *Alles* in die Hände gelegt, und dass er Gottes Sohn sei, aber auch, dass er zu sterben entschlossen sei, stillschweigend auf, und begann sich zu schürzen und seinen Jüngern die Füsse zu waschen. Als er zu Petrus kam, wollte dieser, beschämt, es nicht leiden. Aber es sollten dem Petrus nicht bloss die Füsse vom Staube, es sollte auch durch diese heilsame Beschämung sein innerer Mensch vom Schmuze der Eitelkeit gereinigt werden. Das war ihm in diesem Augenblick der Verwirrung noch nicht klar. Darum sagt ihm der Herr das Wort v. 7: „was ich thue, verstehst du nicht; du wirst es aber später verstehen lernen.“ Petrus aber, nur auf die äussere Seite der Handlung sehend, ruft das Wort v. 8, wozu Calvin die schöne Bemerkung macht: *laudabilis quidem modestia*, *nisi quovis cultu potior obedientia esset.* Da muss ihm nun der Herr das ernste Wort zurufen: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du kein Theil an mir.“ Nicht als ob jenes Waschen eine sacramentliche Kraft oder Bedeutung gehabt hätte, sondern: wenn Ptr. sich der verdienten Strafe der Beschämung weigert, so gibt er eine Gesinnung kund, die sich vom Herrn nicht beschämen lassen *will*, sondern sich in eigner Reinheit vor ihm darstellen will. (So hat heute noch kein Theil an Christo, wer sich die bittre Beschämung nicht gefallen lässt, dass *der Herr* die Knechtesdienste gethan und die Knechtesleiden gelitten, die *wir* hätten thun und leiden sollen.) Petrus aber, wähnend, dass in dem Wasser als solchem die Kraft liege, ihn mit Christo zu verbinden, möchte nun, v. 9, auch Haupt und Hände gewaschen haben. Ihm sagt der Herr: „Wer *gebadet* ist, hat *nicht* nöthig, an etwas weiterem als an den Füssen *gewaschen* zu werden; *sondern* er ist (sobald ihm nur die Füsse gewaschen worden) ganz rein.“ (Es ist dies gleichnisweise und geistig geredet, wie ja auch Ptr. nicht der *leiblichen* Reinigkeit wegen das Haupt und die Hände hatte gewaschen haben wollen. Das Baden, d. i. die Vergebung der Sünden — vgl. Joh. 15, 3 — ist ein für allemal vollbracht; nur der Staub, der sich stündlich neu an die Füsse hängt, muss stets neu abgewaschen — jede neue Sünde durch neue Busse und Beschämung und durch neue Demüthigung unter die unverdiente Gnade der einmaligen Vergebung getilgt werden.) — „Ihr seid rein“, fügte der Herr bei, „*aber nicht Alle.*“ So suchte er dem Verräther leise und schonend, aber bedeutungsvoll, noch das Gewissen zu erschüttern. Dann sezte

er sich, und ermahnte sie, dass wer der grösste sein wolle, es durch Demuth beweisen solle (Joh. 13, 13—17; Luk. 22, 25—28). Noch einmal spielte er (Joh. v. 18) auf seinen Verräther an, und erinnerte noch bedeutungsvoll, dass wer ihn aufnehme, den *Vater* aufnehme, und dass den treuen Jüngern zwölf Throne als den Richtern der Stämme Israels bestimmt seien.

Nun begann das Mahl. „Mich hat herzlich verlangt", sprach der Herr, (Luk. 22, 14 ff.) „dies Passah mit euch essen zu können „vor meinem Leiden. Denn ich werde es nicht mehr mit euch essen, „bis dass es erfüllt wird im Reiche Gottes." Während sie nun assen, sprach er: „Wahrlich, wahrlich, einer unter Euch wird mich verrathen." Jezt galt es für Judas die lezte Entscheidung. Jesu Sanftmuth neben seiner Allwissenheit musste ihm das Herz erschüttern und an Jesu Gottheit ihn erinnern. Sein war es, ob er nun noch den satanischen Hass gegen den Heiligen brechen, oder darin verharren wollte. Auf jenes Wort hin entstand unter den Jüngern, die ihre Schwäche wohl fühlten, doch keiner solchen Bosheit sich bewusst waren, ein ängstliches Fragen: „Ich bin es doch nicht?" Jesus wiederholt nun zunächst (Mt. v. 23; Mk. v. 20) nur das allgemeine: einer, der mit ihm in die Schüssel tunke (mit ihm esse) sei es; und fügt die Warnung Mt. v. 24 par. bei. Da winkte Petrus, den solche Ungewissheit wieder am höchsten quälte, dem Jünger, der an Jesu Brust lag, zu forschen, wer es wäre. Jesus antwortete ihm: „Dem ich den Bissen reiche, der ist's", und reichte dem Judas den Bissen. Judas, der wohl merken mochte, dass diese Darreichung des Bissens etwas bedeute (nur nicht: dass sie sein Gewissen erschüttern sollte), und zitterte, ob er etwa entlarvt sei, beschloss, sofort noch in dieser Nacht seinen Verrath auszuführen. In dieser schaurigen Stimmung wagt er es, die freche Frage Mt. v. 25 zu thun: „Ich bin's doch nicht, Rabbi?!" Da sprach Jesus laut vor aller Jünger Ohren: „Du bist es." Da fuhr Satan mit der ganzen Macht der Bosheit Judas in das Herz. Judas war nicht besessen, wie die Dämonischen, sondern hatte sich mit freiem Willen und freiem Bewusstsein dem Satan zum Werkzeug hergegeben, Christum zu vernichten. Jesus sprach: „Was du thun willst, thue früher (als du vorhattest)." Da stand Judas auf, und gieng hinaus. Die Jünger, die von dem ganzen Verrath noch keinen rechten Begriff hatten, indem sie zwar wussten, *wer* — aber keineswegs *wann* er Jesum verrathen werde, meinten, Jesus habe ihm, der den Beutel führte, geheissen, etwas für das Fest einzukaufen. Allerdings handelte das fleischliche Israel in seinem Repräsentanten ein Opfer ein für das Fest.

Da nun Judas hinaus war, sprach Jesus: „Nun ist die Stunde da, dass des Menschen Sohn verkläret werde, und dass Gott verkläret werde in ihm.“ Da nahm Jesus das Brod, dankte, brach es und theilte es unter die Jünger, und sprach: „Das ist mein Leib, der für euch dahin gegeben wird. Solches thut zu meinem Gedächtnis.“ Dann nahm er den Kelch, gab ihn den Jüngern und sprach: „Das ist der *neue* Bund in meinem für euch vergossenen Blute. Ich werde nicht mehr das Gewächs des Weinstocks mit euch trinken, bis ich es neu mit euch trinke in meines Vaters (nun durch meinen Tod zu stiftendem) Reiche.“ (Mit Mt. 26, 29 u. s. w. vgl. Joh. 13, 33.)

Für den neuen Bund gab Jesus das neue Gebot der *Liebe* (Joh. v. 34 f.). Als ihn nun Petrus fragte, wo er hingehe, und ihm durchaus folgen wollte, warnte ihn Jesus vor des Satans Versuchung, tröstete ihn, er habe für ihn gebetet, dass sein Glaube nicht aufhöre, und als Petrus neu versicherte, er sei bereit, ihm bis in den Tod zu folgen, sagte er ihm voraus, ehe der Hahn (zweimal) krähe, werde er ihn dreimal verleugnet haben (Mt. 26, 31 ff.; Mk. 4, 27 ff.; Luk. 22, 31 ff.; Joh. 13, 36 ff.). — Bis jezt hätten sie keiner Taschen und Schuhe bedurft; er habe für sie gesorgt; jezt müssten sie für sich selbst sorgen, und wer kein Schwert habe, solle sich eines kaufen; denn Zeiten der Gefahr würden einbrechen. Als nun die Jünger, weltlichen Kampf und Streit erwartend, Jesu sagten, es seien zwei Schwerter da, sprach er mit schmerzlichem Lächeln: „Es ist genug.“

1). Die Vorfrage, ob Joh. (13—15) überhaupt von jenem *lezten Mahle Jesu* zu handeln beabsichtige, hat bereits §. 102 ihre (bejahende) Erledigung gefunden.

Ehe wir nun zu den einzelnen Vorfällen übergehn, beantworten wir kurz die Frage, *ob es denkbar*, *dass Joh. ein so wichtiges Stück, wie die Abendmahlseinsezung, übergehen konnte?* — Str. A gibt p. 401 die Differenz zwischen den Syn. und Joh. vermeintlich wizig so an, dass „während den Syn. zufolge Jesus bei dieser lezten Mahlzeit das „Abendmahl eingesezt hat, er bei Joh. *vielmehr* eine Fusswaschung mit „den Jüngern vornimmt.“ Str. A selbst nimmt nun mit den Evsten allerlei vor, um die Auslassung des Abendmahls bei Joh. als recht unbegreiflich darzustellen. Er stellt wieder ein Dilemma. Entweder hat Joh. die Absicht gehabt, die Syn. nur zu *ergänzen;* dann erklärt sich zwar, weshalb er das Abendm. auslässt; unbegreiflich ist aber, warum er die von den Syn. doch bereits berichtete Speisungsgeschichte noch einmal erzählt. Oder er wollte *nicht ergänzen.* Dann ist unbegreiflich, wie er eine so wichtige Sache auslassen konnte, und diese Unbegreif-

lichkeit mehrt sich, wenn man bedenkt, dass die abweichende Ansicht des Joh. von der *Zeit* des lezten Mahles ihm Veranlassung werden musste, die Syn. ausdrücklich zu berichtigen, und dass „die Mittheilung einer Scene, worin Jesus als „Stifter eines neuen Bundes erschien" für den Zweck Johannis, Jesum als den *Χριστός* darzustellen, von höchster Bedeutung war. Aus dem allen schliesst denn Str. A (424 ff.) es möchte wohl überhaupt Jesus das Abendmahl nicht eigentlich als Ritus eingesezt, sondern der Ritus sich mehr zufällig gebildet und der Verf. des 4. Ev. von einer Tradition, die den Ursprung jenes Ritus auf Jesum selbst zurückführte, nichts gewusst haben. (Vgl. Gfrörer Heiligth. u. Wahrheit, p. 204 ff.)

Einer Widerlegung bedarf diese ungereimte Behauptung im Grunde nicht mehr, nachdem Strauss B sie selbst hat fallen lassen, freilich nur, um die Auslassung der Abendmahlseinsezung bei Joh. durch eine noch ungereimtere Conjektur erklärbar zu machen, welche §. 102 Anm. 23 bereits ihre Widerlegung gefunden hat. Nicht allein aus den Act. sondern auch aus 1 Cor. 11 und der einstimmigen Geschichte der ältesten Kirche geht die *ausnahmlose Verbreitung des Abendmahlsritus* mit felsenfester Gewissheit hervor. Nun gibt es aber in der ganzen Kritik kein unkritischeres Monstrum als die Ansicht, dass ein *allgemein gültiger* Ritus sich *zufällig und allmählich* sollte gebildet haben, und vollends ein so ganz eigenthümlicher Ritus. Dieser Ritus sezt eine Einsezung voraus; seine allgemeine Verbreitung sezt allgemeine Bekanntschaft mit der Geschichte seiner Einsezung voraus.

Ist dies historisch gewiss, dass Joh. die Einsezung des heil. Abendmahls kannte, so hatte er nicht nöthig, das allen bekannte noch einmal zu wiederholen. Es war dies überflüssig, selbst wenn seine Absicht nicht die gewesen wäre, die Syn. zu ergänzen.

2). Der Vorfall Mt. 26, 17 ff. par. lässt sich auf verschiedene Weise auffassen. Nach Mt. beauftragt Jesus zwei Jünger, *πρὸς τὸν δεῖνα,* d. h. *zu dem und dem* (פלוני ואלמני Ruth. 4, 1; 1 Sam. 21, 2) zu gehen; hienach hätte Jesus einen *Namen* genannt, und nur Mt. hätte diesen Namen nicht mehr gewusst oder nicht nennen wollen. Aber Mk. und Luk. erzählen *genauer*, sodass man sieht, dass Mt. in das *δεῖνα* nur die (von Mk. und Luk. berichtete) eigenthümliche Art, wie Jesus einen Mann, *ohne* ihn zu *nennen*, finden heisst, zusammengefasst hat. Jesus sagt nämlich, sie würden in der Stadt einem Menschen begegnen, der einen irdenen Krug trage; dem sollten sie nachgehen bis in das Haus, in das er gehen werde, und dort sollten sie dem Hausherrn sagen: „Der Meister spricht: wo ist das (mein) Gemach, wo ich mit meinen Jüngern das Passah essen möge?" so werde ihnen der Hausherr einen zum Mahl bereiteten Saal anweisen.

Drei Auffassungen sind hier möglich. A) Jesus hatte mit dem Manne nichts verabredet, und dieser kannte Jesum auch nicht näher. Jesus wusste durch prophetisches Schauen, dass der Mann existire, dass er bereit sein werde, den Saal einzuräumen, dass der Sklave mit dem Kruge gerade auf dem Weg in's Haus begriffen den zwei Jüngern begegnen werde. — Bei dieser Auffassung ist der Vorfall analog dem bei Bethphage. B) Man presst das *δεῖνα* bei Mt. und nimmt (mit De

Wette) an, Jesus habe den Namen des Hausherrn genannt; doch habe er mit demselben nichts verabredet gehabt, sondern nur im allgemeinen auf seine Willfährigkeit gerechnet. — Das ist die ungeschickteste Auffassung, weil dabei die Begegnung mit dem, den Krug tragenden Knecht einestheils überflüssig wird, anderntheils unerklärt bleibt. C) Olshausen nahm an: Jesus habe den Namen des Mannes nicht genannt (δεῖνα sei nicht zu pressen), wohl aber habe Jesus mit dem Manne zuvor verabredet, dass er, wenn er die zwei Jünger nahen sehe, einen Knecht mit einem Kruge an die nächste Cisterne vor's Haus schicken solle, und so habe Jesus diesen Knecht den Jüngern als Kennzeichen angeben können. Diese Auffassung halte ich bei reiflicher Erwägung für ebenso zulässig, als die erste. *Der Verräther sollte den Namen des Mannes und somit den Ort*, *wo Jesus sein leztes Mahl halten würde*, *nicht vorher (nicht früher*, *als bei Beginn des Mahles selbst) erfahren*, damit er nicht vorher zu den Hohenpriestern gehen, ihnen jenen Ort verrathen, und so einen Ueberfall während des Mahles selber veranlassen konnte. Denn dies lezte Mahl wollte der Herr ungestört mit seinen Jüngern beenden. Aus diesem Grunde nun hatte Jesus in der Stille die Sache mit jenem Manne verabredet, so, dass er vor den Ohren der Jünger und somit des Judas den Namen jenes Hausherrn nicht zu nennen brauchte. — Diese dritte Auffassung hat sogar vieles für sich. Während Mk. und Luk. in keiner Weise auf einen *wunderbaren* Hergang hinweisen, deutet das kurz zusammenfassende πρὸς τὸν δεῖνα bei Mt. vielmehr darauf hin, dass es sich nur um eine vorsichtig-heimliche Form der Angabe eines bestimmten Hauses, nicht um eine wunderbare Beschaffung eines Locales überhaupt handelte. Und wenn vollends Jesus dem Manne sagen lässt: ὁ καιρός μου ἐγγύς und ὁ διδάσκαλος λέγει, so erklärt sich dies nur, wenn der Mann nicht bloss ein von Hörensagen mit dem Namen Jesu bekannter und ihm halbwegs günstig gesinnter Jude, sondern einer der wirklichen gläubigen Anhänger und Jünger Jesu (analog wie Lazarus in Bethanien) war. War er dies, so würde aber — auch ohne vorangegangne Verabredung — seine Willigkeit, den Saal herzugeben, alles Wunderbare doch verlieren, und es bliebe nur das Wissen Jesu um den Wasserträger als ein — nun höchst äusserlicher — wunderbarer Zug übrig. Allein nun kommt noch dazu, dass jener Hausherr ausser dem Gemach, worin *er* mit seiner Familie das Passahmahl halten will, noch ein ὑπερῷον *bereits mit Polstern belegt hat*, ehe die Jünger im Auftrag Jesu um Ueberlassung eines Saales bitten. Hier muss man entweder diesem *Hausherrn* ein prophetisches Wissen zuschreiben — gegen alle Analogie — oder annehmen, dass er auf eine Verabredung mit Jesu hin den Saal gerüstet habe.

3). Den Streit (Luk. 22, 24 ff.) gibt Luk. ohne bestimmtes Zeitdatum mit ἐγένετο δὲ καὶ. Innere Gründe sowie die Uebereinstimmung der Rede Jesu mit Joh. 13, 13 ff. machen höchst wahrscheinlich, dass er vor der Fusswaschung und als deren Veranlassung, also ganz am Anfang des Mahles, stattfand. Es ist ja nicht wohl denkbar, dass die Jünger unmittelbar nach den ergreifenden Worten, in welchen der Herr bei der Abendmahlseinsezung auf seinen Tod hingewiesen, zu

einem Rangstreit sollten aufgelegt gewesen sein; es wäre dies eine unbegreifliche Rohheit gewesen, vollends wenn die Fusswaschung (die ja unbedingt vor dem Essen stattfand Joh. 13, 13 ff.) vorangegangen war. Daher müssen wir annehmen, dass vielmehr der Rangstreit der Fusswaschung vorangieng, und zu ihr den Anlass gab. Schliesst sich doch Joh. 13, 12—17 an sie eine Mahnung zur Demuth. So erklärt sich dann alles auf's beste. Wenn der Herr, der Meister, aufstand, sich gürtete, und den Dienst that, der gewöhnlich den Sklaven, oder wo solche nicht waren, dem Geringsten zukam, so war er hiezu veranlasst durch eben jene *φιλονεικία*, und der Gegenstand dieser *φιλονεικία* war eben die Frage gewesen, welcher unter den Jüngern sich jenem Knechtesdienst unterziehen solle. Irgend einer musste es thun; da es aber eigentlich eine Sklavenarbeit war, so wollte sich keiner dazu verstehen; jeder muthete es dem andern zu, weil jeder *μείζων* sein wollte, als irgend ein mit in die Wahl kommender Anderer. Die so streitenden beschämt der Herr durch seine Handlung, die er erst stillschweigend vornimmt. Nach vollendeter Handlung spricht er dann die Worte Joh. v. 13 ff. und Luk. 22, 25—30, welche lezteren ebenso eng an die von Joh. erzählte Handlung, als an deren von Luk. erzählten Anlass sich schliessen [1]).

Hiemit erledigt sich zugleich auch von selbst die geistlose Behauptung von Strauss B, S. 542, dass Mt. „den Rangstreit passender an einen früheren Orte verlege" (Mt. 20, 20 ff.). Dort ist ja von einem völlig anderen Streit auf anderen Anlass hin die Rede. Die Bitte der Mutter der Zebedäiden um die ersten Pläze im Reiche Gottes für ihre Söhne erregt den Aerger der übrigen Jünger. Gleich ist nichts in beiden Vorfallen, als die an sich wiederholbare Gnome Mt. 20, 25, Luk. 22, 25. Dass aus der in den Jüngern vorhandenen Gesinnung der noch nicht überwundenen Selbsucht bei verschiedenen aber analogen Anlässen analoge *φιλονεικεία* hervorgehen musste, das könnte nur der Unverstand leugnen. — Dabei ist übrigens denkbar, dass Jesus bei dem Rangstreit des lezten Mahles nur die Gnome Mt. 20, 27 — und zwar in der veränderten Form, wie sie Luk v. 26 erscheint (*ὁ μείζων ἐν ὑμῖν κλ.*) — gesprochen hat, und dass Luk. die vorangehende Antithese (Luk. v. 25), weil er sie irgend einmal in Verbindung mit jener Gnome gehört hatte, hiehergestellt hat. Dass beim mündlichen Erzählen und Wiedererzählen *ähnliche*, aber bei *verschiedenen Anlässen* gesprochene gnomenartige Aussprüche Jesu in einander

1) Die bei Joh. weiter folgenden Worte v. 18 f. schliessen sich *nicht* deutlich an v. 17 an. Das *οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω* kann sich nicht wohl auf die *Ermahnung* v. 17 (die ja als solche schlechthin Allen und allgemein gilt), sondern nur — als Wiederaufnahme — auf die *Verheissung* v. 11 beziehen. So ist zwischen Joh. v. 17 u. v. 18 eine Kluft, in die sich die Worte Luk. v. 25 ff. einfügen. Vielleicht, dass die Worte Luk. v. 28—30 ursprünglich hier (nach Luk. v. 16) gesprochen wurden (wo sie sich an die Erwähnung der *βασιλεία* trefflich anschlossen) und dass nun an sie wiederum sich der Ausspruch Joh. v. 18 f. schloss.

gemengt, combinirt, verwechselt, eine aus der andern ergänzt wurden, war ja im höchsten Grade natürlich. Es kam den ersten Christen auf den *Inhalt* jener Aussprüche an, nicht auf eine peinliche kritische Untersuchung, bei welchem Anlass der Herr die Gnome in *dieser* — bei welchem er sie in *jener* Form und Wendung vorgetragen habe.

Die Warnung an Petrus wird von Mt. und Mk. mit *τότε* und *καὶ* an die Notiz *ὑμνήσαντες ἐξῆλθον* angefügt. Dies ist kein Widerspruch mit Luk., der das *καὶ ἐξελθὼν κλ.* erst nach dieser Rede berichtet, noch mit Joh., nach dessen Darstellung Jesus erst mit den cap. 14, 31 berichteten Worten den Saal verliess. Ganz natürlich erklärt sich die Sache so, dass Jesus vor dem Abendmahl die Worte Joh. 13, 31—35 sprach, dann nach dem Abendmahl den Lobgesang betete, und als nun alle sich erhoben hatten und zum gehen anschickten, die Gespräche von Joh. 13, 37 an bis cap. 14, 31 statt hatten, während welcher (wie so natürlich!) Alle wieder stehen blieben, worauf dann auf Jesu Wort v. 31 hin der Aufbruch erfolgte. — Das Gebet cap. 17 denkt man sich dann am besten bei der Ankunft am Fusse des Oelberges gesprochen. Hiemit sind die Bedenken von Strauss A (p. 404 ff.) zwanglos erledigt.

4). Der Verrath des Judas zerfiel offenbar in zwei Aktionen. Erstlich musste er mit den Feinden Jesu *ausmachen,* er wolle ihnen bei günstiger Gelegenheit um so und so grossen Lohn Jesu Aufenthalt verrathen (Mt. 26, 14; Mk. 14, 10; Luk. 22, 4, *συνελάλησε τὸ πῶς αὐτὸν παραδῷ αὐτοῖς*) und sodann musste er dies Versprechen bei gebotenem Anlass *erfüllen*, und Jesum wirklich verrathen (Joh. 13, 30 und 18, 2—3 nebst Parall.). — Str. A vermag sich dies aber so wenig zu denken, dass er (pag. 365) in allem Ernste fragt, „wie „denn in Judas Joh. 13 der Satan habe fahren können, da der Ver-„rath *bereits vollzogen* war, sobald Judas mit Jesu Feinden *einig* „*wurde*" —! Also stand es nicht mehr in Judas Willen, durch Nichterfüllen jenes Versprechens die Feinde des Herrn zu täuschen und somit nachträglich noch auf das versprochene Sündengeld faktisch zu verzichten? — Und so war der Entschluss, den Vorsaz *auszuführen*, *jezt* hinzugehen, *jezt* das kizelnde Gelüste zu befriedigen, zu sagen: „dort in Gethsemane ist er, greift ihn, ich führ' euch" — dieser Entschluss zu *thun,* wovon er bisher nur *gesprochen*, war „kein neuer Teufelsentschluss?" —

Die moderne Kritik ist zu schwächlich und sentimental, den Charakter des Judas fassen zu können. Wie sie selbst noch zu feige ist, der erkannten und anerkannten Wahrheit gegenüber mit dem reinen Troz eines *scio*, *sed nolo* hervorzutreten, wie sie selbst sich versteckt hinter künstlich konstruirte Ignoranzen und Zweifel, so vermag sie jenem offnen Troz des Ischarioth nicht in's Auge zu blicken. Deshalb dichtet sie ihm an, er habe Jesum verrathen in der Hoffnung, Jesus werde sich durch ein Wunder (Schmidt) durch einen Aufstand (Paulus, Hase) oder sonst wie, befreien. Welch eine gemeine Komödiantennatur müsste er gewesen sein, so seinen heiligen Meister als zinstragendes Kapital unversehrt durch eine Gefahr, wie durch eine Spekulation, durchlaufen zu lassen! Nach dieser Annahme wird Judas

nicht besser, sondern anstatt eines teuflich trozigen Mannes gewinnen wir nur eine niederträchtige Schuftenseele, von der unbegreiflich ist, wie sie Jesus unter die Jünger wählen konnte! (Wie Jesus dagegen einen Judas, wie er in den Evv. dasteht, wählen konnte, vgl. §. 77). Und warum hätte ihn dann Jesus nicht durch die einfache Eröffnung: „Ich kenne dein Vorhaben; aber du irrst dich: ich werde mich durch „kein Wunder retten", vor Verzweiflung und Verderben bewahrt? — Nicht besser wird Judas, wenn er nach Weisse (I, 450) Jesum deshalb verrathen hat, weil er vor Ungeduld, Jesu Reich aufgerichtet zu sehen, nicht bleiben konnte, und Jesum durch jenen Verrath zu rascherem Auftreten zu nöthigen hoffte. War das seine Absicht, warum strafte ihn dann Jesus, wenn er doch seine Absicht wusste, so feierlich, und sagte nicht lieber: „Guter Freund, du hast einen sehr vor„wizigen Streich im Sinne, der dir aber gar nichts helfen wird; denn „ich werde mich lieber greifen und tödten lassen, als mit weltlichem „Arm auftreten" — ?

Allen diesen Mühsalen der negativen Kritik und Exegese hat der geistreiche Hr. *Volckmar* (Rel. Jesu S. 260 ff. und S. 285 ff.) mit Einem Schlag abgeholfen durch die Entdeckung, dass es gar keinen Verräther gegeben hat. Weil die Apoc. von *zwölf* Aposteln spreche, könne kein Verräther darunter gewesen sein (aber nach Akt. 1, 15 ff. konnte die Apok. doch nicht von eilf Aposteln sprechen!!) auch wisse Paulus nichts von einem solchen, da *παρεδίδοτο* 1 Cor. 11, 23 nur die Verhaftung, nicht den Verrath bezeichne. So sei also der ganze Verrath von der Paulinerpartei *erdichtet*, um für Paulus einen Plaz im Apostelcollegium zu gewinnen; vergeblich freilich, da die judenchristliche Partei sogleich „Schneider leih' mir deine Scheer'" spielte, und den Mathias auf die leergewordne Stelle schob. — Da war die „judenchristliche Partei" also ebenso pfiffig, wie jener Mann im Wandsbecker Boten, der, als ihm wider seinen Willen eine gebratne Taube in den Mund fliegen wollte, mit allen Glocken um Hülfe läuten liess, anstatt einfach das Maul zuzumachen. Anstatt einfach die neue Dichtung als neue Dichtung abzuweisen, gieng die judenchristliche Partei des Herrn Volckmar in tiefster Devotion auf diese Erdichtung ein, und half sich, indem sie, wie Vischnu, auf das neuentstandene Lügenhaupt eine noch neuere Lügenhand wachsen liess.

Es versteht sich von selbst, dass Strauss B diese „kühne Hypothese" seines „scharfsinnigen" Freundes sehr „bemerkenswerth" findet (wie denn auch der Wiedehopf an gewissen Dingen nicht vorübergeht, ohne sie bemerkenswerth zu finden). Diesmal aber lässt er sie doch als allzukühn bei Seite liegen, und obwohl er S. 273 meint, dass die Vermuthung von dem Eigennuz als dem Motiv des Judas „ohne allen Halt in den ev. Ueberlieferungen" sei, so besinnt er sich doch S. 280 eines Bessern, gibt zu, dass „nach der übereinstimmenden Darstellung der Evangelien" Judas Jesum für Geld verrathen habe; nur scheint ihm die „aus einer Prophetenstelle entnommene" Summe von dreissig Silberlingen nicht annehmbar. Er würde es wohl nicht so wohlfeil gethan haben.

Den Verrath lässt Strauss B also bestehen; dass aber Jesus den-

selben übernatürlicherweise vorhergewusst und vorherverkündigt habe, soll unhistorisch sein. (S. 543.) Warum? Einfach aus dem *dogmatischen* Grund, weil es nichts übernatürliches gebe. Wie der Mythus entstanden sei, sagt Str. B in den folgenden Worten. „Das Unglück „im Leben eines Gottesmannes ist immer ein Anstoss . . . dieser An- „stoss will beseitigt, die Verneinung der höheren Sendung, die in dem „Unglück zu liegen scheint, wiederum verneint sein. Eine solche Ver- „neinung liegt darin, wenn der Gottesmann das Unglück, das ihn tref- „fen wird, vorherweiss und vorherverkündigt . . . und ihm doch nicht „zu entrinnen sucht." Merkt denn der Mann nicht, dass er hier nur für die Wahrheit der ev. Geschichte plaidirt? Was er sagt, verhält sich so, aber eben nicht bloss in den subjektiven Hirnschädeln mythendichtender Phantasten, sondern in der *realen Wirklichkeit*. Wenn Jesus der Christ, der Sohn Gottes war, so *musste* er den Verrath vorherwissen, durfte denselben nicht als eine ihn *überraschende* und sein Werk aus dem Geleise bringende Katastrophe erleiden, sondern musste ihm mit bewusstem Willen entgegengehn. O Bileam! —

Was den Zeitpunkt betrifft, an welchem der Verräther sich vom Mahle entfernte, ob vor oder nach dem Abendmahle, so darf man für das leztere das nicht als Grund anführen, dass Judas sich vor der Passah-Mahlzeit nicht würde zu entfernen gewagt haben. Denn die Passah-Mahlzeit war nicht mit der Abendmahlseinsezung einerlei; leztere fand, wenigstens ihrem zweiten Theile nach, *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* (Luk. 22, 20) statt, und da wir uns nicht denken können, dass beide Theile derselben in grossem Intervall, durch anderweitige Gespräche getrennt, stattfanden, so muss auch wohl der erstere derselben ganz am Ende des *δεῖπνον* stattgehabt haben. Nur bei dem *Dankgebet* (Mt. 26, 30; Mk. 14, 26) könnte Judas, wenn er *vor* dem Abendmahl sich entfernte, nicht mehr zugegen gewesen sein. Allein auch in dem anderen Falle, dass er (wie man aus der Stellung bei Luk. folgern will) *nach* dem Abendmahl entlarvt wurde und sich entfernte, versäumte er das Dankgebet, das nach Mt. und Mk. *unmittelbar vor dem Aufbruch nach Gethsemane* gesprochen ward. So ist also hieraus auch kein Gegengrund gegen jene erstere Annahme herzuleiten.

Zu einer Entscheidung führt uns nur die eine Stelle Luk. v. 20, welche für die Darreichung des Kelches die unzweideutige Bestimmung *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* gibt. Die Entlarvung Judä war nun aber offenbar noch während des Essens. Somit fiel sie *vor* die Einsezung des h. Abendmahles.

Dann erscheinen auch die Worte Joh. 13, 31 f. als besonders passende Einleitung zu dem Sakrament, wofür sie auch Lücke erkannte.

Ueber die Identität der von den Syn. und der von Joh. berichteten Entlarvung des Verräthers ist (troz Str. A 413 f.) gar nicht zu streiten. Sachliche Differenzen sind ja gar nicht vorhanden, sondern nur die einzige Abweichung in der Darstellungsart, dass die Syn. sagen: *„die Jünger fragten"*, während Joh. genau angibt, wie die Jünger erst untereinander sprachen, und dann Petrus sich durch Johannes

an Jesum wandte. Die Antwort Jesu ist dieselbe, von offener That begleitete. Die Syn. berichten nun Judä freche Antwort, während Joh. nur sagt: *εἰςῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς*. Ein Hinausgehen des Judas, wie bei Joh., finden wir bei den Syn. nicht erwähnt; es ist aber vorauszusezen, da es auch nachher nicht erwähnt wird, und gleichwohl Judas hernach in Gethsemane als Führer der Tempelwache erscheint.

5). Auf die dogmatische Bedeutung des h. Abendmahles uns einzulassen, ist hier der Ort nicht. Ich verweise hierüber auf mein *Dogma v. h. Abendmahl Bd. I, §. 7.* Nur soviel sei gelegentlich bemerkt, dass die Einsezung des h. Abendmahles als *historisches Faktum* (gegen Strauss) schon dadurch erwiesen ist, dass sie in der *Lehr- und Erkenntnisentwicklung der Apostel* einen wesentlichen Hauptfortschritt und Knotenpunkt bildet, ohne den der Uebergang von jener Periode, wo die Jünger den Gedanken an den Tod ihres Meisters noch gar nicht ertragen konnten, geschweige denn die *Nothwendigkeit* seines sühnenden Leidens einzusehn vermochten, zu jener Periode, wo sie das Evang. von der sühnenden Kraft des Todes Christi predigten, unbegreiflich bleibt. In den Einsezungsworten des h. Abendmahles gab nämlich der Herr zum erstenmal seinen Jüngern eine solenne und unumwundene Erklärung über die *sühnende* Bedeutung seines Todes. An die Stelle des Passahlammes, welches er nicht mehr mit den Jüngern hatte essen können, sezte er sich als das rechte Passah. Die Worte: „Dies (Brod) ist mein Leib; dieser Kelch ist der neue Bund in mei-„nem Blut" sind parallel den alttestamentlichen Worten Ex. 12, 11; sie sprechen aus a) dass an die Stelle des alttestamentlichen פּסח (Verschonens) der neue, in Christi Tod geschlossene Bund trete, und dass b) zwischen Brod und Wein und diesem neutestamentl. in Christi Tod und Christi Person geschlossnen Lebensbund eine analoge sacramentliche Beziehung sei, wie im a. T. zwischen dem Passahlamm und der alttestamentl. Verschonung.

6). Auch die Reden Joh. 14—17 hat Str. A zu einem Widerspruch benüzt, wiewohl gar zu plumb und ungeschickt. Er sagt (II, 427) „den syn. Berichten zufolge gieng Jesus *sogleich* nach Beendi-„gung des Mahles hinaus an den Oelberg, wohin ihn Johannes *erst* „*nach einer langen Reihe von Abschiedsreden* 14—17 aufbrechen lässt." Abgesehen von dem plumben Falsum, (da Joh. den Aufbruch schon cap. 14, 31 meldet) muss man fragen, ob die Reden, soweit sie beim Mahle gesprochen wurden, nicht mit zu demselben gehörten, sodann ob die Synoptiker irgendwo berichten, Jesus und die Jünger seien *stumm* nach Gethsemane gegangen. Wo bleibt nun der Widerspruch zwischen „*nach dem Mahl*" und „*nach Abschiedsreden*"?

Strauss B (546) rügt es als Widerspruch, dass die Warnung an Petrus nach Luk. und Joh. „während des Mahles", nach Mt. und Mk. nach erfolgtem Aufbruch geschah. Der ganze Widerspruch reducirt sich darauf, dass Mt. und Mk. die Hauptsache, dass Jesus, nachdem das rituelle Festmahl mit dem *ὑμνῆσαι* (dem כּוֹס־הַבְּרָכָה und der Recitation von Ps. 115—118) beendet war, sich an den Oelberg begab,

voranschicken, und nun eines der, in den Augenblicken des Aufbruchs stattgehabten Gespräche lax mit einem *τότε*, einem *καὶ* anschliessen, während Luk. alles, was im Saale — theils vor dem rituellen Mahl (Luk. v. 24 ff.) theils bei (v. 15 ff.) theils nach demselben (v. 31 ff.) geredet worden, ohne akoluth. Ordnung zusammenstellt, und dann erst das Hinausgehen an den Oelberg erzählt. *Beide* Berichte vereinigen sich objektiv mit dem genaueren des Joh. Das rituelle Mahl war beendet; man hatte die Pläze, wo man zu Tische lag, verlassen, als jene Abschiedsgespräche Joh. 13, 34 — 14, 30; Luk. 22, 31 par. begannen; aber während derselben hatten sich die Jünger in freier Gruppirung nochmals um den Herrn — sizend oder stehend — gesammelt, und blieben so, bis er mit dem Worte *ἐγείρεσθε* (nicht: „steht von den Polstern des Mahles auf", sondern: „machet euch auf") zum wirklichen Aufbruch sie aufforderte.

§. 104.

Die Abschiedsreden (Joh. 14—17) und der Gang nach Gethsemane.

Die Unterredungen Joh. 14 fanden noch im Saale der Passahmahlzeit, unmittelbar vor dem eigentlichen Aufbruch statt. Die Reden Joh. 15—16 sprach der Herr auf dem Wege nach dem Kidron hinaus, und das Gebet Kap. 17, als er draussen am Kidron, vor Gethsemane, angelangt war. — Der Inhalt der Reden muss in bündigster Kürze betrachtet werden [1]), theils, damit sich herausstelle, wie diese Reden keineswegs ein in die Geschichte nicht passendes Produkt speculativer Erdichtung, sondern vielmehr ganz und gar aus der historischen Situation herausgewachsen sind; theils, weil ein richtiges Verständnis dieser Reden die Basis bildet für das richtige Verständnis des Leidens in Gethsemane.

1). Die Jünger im voraus zu trösten über sein bevorstehendes Leiden, und sie auf eine Stufe der Glaubenserkenntnis zu führen, wo sie dasselbe ertragen können, ohne an seiner Person und Messianität irre zu werden, ist des Herrn Absicht, wenn er Joh. 14, 1 beginnt: „Glaubet an Gott, so glaubt ihr auch an mich" [2]). Ihnen dies Glauben zu erleichtern, sagt er ihnen den *Zweck*, warum er zum Vater gehe. „Im Himmel sind hinreichend viele Wohnungen; wäre dem

1) Die ausführliche Rechtfertigung dieser Exegese s. in meiner Bearbeitung des Olshausen'schen Comment. zum Ev. Joh.

2) Die beiden Imperativi hebraisirend, analog wie לֵךְ וְקַח „gehe, so wirst du empfangen" (während לֵךְ וְתִקַּח „geh und nimm" heisst).

nicht so, so würde ich sagen: ich gehe *darum* hin, solche erst zu bereiten." Das hat er nicht nöthig. Doch in einem gewissen Sinn hat sein Gehen zum Vater (v. 3) wirklich den Zweck, ihnen eine Stätte zu bereiten (die objektiv vorhandene zugänglich zu machen). — Dem Troste nun, dass er zu ihrem Besten von ihnen scheidet, fügt er den höheren bei, dass er (bei seiner Auferstehung) wieder zu ihnen kommen, und sie in die Einheit seines verklärten Lebens aufnehmen wird (bei ihnen *bleibend* Mt. 28, 20, vgl. Joh. 17, 21 u. 24). Den Weg, den er jezt geht, können sie zwar nicht mit ihm *gehen* (13, 36), aber er darf voraussezen, dass sie nun wenigstens *wissen* und *begriffen haben*, welcher Weg es sei, und zu welchem Ziele. — Aber in dem zu düstrer Schwermuth geneigten Gemüthe des Thomas überwog der momentane Eindruck der Ungewissheit über das, was Jesu nun im einzelnen bevorstehe; was ihm denn nun eigentlich begegnen, wie es mit ihm bis zum Tode kommen werde, wusste er nicht. So sagt er: „Herr, wir wissen nicht, wo du hingehst." Wenn er nun aber seinerseits von dem ποῦ ὑπάγεις die ὁδὸς unterscheidet, so meint er mit lezterer einen Weg, *den er Christo nachgehen müsse* (vgl. Joh. 11, 16). Er hat das Wort v. 4 in dem Sinn verstanden: „ihr wisst den Weg, den ich gehe, *zu finden*." — Darum muss er lernen, sich unbedingt und blind an Jesu *Person* zu halten. Jesus ist für ihn (und Jeden) nicht nur der den Weg *gehende* oder *weisende*, sondern der persönliche, leibhaftige *Weg selber*. Wer in Christo ist, ist auf dem rechten Wege, um über die ὥρα der Trübsal hinüberzukommen. Und wie Christus für die Jünger *der Weg* in diesem Sinne ist, so ist er für sie (denn hievon ist hier die Rede) *die Wahrheit*, der Offenbarer des Vaters, an den sie in allen Zweifelskämpfen sich zu halten haben, und endlich die ζωή (im Sinn von Joh. 11, 25), und zwar auch dann, wenn sie ihn sterben sehen, sollen sie wissen, dass sie in ihm die ζωή haben. *So* soll Thomas unbedingt in Jesum und sein Leiden sich finden. Philippus (v. 8 ff.) hat zwar den Sinn von v. 7 im allgemeinen gefasst, ist aber noch zu schwach im Glauben, um sich an der Erscheinung des innern Wesens des Vaters genügen zu lassen. Eine sichtbare Theophanie Jehovahs, wie im alten Bunde, würde ihn eher beruhigen, dass die bevorstehende Katastrophe einen siegreichen Ausgang haben werde. — Mit trauriger Verwunderung spricht Christus das Wort v. 9. Zwar glaubte Phil., dass Jesus Gottes Sohn sei, aber noch hatte er nicht erkannt, dass *diese* Offenbarung des Vaters die *höchste*; eine Theophanie hätte ihm höher gestanden! Da erklärt nun der Herr positiv, dass, wer ihn gesehen habe, den Vater schlechthin gesehen habe in seiner höchsten Offenbarwerdung, über die hinaus es eine vollkommnere nicht gebe. V. 10: Wie Christus im Vater *ist* (Joh. 5, 19 u. 30; 7, 16 u. 29) in einem Sinne, wie es von keinem Patriarchen und keinem Engel gesagt werden kann, so *ist* der Vater in ihm (seinem ganzen Wesen und nicht bloss einer Seite nach); wer daher eine Theophanie gesehen hat, hat noch nicht *den Vater* gesehen, wohl aber, wer den gesehen hat, der das vorzeitlich ewige Wort Gottes zu Gott (Joh. 1, 1 ff.) und darum auch das absol. Offenbarungswort Gottes an die Welt (Joh. 1, 9 u. 14; Kol. 2, 9) ist. *Ἐγὼ ἐν*

τῷ πατρὶ, weil er (vgl. 7, 16) redet, was er vom Vater empfangen hat; ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ, weil der Vater als ein im Sohn *bleibender* (nicht, wie in einer Theophanie, momentan erscheinender) seine Werke (5, 17: das ζωοποιεῖν und das κρίνειν) thut. — V. 11. Die Jünger sollen *Christo selbst* glauben, dass er im Vater und der Vater in ihm. Sind sie dazu zu schwach, so sollen sie ihm wenigstens um seiner Werke willen glauben (vgl. 5, 36). Leben aus Gott hat er ja in die Seinen gepflanzt, und in Israel eine Scheidung und Sichtung bewirkt. Beides haben die Jünger erfahren und erlebt. Das soll sie zum Glauben bringen. — V. 12—14: Und wer glaubt, dem verheisst Christus, dass ein solcher noch grössere Werke, als er selbst, thun werde. Nämlich den Jüngern ist es vorbehalten, jenes ζωοποιεῖν und κρίνειν, das er *an Israel* geübt, *an der ganzen Welt* zu üben. So erläutert denn der Herr das: μείζονα ἔργα durch die Worte: „denn ich gehe zum Vater." Eben weil er nicht mehr persönlich auf Erden sein wird, wird das ζωοπ. und κρίν. des κόσμος den *Jüngern* zufallen. — Aber obwohl er diese μείζονα ἔργα nicht in Person vollzieht, so ist doch er es, der ihren Vollzug schafft. „Was ihr bitten werdet in meinem Namen" (also: den Vater), „das werde *ich* thun." (Christus erhört die an den Vater gerichteten Gebete; so völlig ist er eins mit dem Vater. *Er* erhört sie, „damit der Vater *im Sohn* verherrlicht werde." In des Sohnes Namen sollen die Seinen zum Vater beten; der Sohn will sie erhören; so ist es der Sohn, in welchem alle Herrlichkeit des Vaters zur Erscheinung kommt, alle Verherrlichung des Vaters sich vollzieht.) — In diesem Saze gipfelt die Widerlegung des Philippus, welcher neben der Erscheinung des Vaters im Sohne noch eine andre, vermeintlich höhere begehrt hatte.

V. 15: Wie Christus dem *Glauben* V. 12 eine *Verheissung* gegeben und diese V. 14 concentrirt hatte, so hat er an die *Liebe* der Jünger eine *Forderung*. „Wenn ihr mich liebet, so haltet alsdann (τηρήσατε *aor.*) meine Gebote." Dass sie ihn lieben, steht fest (13, 36; 14, 5); an diese Liebe appellirend, lenkt er ihren Blick von der Sorge um ihn und sein Schicksal hinweg auf das, was in Wahrheit ihre Sorge sein soll: dass sie seine Gebote halten. Es sind dies nicht gesezliche Sazungen, sondern jene, aus seinem innersten Wesen quellenden Darstellungen des Lebens in Gott (vgl. Mt. 5—7), die sich in der ἐντολὴ Joh. 13, 34 zusammenfassen.

Von seinem Hingang zum Vater hat Jesus Kap. 13, 33—38, von dem Zweck dieses Hingangs Kap. 14, 1—7 gesprochen; und, durch Philippus veranlasst, hat er V. 8—14 den Jüngern in seiner Person die absolute Offenbarung des Vaters gezeigt.

V. 16 ff.: Von seinem Leiden hat er V. 15 den Blick der Jünger abgelenkt auf das, was ihnen obliegt, von seinem Tod auf ihr Leben in Gott. Aber hiezu bedürfen sie des Beistandes von oben. „Und ich meinerseits (κἀγὼ) will den Vater bitten, dass er euch einen andern Helfer [3]) sende." Bisher war Christus persönlich ihr Beistand; von

3) Παράκλητος, passivisches Nomen verbale, ist nicht = παρακλήτωρ (Trö-

nun an soll es „der Geist der Wahrheit" sein, der persönliche heil. Geist, welcher ebenso *die* Wahrheit (der Substanz nach) ist, wie der Vater *die* Wahrheit, und der Sohn *die* Wahrheit ist: die absolute Wahrheit des wahrhaftigen Seins. In der Mittheilung dieser Wahrheit ist alle ματαιότης des natürlichen sündlichen Lebens überwunden. Die Welt *empfängt* diesen Geist nicht, weil sie ihn nicht einmal zu *schauen*, geschweige zu *erkennen* vermag; der Jünger spezifische Qualität im Unterschied von der Welt ist es aber, diesen Geist zu erkennen (daher das *praes.* γινώσκετε, nicht das *fut.*), und dies Erkennen hat seine Ursache wieder darin, dass es des h. Geistes inhärente Eigenschaft ist, bei den Jüngern zu bleiben und in ihnen zu sein. So entsprechen sich hier gegenseitig ein receptives Verhalten der Menschen und eine produktive Wirksamkeit des h. Geistes. Um den h. Geist empfangen zu können, muss man ihn in seiner Art erkennen, und dies Erkennen ist wiederum durch ein Wirken des h. Geistes selber bedingt. — V. 18 zeigt der Herr, wiefern eben durch die Sendung des Geistes seine Weissagung V. 3 in Erfüllung gehn werde. Als geistliche Kindlein bezeichnet er seine Jünger. Er will sie nicht Waisen lassen, sondern zu ihnen kommen, und zwar (V. 19) auf solche Art, dass die Welt ihn nicht sieht, die Jünger aber ihn schauen, weil er und sie gleichermassen am Leben Theil haben (durch den h. Geist am himmlischen Leben in Gott, das von Christo, dem auferstandenen Haupte, den Gliedern zuströmt durch den h. Geist). V. 20. An jenem Tage (der Auferstehung Christi, mit welcher der Stand der Erhöhung Christi beginnt, durch welche wiederum die Ausgiessung des h. Geistes ermöglicht wird, 16, 7) wird die Decke von den Augen der Jünger fallen (vgl. Luk. 24, 17), sodass sie beides erkennen: das Verhältnis Christi zum Vater, und das Verhältnis Christi zu ihnen. — V. 21: Dies leztere Verhältnis — ein doppelseitiges: das Sein der Jünger in Christo durch den Glauben, und das Sein Christi in ihnen durch die unio mystica — führt nun von selbst zum Ausgangspunkt V. 15 zurück. Christus zeigt, wie eben hiedurch, dass der h. Geist den Jüngern das Wesen Christi einpflanzt, die Forderung V. 15 ihre Erfüllung findet. Wesens- und Lebensgemeinschaft ist Liebe, und die unausbleibliche Aeusserung der Liebe ist das Halten der Gebote, die Erfüllung des Willens des Geliebten. Dieser Liebe antwortet die Liebe des Vaters und Sohnes (nicht im pelag. Sinn als Lohn; denn wo Liebe, da ist keine Lohnsucht) und die Offenbarung des Sohnes an die Erkenntnis.

V. 22 f.: Judas Alphäi kann es mit seiner bisherigen Messiaserwartung nicht reimen, dass der Herr sich nur denen offenbaren wolle, die seinen Vater lieben; es war doch von den Propheten geweissagt, der Messias solle ein Reich aufrichten, dem alle Völker sich unterwerfen würden. — Dies war richtig; aber dieselben Propheten hatten auch geweissagt, dass der Messias werde verworfen und für nichts ge-

ster, Ermahner), sondern *advocatus*, nicht im Sinne des spätern röm. Rechts (Fürsprech, Rechtsbeistand), sondern im Sinne des classischen Latein (ein zu Hülfe gerufener, ein Helfer).

achtet werden, und dass erst am Ende der Zeit die Bekehrung Israels und die Reichsaufrichtung erfolgen werde (Jes. 53—66; Sach. 11). Christus gibt nun dem Judas keine *theoretische* Belehrung über sein erstes und zweites Kommen, sondern eine *ethische.* Er erinnert an Levit. 26, 11; Ezech. 37, 37, wo das Halten der Gebote als Bedingung, und das Wohnung-machen Gottes in Israel als ein innerliches beschrieben war. Die Jünger sollen nicht so viel fragen, was *Christus* thun werde — das werden sie ja durch den Erfolg in wenigen Tagen erfahren — sondern sollen sorgen, dass *sie* das richtige Verhalten gegen Christum beobachten. Wer Christi Gebote hält, zu dem wird *Christus und der Vater kommen* und *Wohnung bei ihm machen.* So ist das Kommen (weil gleichmässig vom Vater wie von Christo prädicirt) ein unsichtbares, und ebenso das Wohnung machen (vgl. 1 Cor. 3, 16 f.; 2 Cor. 6, 16). — V. 24 belehrt der Herr den Judas, *warum* er noch nicht der Welt sich offenbaren könne. „Nur in dem Falle, dass einer mich liebt, wird er mein Wort bewahren, und nur dann wird mein Vater ihn lieben." Wo beides nicht ist, ist das Wohnungmachen unmöglich. So stellt also Christus einen tieferen Begriff des *ἐμφανίζειν* auf, als welchen Judas mit dem Worte verbunden hatte. Nicht eine äussere Offenbarung seiner Macht, sondern eine innere seines Wesens hat Christus V. 21 im Sinne gehabt. Eine solche sezt Receptivität voraus. *Ὁ λόγος ὃν ἀκούετε* im Gegensaz zu dem allgemeinen: *τοὺς λόγους μού* bezeichnet eben *diesen* vorliegenden Ausspruch V. 21. Auch ihn hat Jesus *vom Vater;* so ziemt es sich für Judas nicht, die Richtigkeit desselben zu bezweifeln.

V. 25 f. Ueberhaupt sollen die Jünger sich nicht beirren lassen, wenn ihnen jezt noch manches dunkel und räthselhaft vorkommt. Das bisherige (*ταῦτα*) hat ihnen Chr. als ein bei ihnen weilender gesagt; der verheissene Helfer aber wird sie *alles* lehren, und zwar nicht als eine neue Lehre, sondern so, dass er an Jesu Lehre sie *erinnert* und ihnen den Sinn und *Zusammenhang* derselben aufschliesst. Und zwar wird der Vater den Geist senden „im Namen Christi", auf Christi Bitte und Auftrag hin. — Eng an die, in V. 23 f. enthaltene Bezugnahme auf Ezech. 37 schliesst sich V. 27 die Verheissung des *Friedens.* Dort war verheissen, Gott wolle einen Bund des Friedens mit Israel machen und unter ihnen wohnen. So besteht das Werk des Messias darin, den *Frieden mit Gott* den Seinen zu hinterlassen als sein Vermächtnis, und zwar *seinen* Frieden im Gegensaz zu dem, was die Welt Frieden nennt, (nicht den Frieden fleischlicher Bequemlichkeit, sondern einen Frieden, der in die Wolken des äussern Kampfes gehüllt ist, aber eben auch durch äusseren Kampf und Leiden nicht beeinträchtigt wird). Und so lenkt die Rede hiemit in den Anfang V. 1 ff. zurück. Auf V. 2—3 zurückweisend, sagt der Herr, dass sie sich seines Hingangs zum Vater vielmehr *freuen* sollen, als darüber erschrecken; denn der (weltregierende) Vater ist (in seiner *Stellung zur Welt* — davon ist hier die Rede) grösser, als der (der Weltregierung sich begeben habende) Sohn. — Er sagt aber: „wenn ihr *mich* liebet, werdet ihr euch freuen." Aus Liebe zu Jesu, also um Jesu selbst willen, sollen sie sich freuen, dass er zu dem geht, der ihm Recht zu schaffen vermag wider die

Welt (vgl. Luk. 19, 12, wie denn diese ganze Lehre Jesu von seinem Hingang zum Vater nichts ist, als eine Exposition jenes Gleichnisses). — V. 29. Christus hat ihnen dies vorhergesagt, damit sie, wenn es sich nun vollzieht, *glauben*. (Des Glaubens bedürfen sie aber, weil sie von dem Hingang zum Vater fürerst nur die Nachtseite, den Tod Jesu, zu sehen bekommen.) — Endlich V. 30 wiederholt Jesus den Gedanken 13, 33. Er kann nicht mehr viel mit ihnen reden; denn es kommt der Fürst dieser Welt (dessen blosse Werkzeuge die menschlichen Feinde Jesu sind). Er kommt, in der Meinung, Jesu Werk durch seinen Tod vernichten zu können; (in seiner Blindheit sieht er nicht, dass er damit wider Willen nur Jesu Werk vollbringen hilft Joh. 19, 30); er kommt aber hiemit zugleich als Versucher (wie einst von Seiten der Lust, so jezt von Seiten der Furcht). „Aber (*καὶ* advers. hebraisirend) er besizt in mir nichts"; es ist nichts in mir, das er sein nennen könnte, an das er ein Recht hätte. Nicht zufolge eines Rechtsanspruches des Satans an ihn erleidet Chr. den Tod, „sondern, damit „die Welt erkenne, dass ich den Vater liebe und so thue, wie er mir „geboten", schickt Christus sich an, den Leidensweg anzutreten.

2). Auf dem Wege aus der Stadt begriffen, nennt der Herr sich, Joh. 15, im Rückblick auf die geschehene Abendmahlseinsezung, den *wahren* Weinstock, im Gegensaz zu den Jes. 5 beschriebenen unfruchtbaren Weinstöcken des Weinbergs Israel. Weil er nun der *rechte* Weinstock ist, so kann er (V. 2) unfruchtbare Rebschosse nicht an sich dulden; und weil *er allein* der rechte Weinstock ist, so muss man (V. 4 f.) ein Rebschoss an ihm, nicht ein Weinstock neben ihm, sein wollen. Voraussezend, dass die Jünger verstehen, wen er mit den Rebschossen meine, sagt er V. 3, an *καθαίρει* V. 2 anschliessend aber in dem Sinn des Wortes wechselnd [4]): „Ihr *seid* bereits rein." In gewissem Sinne bedürfen die Jünger Christi der täglich wiederholten Reinigung (= Heiligung); in andrem Sinne *sind* sie bereits rein (= versöhnt, frei von Schuld), nämlich wegen der Reinerklärung 13, 10. — V. 6 ist einfache Folgerung aus V. 2 und V. 4 f. Der Drohung an die *μὴ μείνοντες* tritt V. 7 die Verheissung an die *μείνοντες* gegenüber, und zwar die alte, schon 14, 13 f. gegebene. — Vom *Verhältnis der Wiedergeborenen zum Vater* spricht Christus V. 8—11. „Darin, dass ihr viele Früchte bringen sollt, ist mein Vater geehrt" [5]). Durch das Früchtebringen wird eine Pflicht nicht nur gegen Christum, sondern auch gegen den Vater vollzogen, aber (V. 9) keine gesezliche, sondern eine Liebespflitht, die in der Liebe des Vaters zu den Gliedern Christi ihren Grund hat. Es ist die einfache Forderung der Gegenliebe, die Forderung, in der Liebe Christi (zu den Jüngern) zu *bleiben*, sich diesem Liebesstrom nicht zu entziehen. Wie nun die Liebe des Vaters zum Sohn in der des Sohnes zu den Jüngern fortwirkt (V. 9), so sollen (V. 10) wiederum die Jünger die Gebote des Sohnes so halten, wie dieser die des Vaters hält. V. 11: Chr. hat zu der

4) Wie mit *ἑτοιμάζειν*, 14, 2—3.

5) *Ἵνα* zur Einleitung einer *Forderung*, wie 13, 34; 15, 2 und bei Joh. oft.

Rede V. 1—7 (über *sein* Verhältnis zu den Jüngern) noch „*diese*" Rede V. 8—10 (über das Verhältnis des *Vaters* zu den Jüngern) hinzugefügt, damit sie für *ihn* (Christum) ein Gegenstand der Freude seien (ᾖ nach ABD It. Syr.), und: damit *ihre* Freude vollkommen werde. (*Seine* Freude hat nämlich zum Gegenstande die Gewissheit, dass durch ihn der Vater verherrlicht wird; indem er die Jünger lehrt, wie auch sie den Vater verherrlichen sollen, lehrt er sie das Verhalten, wodurch a) das, was der Gegenstand seiner Freude ist: die Verherrlichung des Vaters, in *ihnen* seine Verwirklichung findet, sodass seine Freude eine Freude an *ihnen* wird; — und wodurch zugleich b) den Jüngern selbst der Weg zu der gleichen, heiligen Freude eröffnet wird, zu jener Freude, durch welche alles, was von Freude bisher in ihnen war, erst zur wahren Freude vollendet wird.)

Bisher handelte Christus von dem Verhältnis: Gott liebt Christum; Christus liebt die Seinen; daran schliesst sich nun V. 12—17 ein neues Verhältnis: Christus liebt die Seinen; die Seinen lieben einander. Dies wird als Thema V. 12 hingestellt und V. 17 recapitulirend wiederholt. V. 12 Forderung der Bruderliebe. V. 13 Beschreibung ihres Wesens: Hingabe des *Lebens* für die φίλοι. V. 14—15 Motiv: zum φίλος gehört, dass er den Willen des Freundes erfülle; *dass* sie aber die Stellung von φίλοις zu Jesu einnehmen, folgt aus der Art, wie Jesus sich zu ihnen verhält. V. 16 Erläuterung, warum, wenn Christus und die Jünger gegenseitig φίλοι sind, *sie* gleichwohl nach *ihm* sich zu richten und sich ihm unterzuordnen haben.

Hat nun Christus den Jüngern gezeigt, welche Herrlichkeit ihnen in der Gemeinschaft seiner und des Vaters bereit sei, so kann er ihnen auch nicht verschweigen (Kap. 15, 18 — Kap. 16, 4): dass sie von Seiten der Welt nicht Liebe, sondern Hass zu erwarten haben. Zu ἀγαπᾶτε ἀλλήλους tritt: ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ in zwanglosen Gegensaz. V. 18: der Hass der Welt gegen die Jünger Christi ist sehr natürlich, als Fortsezung des Hasses gegen den Meister (vgl. Mt. 10, 16). V. 19: Innre Ursache dieses Hasses: die Jünger Christi sind ihrem Wesen nach dem Wesen der Welt entgegengesezt. V. 20 ff.: Beruhigungsgründe: a) der Knecht [6]) darf es nicht besser haben wollen, als sein Herr; b) es ist süss, um des Namens Jesu willen gehasst zu werden, c) die Welt hat von diesem Hasse den grössten Schaden α) die Verschuldung, β) ihr Hass gegen Christum ist Hass gegen den Vater. d) Die Macht der Welt wird überwunden durch den Paraklet und durch das Werk der Jünger. Kap. 16, 14: Rücklenkung zur Vorherverkündigung und Beschreibung des Hasses der Welt.

Kap. 16, 5—11: Der Abschiedstrost. Indem Jesus den Worten ὅτι μεθ' ὑμῶν ἤμην die Worte νῦν δὲ ὑπάγω gegenüberstellt, geht er zu einem neuen Gegenstand über, den er 15, 26 f. schon innerlich vorbereitet hatte. Er *geht;* so ist die Stunde des *Abschieds* da.

6) V. 20 steht δοῦλος im Gegensaz von *Diener* und *Herr*, V. 15 im Gegensaz von *Knecht* und *Freund*. Daher wird von den Jüngern das δοῦλος-sein V. 15 verneint, V. 20 bejaht.

Ein Trost und eine Berufseinweisung sind in dem Abschnitt V. 5—33 enge mit einander verbunden. V. 5—11: Es ist *nothwendig*, dass Jesus zum Vater gehe, *damit* der Paraklet kommen könne; der Paraklet aber wird das Werk des Sichtens und Richtens an dem *κόσμος vollziehen*. V. 12—15: Derselbe Paraklet wird den Unterricht der Jünger vollenden, deren jezige Trauer (V. 16—23) nur eine Geburtswehe ist, durch die sie (V. 23—33) der inneren Vollendung zu ihrem Berufe entgegen gehen.

Des Trostes bedürfen die Jünger, denn (V. 5) weil Jesus *ταῦτα* (rückweisend auf *ταῦτα ἐλάληκα* V. 4 und somit auf 15, 18 — 16, 4) gesagt hat, hat Trauer ihre Herzen erfüllt, sodass sie nur an das *Leiden* Jesu, nicht an dieses Leidens Ziel und Frucht (an das *ποῦ ὑπάγεις*) denken, daher nicht mehr in ihren Fragen (wie 13, 36; 14, 5) fortfahren, sondern in dumpfe Trauer versunken sind. Darum lässt der Herr eine *Trost*rede folgen; wie er sie 15, 19 ff. wegen des bevorstehenden Hasses der Welt getröstet hat, so tröstet er sie nun V. 7 ff. wegen seines bevorstehenden Todes. Dieser Tod ist die Bedingung, dass der h. Geist (der im alten Bunde als Amtsgeist durch die Werkzeuge Gottes gewirkt, und auch als Geist der Busse und des Trostes an und in den Herzen der Gläubigen gewirkt, und sie zum Vater gezogen hatte) nun als neutestamentlicher Paraklet ausgegossen werde, der *Christi Stelle erseze* (14, 16) indem er *Christum selbst* den Gläubigen einpflanze, und die Lebensgemeinschaft zwischen Christo und ihnen vermittle (14, 18), — ausströmend aus der verklärten Menschheit des Auferstandenen, Erhöhten.

Die eine Seite der Thätigkeit des Paraklet ist nun, dass er *die Welt überwinde* oder, wie Christus hier sagt: sie (ihres Unrechts) *überführe* [7]). Er wird sie ihres Unrechts überführen erstlich *in Bezug auf Sünde*, weil (sofern) sie nicht an Christum glaubt. Dass auf ihrer Seite die Sünde, auf Seiten der gläubigen Christen die Freiheit von Sünde ist, wird der Paraklet der Welt darthun, und wird dies darzuthun vermögen, *weil* die Welt nicht an Christum glaubt. (Würde sich's um sündig oder sündlos vor dem *Gesez* handeln, so könnte die Welt nicht *περὶ ἁμαρτίας* überführt werden; denn vor dem *Gesez* ist auch der Christ nicht schuldfrei. Weil es aber nunmehr die Stellung zu Christo, der Glaube oder Unglaube ist, woran gemessen wird, wer in Bezug auf *ἁμαρτία* im Recht und wer im Unrecht sei, so überführt nun der in der Gemeinde des Herrn sich kräftig erweisende Paraklet, indem er die sündentilgende heiligende Kraft Christi in seinen Bekennern offenbar werden lässt, die Welt dessen, dass sie unter dem Bann der Sünde noch liege, und zwar darum noch liege, weil sie im Unglauben Christum von sich weist. Indem dem *κόσμος* ein durch den Glauben an

7) Dass *ἐλέγχειν* hier absolut gebraucht ist (wie Mt. 18, 15; 2 Tim. 4, 2; 1 Cor. 14, 24 u. a.), geht aus V. 10 hervor, wo *ἐλέγξει περὶ δικαιοσύνης* begreiflicherweise nicht heissen kann: der Paraklet werde die Welt der Gerechtigkeit überführen, sondern nur: er werde sie (ihres Unrechts) überführen *in Bezug auf* Gerechtigkeit.

Christum bestimmtes Leben als eine von dem Sündenbann freie Lebens*macht* entgegentritt, muss er sich als den in der Sünde gefangenen und seinen Unglauben als dieser Knechtschaft Grund erkennen). Zweitens überführt der Paraklet die Welt *in Bezug auf Gerechtigkeit*, nämlich dass sie der Gerechtigkeit baar und ungerecht sei. (Denn wie sie die Sünde, die sie hat, nicht erkennt, so schreibt sie sich eine Gerechtigkeit zu, die sie nicht hat. Wie sie unbussfertig ist, so ist sie selbstgerecht.) In Bezug auf diese Frage nun, ob die Welt Gerechtigkeit habe, oder mit andern Worten, auf wessen Seite die Gerechtigkeit sei, wird der Paraklet die Welt dess überführen, dass sie keine Gerechtigkeit habe, darum *weil* Jesus zum Vater geht und seine Jünger ihn hinfort nicht sehen. (Die Thatsache, dass Jesus die Erde hat *verlassen* müssen, dass die Welt für ihn keine Stelle hatte, sondern ihn ausstiess, sodass er nicht sichtbar als das Haupt seiner Gemeinde auf Erden zu leben vermag, sondern nur unsichtbar mit ihr verbunden ist, diese Thatsache ist es, auf Grund deren der Paraklet die Welt überführt, wie es in Hinsicht auf Gerechtigkeit mit ihr bestellt sei. Sie, die jede Art von Ungerechtigkeit duldet, hat den einzigen Gerechten nicht geduldet, und fährt (15, 18 ff.) in der gleichen Ungerechtigkeit gegen seine Glieder fort. Er überführt sie aber dessen dadurch, dass er sie den himmlischen, unsichtbaren Lebensverkehr der Gemeinde mit ihrem Haupte auf allen Punkten ahnen und die Kräfte dieses Verkehrs schauen lässt. So wird die Gemeinde des Herrn für die Welt zu einer ihr sehr unheimlichen Erscheinung. Die Welt spürt allenthalben das Lebenswalten des Unsichtbaren, den sie hasst. Es ist das jenes unheimliche Etwas, das auch den Strauss B „drückt" und dessen er „loswerden möchte" und troz allen seinen Rabulistenkniffen und Lügen nicht loswerden kann. Dadurch dass die Welt jene Lebensmacht spürt, aber nicht sieht, dadurch wird sie überführt, dass ihr Hass gegen eine reale himmlische Lebensmacht sich richtet und darum ἀδικία ist.) Drittens wird der Paraklet die Welt überführen *in Bezug auf richterliche Entscheidung*. Hat die Welt in Bezug auf Sünde und in Bezug auf Gerechtigkeit Unrecht behalten, hat es sich herausgestellt, dass sie im Bann der Sünde liegt, und dass es deshalb mit ihrer gerühmten Gerechtigkeit nichts ist, so folgt von selbst das dritte, dass sie in Bezug auf das richterliche Endurtheil, das erfolgen soll, ebenfalls den Kürzern ziehen — dass dies Urtheil *wider* sie ausfallen wird. Der Paraklet überführt sie auch in Beziehung hierauf; er thut ihr dies unwidersprechlich dar, weil (auf Grund dessen, dass) der *Fürst* dieser Welt bereits gerichtet *ist*. Mittelst dieser Thatsache zeigt er der Welt, was *auch ihr* bevorsteht. (Ueber den Fürsten der Welt ist mit Christi Hingang zum Vater das Urtheil bereits gefällt; damit ist ihm die Macht, *anzuklagen* — mit Christi Auferstehung wird ihm, der des Todes Gewalt hatte, auch diese, die Macht, zu *schaden*, genommen; so ist das Urtheil, dass er ausgetrieben werden soll aus seinem usurpirten Reiche (12, 31) und in die λίμνη πυρὸς geworfen werden, bereits gefällt. Indem der Paraklet durch Christi Gemeinde auf die Welt einwirkt und sie in Bezug auf Sünde und auf Gerechtigkeit überführt, und so in der

Welt selber eine Sichtung hervorbringt zwischen denen, die sich überführen und erlösen *lassen*, und denen, die durch Verstockung vollends in höllisches Verderben versinken, überführt er die Welt, dass es mit ihres Fürsten Regiment aus ist, dass sein Reich in unentrinnbarer Zersezung begriffen ist, und dass, wer dennoch in jenes Fürsten Dienst verbleiben will, nur mit ihm zugleich dem ewigen Verderben entgegengeht.)

V. 12—15: Wie aber der Paraklet auf den *κόσμος* eine Wirkung übt, so übt er auch eine Thätigkeit auf die Jünger. Der Herr hat den Jüngern nichts verheimlicht (15, 15), aber in jeder Lehre, die er ihnen mitgetheilt, waren Tiefen, die sie noch nicht zu fassen vermochten. Der Paraklet nun wird sie *εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν* leiten; in die Wahrheit, weil er gleich dem Sohne das redet, was er vom Vater hört; in alle Wahrheit, sofern er auch das Künftige ihnen offenbaren wird. — Wie V. 13 das Verhältnis des h. Geistes zum Vater, so wird V. 14—15 sein Verhältnis zum Sohn entwickelt. Er steht nicht unabhängig vom Sohn in einem Einheitsverhältnis zum Vater, sondern vom Vater (V. 13) aber aus dem, was dem Sohn angehört (V. 14) nimmt er, was er den Jüngern offenbart, und verherrlicht so den Sohn. (*Τὰ τοῦ πατρὸς* und *τὰ ἐμὰ* sind sachlich identisch; darum empfängt der h. Geist nichts vom Vater, was nicht des Sohnes wäre.)

V. 16—22. Christus greift zu dem *οὐκέτι θεωρεῖτε με* V. 10 zurück, um das dort in Bezug auf die *Welt* gesagte zu *restringiren* in Bezug auf seine *Jünger*. In kurzer Frist (Freitag Nachm.) würden sie ihn nicht mehr sehen, aber in abermaliger kurzer Frist (am Sonntag) würden sie ihn wiedersehen.

V. 17—18. Die Jünger können sich in das Gesagte nicht finden. Anfangs war es der Tod Jesu, an dessen Bevorstehen zu glauben sie sich nicht entschliessen konnten. Jezt, wo diese trübe Gewissheit ihnen deutlicher vor der Seele steht, fällt es ihnen noch schwerer als früher (Mk. 9, 10 u. 32; Mt. 17, 23), den Gedanken an ein Wiederkommen Jesu aus dem Tode in ihre Seele aufzunehmen. Todte hatten sie erwecken sehen; aber eben durch ihn. Wer aber soll ihn selbst erwecken? Da bleibt ihnen nichts übrig, als an die allgemeine Auferstehung der *ἐσχάτῃ ἡμέρα* zu denken, und damit können sie das *ἔτι μικρόν* nicht reimen. (Vgl. Mt. 24, 6 ff.)

V. 19 f. Ihrer Frage kommt der Herr zuvor mit einer Erklärung, freilich (analog wie 14, 6 u. 9) keiner äusserlichen Explication über die Aufeinanderfolge seines Todes und seiner Auferstehung (das sollten sie in nächster Frist *erleben)*, sondern einer innerlichen Erklärung, wodurch er den Kreis ihrer Gedanken und Erwartungen reinigte und auf den richtigen Gesichtspunkt stellte. Bis jezt erschien ihnen der Tod des Herrn als Untergang seiner Sache, wenigstens auf Erden; auch 15, 18 ff. hatte er nur von Trübsalszeiten geredet, die ihnen ferner bevorstehen würden. Nun wäre es unbegreiflich, wenn der Herr von seiner, doch schon früher (Mk. 9, 31 u. a.) vorherverkündigten Auferstehung schlechthin geschwiegen hätte. Das thut er nicht; aber

er zeigt ihnen, dass jenes *πάλιν ὄψεσθε* gerade durch seinen Tod *bewirkt* werden müsse. Sein Tod sei eine *Geburtswehe*[8]), durch die er aus dem dunkeln Mutterschoosse des Lebens im sterblichen Fleische ausgeboren werden müsse zum Leben in verklärter Leiblichkeit, als der Erstling der, in diesem Leben gegründeten Gemeinde. — Bei Jesu Tode werden die Feinde frohlocken, die Jünger klagen, aber diese *λύπη* soll (durch die Auferstehungsgeburt) in *χαρά* verwandelt werden; die Auferstehung Christi ist der Wendepunkt zwischen der a. t. *λύπη* (vgl. Ps. 6, 6) und der neutest. *χαρά* (vgl. Phil. 1, 23). — An dem Tage der Auferstehung Christi wird bei den Jüngern von selbst die Einsicht in den Rathschluss des Vaters eintreten, sodass sie dann nicht nöthig haben, ihn so, wie jezt, zu fragen. (Wenn der Auferstandene ihnen Luk. 24, 45 das Verständnis der Propheten öffnete, so geschah dies eben *ohne* dass sie solche, von Nichtverständnis zeugende Gegenfragen thaten.)

V. 23—24. Und wie die Jünger dann an Erkenntnis erstarkt sein werden, so an *Zuversicht des Gebetes.* Bis jezt haben sie noch nicht *im Namen Jesu* gebetet, weil sie noch keine Anschauung von seiner Machteinheit mit dem Vater hatten, da er ja selber noch seine Wunder vom Vater erbat. Erst der Auferstandene und Erhöhte disponirt über die Allmachtkräfte des Vaters.

V. 25 weist *ταῦτα* als am Schluss der ganzen Rede auf alles Kap. 15—16 gesagte. Die Rede hatte 15, 1 ff. mit einem Gleichnis begonnen, 16, 21 in einem Gleichnis ihren Schluss gefunden, und alles zwischenliegende war insofern in *Bildern* geredet, als den Jüngern *noch keine Anschauung der Thatsachen selbst* gegeben wurde, sondern stets nur einzelne Seiten der Heilsverhältnisse ihnen vor Augen geführt wurden. Von der Auferstehung an werden die Thatsachen den Jüngern als erlebte vor Augen liegen, und selbst ihre Bedeutung erklären.

Damit ändert sich dann auch (V. 26) die *Gebetsstellung* der Jünger noch nach einer andern Seite hin. Bisher beteten die Jünger noch nicht *selber* zum Vater, sondern liessen *Jesum* für sich beten; (wie sie also — weil noch nicht in Jesu Namen betend V. 23 — über *Jesu vermittelndes Wirken bei der Gebetserhörung* noch keine Klarheit hatten und haben konnten, so waren sie auch über den *Inhalt* des Gebetes, über *das, was* zu erbitten sei, im Unklaren; sie überliesen Jesu die Bestimmung dieses Inhaltes) künftig sollen sie den *Inhalt* selbst finden, (die *Erhörung* aber, V. 23, von *Jesu* erwarten.) — V. 28. An den Schluss von V. 27 anknüpfend, schliesst der Herr seine Abschiedsrede mit dem Doppelspruch, in den er seine ganze bisherige Lehre recapitulirend zusammenfasst: *ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς* — das hatte er den *Juden* bezeugt, und nicht sie, aber die *Jünger* hatten es geglaubt — *πάλιν ἀφίημι κλ.* das hatte er nun den *Jüngern* eröffnet. Ob sie nun auch dies glauben?

8) Vgl. act. 2, 24, wo Petrus חֶבְלֵי־מָוֶת *vollkommen richtig* mit *ὠδῖνες θανάτου* übersezt hat.

Es ist nicht ein potenzirtes Misverstehen (wofür man seit Augustin es zu nehmen pflegt) sondern ein schlichtes *Bekenntnis des Glaubens,* wenn sie sagen: „Siehe, jezt bereits redest du freimüthig und ohne Gleichnis" (insofern nämlich Christus das räthselhafte Wort V. 16 nunmehr V. 19—28 erklärt hat); „jezt bereits wissen wir, dass du alles weisst und nicht erst gefragt zu werden brauchst" (vgl. V. 19). „Und hieran (deine Gottgesandtheit erkennend) *glauben* wir, *dass du vom Vater ausgegangen bist.*" So stellen sie einfach und ehrlich dem, was Christus ihnen als künftigen Erkenntnisbesiz verheissen (der Erkenntnis, dass er zum Vater gehe), das Maass dessen entgegen, was sie bis jezt bereits als Erkenntnis- und Glaubensbesiz von ihm empfangen haben (: dass er vom Vater gesandt und ausgegangen sei). Und so erkennt der Herr V. 31 dies ihr Bekenntnis an, und bestätigt: *πιϛεύετε.* Nur freilich muss er dies durch ein ἄρτι limitiren und einschränken. Der Aussage der Jünger, dass sie *jezt schon* glauben, stellt er entgegen die Aussage, dass sie *jezt noch* glauben [9]). *Dass* sie an sein Gekommensein vom Vater, seine Gottgesandtschaft (somit an die *Wahrheit* seiner Aussagen, dass er der Messias und dass er der ewige Sohn Gottes ist) glauben, gibt er zu, deutet aber an, dass dieser ihr Glaube in der nächsten Zukunft einen Stoss, eine Beeinträchtigung erfahren werde. Dass sie aus dem Glauben *fallen* werden, sagt er nicht, wohl aber, dass etwas geschehen werde, was mit ihrem Glauben *nicht stimme,* nämlich dass sie sich zerstreuen und ihn allein lassen werden. (Hätten die Jünger damals schon *den* Glauben gehabt, den sie von act. 2 an haben, so hätten sie sich nicht zerstreuen *lassen,* wären mit ihrem Herrn und in seinem Bekenntnis gestorben. Es war nicht Gottes Rath, dass sie jezt schon diesen Glauben haben sollten.) Soweit, als sie jezt sein *sollen* und sein *können*, soweit *sind* sie. Dass Jesus kein Pseudomessias, sondern wirklich vom Vater gekommen, das ist ihres Glaubens jeziges Fundament. Weil aber sein Gehen zum Vater, d. i. die Einsicht in die Nothwendigkeit und das Ziel seines Todes, noch nicht Fundament ihres Glaubens und Hoffens ist, darum wird ihr Glaube an Jesu Gekommensein vom Vater zwar nicht aufgehoben aber doch angefochten werden. Doch fügt der Herr, ihnen zum Troste, bei, *ihm* geschehe kein Leid dadurch; er sei nicht allein. Und das sagt er ihnen zu dem Zweck (ἵνα), dass wenn nun diese ϑλῖψις der Anfechtung über sie komme, sie trozdem *Frieden* in ihrem Innern haben sollen. Diese Zeit der ϑλῖψις wird aber nicht lange dauern; er *hat* die Welt überwunden; seines Sieges über den Tod ist er gewiss — auch er im *Glauben* des Sieges gewiss (vgl. Hebr. 12, 2). Und so wird aus seinem Siege auch den Jüngern die Siegeskraft erwachsen, dass sie dann ihn erkennen nicht nur als den vom Vater gekommenen, son-

9) *Νῦν* involvirt den Gegensaz gegen die Vergangenheit, ἄρτι den gegen die Zukunft. Was νῦν geschieht, kann auch in Zukunft noch weiter geschehen (vgl. Joh. 5, 25); ἄρτι aber findet dasjenige statt, was künftig nicht mehr, oder wenigstens nicht mehr *so*, geschehen wird (vgl. Joh. 13, 7; 1 Cor. 13, 12).

dern auch als den zum Vater gegangenen, und dass auch dies Zweite zum Fundament ihres Glaubens wird.

3). Nach dem hohenpr. Gebete Joh. 17 gelangte Jesus vollends hinaus an den Kidron; er hat dies Gebet also draussen vor der Stadt, unten im Thale, in der Nähe des Kidron, gesprochen. Das ganze Gebet ist eine Exposition jenes *νενίκηκα* 16, 33. Es ist die *innere* That Christi, aus der die *äussere* seines Leidensgehorsams hervorgieng. Jesus bringt sich in diesem Gebete dem Vater zum Opfer, und legt auf Grund dessen seine Fürbitte ein für die Seinen. Laut hat er es gebetet, weil er diesen Akt der Hingabe ebenso offen im Heiligthum seiner Gemeinde zu vollziehen hatte, wie die äusserliche Hingabe am Kreuze offen vor der Welt. In dem Gebete ist eine wunderbare Vereinigung von Tiefe und Klarheit, innigem Gefühl und ruhigem Denken.

Es gliedert sich in drei Theile. V. 1—8: „Verherrliche mich, wie ich dich verherrlicht habe." V. 9—19: Fürbitte für seine damaligen Jünger (V. 9—10 Uebergang. V. 11—16 Bitte um Bewahrung, V. 17—19 Bitte um Heiligung und Vollendung). V. 20—26: Fürbitte für die ganze künftige Kirche in ihrem Verhältnis zum Vater und zum Sohne.

Jene Stunde, die auf der Hochzeit zu Kana noch nicht gekommen war, die Stunde, dass der Bräutigam von den Hochzeitleuten genommen werde, ist nun da, (daher der Herr dort seine Wunderkraft entfalten durfte, während er jezt sich freiwillig ihrer begibt (Joh. 18, 6; Mt. 26, 53). *Ἐλήλυθεν ἡ ὥρα* ist identisch mit *νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς* 13, 31; während aber Jesus dort das Verherrlichtwerden als *bereits vollzogen* schaut, sofern dort mit dem Weggehen des Judas *jacta erat alea*, so schaut er hier die Verherrlichung als *bevorstehende*, weil eben die *Folgen* jener That des Judas nun sich zu zeigen im Begriffe sind.

Er bittet den Vater V. 1, dass er ihn *verherrliche*, d. h. (wie 13, 31) dass er seinen Gehorsam mit Sieg kröne, sein Opfer an- und ihn als *hostia* zu sich empornehme in die Herrlichkeit des Himmels, damit er in Folge dessen vom Himmel aus den Vater verherrlichen, nämlich das Reich Gottes ausbreiten und somit schaffen könne, dass auf Erden dem Vater die Ehre gegeben werde.

Die Bitte V. 1 erweist sich V. 2 als eine *angemessene* (*καθὼς*), weil sie einem bereits bestehenden Verhältnis entspricht. Der Vater *hat* ihm bereits Ermächtigung (*ἐξουσία*) über *πᾶσα σάρξ*, über *alle* Völker, gegeben; nämlich Ermächtigung und Erlaubnis, denen das ewige Leben geben zu dürfen, die der *Vater* ihm gibt, (das ist, wie 6, 37 und 44 im Gegensaz gesagt zu einer Anhängerschaft, die sich Christus auf einem vom Vater *nicht* gutgeheissenen Weg, z. B. durch Connivenz gegen fleischliche Messiaserwartungen, etwa hätte werben können.) — V. 3 zeigt der Herr, wiefern die Verleihung des ewigen Lebens an die ganze Völkerwelt ein *δοξάζειν* des Vaters sei (inwiefern also das *ἵνα δοξάσῃ* durch den Saz *καθώς κλ.* habe erläutert werden können); insofern nämlich, als das ewige Leben in der Erkenntnis des Vaters Jesu Christi, des (im Gegensaz zu den bisherigen Göttern der Völkerwelt) allein wahren Gottes und der Erkenntnis Jesu, des Messias, als des vom Vater gesandten (Sohnes) besteht. — Die

V. 5 wiederholte Bitte wird V. 4 neu motivirt; damit er vom Himmel herab den Vater verherrlichen könne unter den Heiden (V. 2), und weil er auf Erden ihn bereits verherrlicht hat in Israel (V. 4), darf er bitten, dass der Vater ihn verherrliche, und zwar (V. 5) mit noch einer andern *δόξα*, als jener innerlichen, die er (1, 4; 17, 22) bisher schon besessen, nämlich mit jener *δόξα* der dem göttlichen Wesen adäquaten göttlichen Erscheinung, die er schon, ehe die Welt war, beim Vater gehabt (bei seiner Menschwerdung aber aufgegeben) hatte. — V. 6—8. Das V. 4 enthaltene Motiv *ἐδόξασά σε* wird exponirt, so dass dabei gezeigt wird, es sei des Vaters eigne Sache, um die es sich handle. „*Deinen* Namen (*σοῦ* und *σοί* vorangestellt) habe ich den Menschen kundgethan, die du mir gegeben hast aus der Welt; *dein* waren sie, und *mir* hast du sie *gegeben*, und sie haben dein Wort bewahrt; jezt haben sie erkannt, dass alles, was du mir gegeben hast, von *dir* ist; denn die Worte, die du mir *gegeben* hast, habe ich ihnen gegeben; und sie haben angenommen in Wahrheit, dass ich von *dir* ausgegangen bin (16, 30), und haben geglaubt, dass *du* mich gesandt hast.“

Indem hier Jesus dem, was er seinerseits gethan, das beifügt, was hiedurch in den Jüngern zu Stande gekommen ist, hat er den Uebergang zum zweiten Theile vorbereitet, wo er für seine Jünger bittet. *Für wen* er bitte, sagt er V. 9—10 — für sie, nicht für die Welt (für leztere hat er auch Gebete, wie Luk. 23, 24, aber *dies* Gebet V. 11 ff. kann er nicht für die Welt sprechen); für sie, weil sie nicht bloss sein, sondern hiemit zugleich des Vaters peculium sind, wie ja (V. 10) alles, was dem Sohn gehört, des Vaters ist. — *Was* er bitte, sagt er a) V. 11—19 — dass sie *erhalten werden* in dem Namen Gottes (im Bekenntnis und Glauben *des* Namens Gottes) den der Vater Christo zu verkündigen aufgetragen hat, (d. i. im Glauben an Gott als den Vater Jesu Christi.) Erhalten sollen sie darin werden, damit sie Ein Ganzes (*ἕν*) seien, wie Vater und Sohn Ein Wesen sind. Warum sie solcher Bewahrung bedürfen, sagt Christus V. 12 f.; bisher hat *er* sie bewahrt; jezt aber geht er zum Vater. An das erste Glied schliesst sich der Nebengedanke, dass er alle ausser dem Verräther bewahrt habe; diesen nicht, weil er ein Kind (lebendige selbstverschuldete Reproduction, vgl. 2 Thess. 2, 3; Jesaj. 57, 3 f.; Joh. 8, 39) des Verderbens geworden ist. Und wie die Schuld seines Falles nicht Christi ist, so ist die Folge seines Falles keine Störung des Werkes Christi und Planes Gottes, sondern im Rathschluss Gottes mit vorgesehen. — An das zweite Glied schliesst sich der Gedanke: „dies (die Bitte V. 11) rede ich jezt, wo ich noch in der Welt bin, auf dass die (durch kein Leid getrübte) Seligkeit, die ich (bereits vollkommen) besize, auch in den Jüngern (die sie erst im Keime besizen) zu voller Kraft kommen möge“ (vgl. 13, 15). Die lezte Frucht des für sie erbetenen Beharrens im Glauben ist ja eben jene *πληροφορία* und *παῤῥησία*. — b) V. 14—15: „*bewahre sie aus der Macht des Argen*“, so, dass sie ausserhalb seiner Macht bleiben. Der Hass der Welt gegen sie ist bereits entschieden (*ἐμίσησεν* aor.) so bittet Christus, zwar nicht: dass sie aus der Welt genommen (in den Him-

mel entrückt, oder auf Erden an einen Ort für sich abgesondert) werden (denn sie sollen ja als Salz die Welt durchdringen Matth. 5, 13 ff.; und so schliesst dies negative οὐκ ἐρωτῶ zugleich eine posit. Fürbitte für die Welt in sich), wohl aber, dass sie aus der Macht des Satans (πονηρός wie Mt. 5, 37; 6, 13; Eph. 6, 16; 1 Joh. 2, 13; 3, 12; 5, 18 ff. vgl. Joh. 12, 31; 14, 30; Luk. 22, 31) herausgerettet (nicht über Vermögen versucht, verfolgt) werden. — c) V. 16—19. Die wiederholte Erinnerung, dass die Jünger nicht von der Welt sind, leitet über zu dem Gedanken, dass sie mit keiner Seite ihres Wesens der Welt angehören dürfen, sondern als lebendige Opfer Gotte geheiligt sein müssen. Dass dies geschehe, erbittet der Herr V. 17. Geheiligt sollen sie werden „in der Wahrheit", in der in Christo erschienenen *Macht* der sündenrichtenden Heiligkeit und sündenüberwindenden Gnade. In sie, als in eine Lebenssphäre, aufgenommen, sollen die Jünger Gotte zum Eigenthum geheiligt werden. Das Wort des Vaters *ist*, seinem Inhalt und Wesen nach, Wahrheitsmacht. V. 18. Dies ἁγιάζειν ist aber nothwendig, weil sie vom Sohne so in die sündliche Welt gesandt werden, wie der Sohn vom Vater (sodass sie also mit ihren ganzen Personen die Macht und Kraft der Wahrheit bethätigen müssen.) V. 19. Die Kraft dazu haben sie nicht so, wie der Sohn, in sich, sondern besizen dieselbe nur auf Grund dessen, dass der Sohn sich für sie zum Opfer heiligt (קדש Lev. 22, 2 ff.; Deut. 15, 19; Röm. 15, 16).

Endlich nun, V. 20—26, hebt der Herr seinen Blick in die Zukunft, er sieht im Geiste die Menge aller künftigen Gläubigen; für sie bittet er um *Einigkeit des Geistes* (nicht um äussere Einheit der sichtbaren Kirche, sondern um Geisteseinheit der zerstreuten Schaar der Kinder Gottes, deren Geisteseinheit es zu danken ist, wenn die äussere Kirche sich durch ihre Dissidien nicht schon ganz und gar aufgerieben hat). Den Jüngern stellt er V. 20 die entgegen, welche durch der Jünger Wort glauben, und erbittet V. 21 für sie jene Einheit, die sich in der Wechselwirkung von vaterlicher und sohnlicher Stellung, Gebenden und Empfangenden, Fördernden und Geförderten, Vätern in Christo und Söhnen in Christo — parallel der Stellung zwischen Vater und Sohn — fort und fort vollzieht. Der Erfolg dieser Geisteseinheit ist, dass die Gläubigen (coetus sanctorum) wiederum (als mater fidelium) auf die noch ungläubige Welt wirken, indem (V. 22) in ihrer Liebeseinheit die δόξα ihres innern Gottesadels sich manifestirt. (Auch diese Bitte schliesst eine posit. Fürbitte für die Welt in sich.) — V. 21 war gesagt, dass die Gläubigen in Christo und dem Vater sein müssen, um ein einheitliches Ganzes zu bilden; V. 23 wird gesagt, dass der Vater und Sohn in ihnen sein müssen, damit sie ein einheitliches Ganzes zu bilden vermögen. Der Erfolg von jenem ist, dass die Welt Christum als den von Gott gesandten — der Erfolg von diesem, dass sie die Gläubigen als die von Gott geliebten erkennt.

Mit der neuen Anrede πάτερ V. 24 geht der Herr zu der lezten Bitte, die er in die Form einer Willenserklärung (θέλω) kleiden darf, weil er hier ein *Vermächtnis* dessen, was er bereits besizt, zu ihren

Gunsten errichtet. Er redet ja von dem, was der Vater ihm bereits gegeben, von der Gemeinde als seinem Eigenthum; so darf er sagen: „ich *will,* dass, wo ich bin, auch die seien, die du mir gegeben hast, aufdass sie meine *δόξα* sehen, die du mir gegeben hast, weil du vor Grundlegung der Welt mich geliebt hast“ (es ist jene *δόξα* der adäquaten Erscheinung, aber nicht sofern der Vater sie dem Sohne erst — in der Auferstehung — geben *soll,* weil er auf Erden den Vater verklärt hat; sondern sofern er sie, auf Grund seines trinitarischen Verhältnisses schon von Ewigkeit besessen hat und nach seinem Leiden nur eben *wieder*erhalten wird). Diese seine sichtbare Herrlichkeit sollen die Seinen einst schauen (1 Joh. 3, 2). — Mit abermaliger Anrede, *πάτερ δίκαιε,* leitet der Herr das Schlusswort ein, worin er dem Testament für die Seinen den *Urtheilspruch über die Welt* V. 25 gegenüberstellt, um dann V. 26 mit abermaliger Verheissung für die Seinen zu schliessen. Hat Christus (V. 2) nur die *ἐξουσία* empfangen: *πᾶν, ὃ δέδωκάς μοι,* zu retten, so muss der schliesslich unaufgehoben bleibende Gegensaz zwischen der Gemeinde und der Welt schliesslich noch zur Sprache kommen. Den Seinen hat er ein Vermächtniss gemacht; über die Welt spricht er jezt noch kein Verdammungsurtheil (3, 17) aber eine Anklage; er sagt, wie die Welt es je und je getrieben, und überlässt das Urtheil dem Vater, der ein *πατὴρ δίκαιος* ist, appellirt also gegen die Welt an seine *Gerechtigkeit.* „Die *Welt* erkannte dich nicht (da ich dich doch erkannte); *Diese* aber haben dich erkannt.“ So wird er Diesen den Vater weiter zu erkennen geben, „auf dass die ewige Liebe, mit der der Vater den Sohn geliebt hat, in ihnen sei, und ich in ihnen sei.“ Christus will diese Erkenntnis den Jüngern geben (*γνωρίσω* 1 sing.); *er selbst will sein Gebet erfüllen.*

4). Allgemeine Betrachtung über die Abschiedsreden. Wenn wir uns erinnern, wie die Jünger Jesu nach den synoptischen Berichten in die frühern Voraussagungen seines Leidens (Mt. 16, 21; 17, 22; 20, 18 u. par.) sich so gar nicht finden konnten (16, 22; 17, 23; 20, 20 ff.), wie bei der Verhaftung Jesu ein panischer Schrecken über sie kam (Mk. 14, 50 f.; Mt. 26, 56) und wie selbst ein Petrus, der im ersten Augenblick in seiner Hize mit dem Schwerte dreingeschlagen, hiemit doch nur kundgab, wie ihm der Gedanke an einen *leidenden* Messias noch so völlig fremd war, und wie dieser selbe Petrus hernach so völlig von der Stimmung der Angst beherrscht ist, dass er, um nur ja nicht etwa die Gefahr des Herrn theilen zu müssen, diesen lieber mit Schwüren und Betheurungen verleugnet — wenn wir dazu nehmen, wie noch am Ostersonntag die Jünger so ganz und gar nicht auf eine Auferstehung gefasst sind, weil ihre dumpfe Trauer ein kräftiges Erfassen der Matth. 16, 22 u. s. w. empfangenen Vorhersagung der Auferstehung nicht in ihnen aufkommen lässt — wenn wir das alles bedenken, so muss uns eines als *beinahe unbegreiflich* erscheinen, nämlich: dass die Jünger an Jesu nicht irre wurden, dass ihre frühere gläubige Anhänglichkeit nicht in die *bittre* Stimmmung der *Enttäuschten*, die sich für *betrogen* hielten, übergieng. Mag der persönliche Eindruck Jesu noch so erhaben und erhebend gewesen sein: die-

ses thatsächliche Erlebnis, dass es nun mit ihm und seinem Wirken und Werk *aus war, musste* jene, die Auferstehung noch so gar nicht fassenden Jünger irre machen [10]). Davon finden wir nun aber nichts in den synopt. Berichten. Die Stimmung der Jüngerschaft in jenen Tagen spricht sich auf das charakteristischste aus in jenem Worte des Kleophas Luk. 24, 18 f. „Ein Prophet, mächtig von Thaten und Worten vor Gott und allem Volk" ist ihm der gekreuzigte und begrabene Jesus immer noch; „wir aber hofften, er solle Israel erlösen." Diese Hoffnung ist ihm untergegangen; und doch ist ihm Jesus kein Betrüger, kein falscher Prophet. Von Jerusalem, von den Zwölfen kommt Kleophas her, wie er so redet. Auch dort muss man Jesum für keinen falschen Propheten gehalten haben. Haben sie ihn doch mit rührender Liebe bestattet, und wollen ihn noch durch Einbalsamirung ehren. Und das alles, ehe sich ihr Herz zum Glauben an eine Auferstehung emporringen kann. Denn die Berichte der Frauen hatte jener Kleophas schon gehört (Luk. 24, 22—24), aber sie dünken ihm, wie Mährlein; er ist bloss *erschreckt* worden (ἐξέστησαν ἡμᾶς) durch diese Berichte. „Die Engel haben *gesagt:* er lebe"; aber ihn selber haben die Jünger *nicht* gesehen. — Und trozdem kein Zweifel an Jesu Person! Theoretisch ist den Jüngern das ganze Concept verrückt; sie wissen rein nicht, wie sie sich die Sache zurechtlegen sollen; und doch — von einem Mismuth, einem Gedanken dass Jesus sie getäuscht habe, ist keine Spur! selbst in den ersten Stunden des erschütternden Schmerzes nach seinem Tode keine Spur. Sie erbitten den geliebten Leichnam, und bestatten ihn mit Ehren.

Wie ist das alles begreiflich, wie fasslich, *wenn nicht der Herr seine Jünger auf seinen Tod mit aller Sorgfalt treuster Hirtenliebe vorbereitet hat?* Die blosse Voraussagung, dass er seinen Leib geben werde für die Seinen, sein Blut vergiessen zur Erlösung für viele (Mt. 26, 26 ff. u. par.) genügte so wenig, als die frühern Voraussagungen seines Todes (Mt. 16, 21 u. s. w.). Er muss *direkt ihre subjektive Stimmung vorbereitet,* er muss solche Worte zu ihnen geredet haben, wie wir sie Joh. 14—16 lesen. Dass er *„zum Vater gehe"* — unter *diesem* tröstlichen lieblichen Gesichtspunkt lehrt und *gewöhnt* er sie,

10) Die negat. Kritik, die so viel begreifliches unbegreiflich findet, vermag freilich dieses Kameel wirklicher Unbegreiflichkeit mühelos zu verschlucken und zu verdauen; ja sie sezt ihm aus eigner Fabrik noch einen riesengrossen Buckel auf. Nicht nur sollen die Jünger durch Jesu Untergang nicht an ihm irre geworden sein; nein! sie sollen sogar — ohne dass der Herr auferstand und sie diese Auferstehung erlebten — mitten aus der Stimmung heraus, in der sein Tod die Jüngerschaft zurückgelassen hatte, so felsenfest und unwandelbar von seiner Messianität überzeugt gewesen sein, dass sie jene Auferstehung, deren Mangel gerade *gegen* seine Messianität sprach, ihm *andichteten*, und zwar darum, *weil* sie so fest überzeugt waren, dass er ohne Auferstehung nicht der Messias sein würde. Nur *Verrückte* konnten so verfahren. Daher ist diese Behauptung der neuesten negativ-kritischen Weisheit nicht dumm, sondern simpelhaft.

seinen Tod zu betrachten (denn nicht weniger als siebenmal, 14, 2 u. 12 u. 28; 16, 5 u. 7 u. 16 u. 28, abgesehen von indirekten Andeutungen wie 15, 26 u. a. wiederholt er jenen Ausspruch). Dass sie an seine *Person* sich *blindlings* halten sollen, sagt er dem Thomas; dass sie nicht auf äussere Offenbarungen der Allmacht Gottes warten, sondern in ihm die vollkommene Offenbarung des göttlichen Wesens, der göttlichen Liebe, erkennen sollen, sagt er dem Philippus; und wenn sie dazu zu schwach sind, sollen sie doch die *Thatsache* festhalten, dass er ein neues himmlisches *Leben* in sie gepflanzt, und in Israel eine Scheidung und Sichtung hervorgerufen hat. Dann verheisst er ihnen den *Helfer*, der seine Stelle ersezen soll. Welche Weisheit! Nicht die Voraussagung seiner Auferstehung stellt er voran, sondern eine Hoffnung gibt er ihnen, an die sie auch schon in der Zwischenzeit zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung sich halten können, und mahnt den Judas Alphäi, nicht zu grübeln, was Christus thue, sondern zu sorgen, dass ihr eignes Innres in der rechten Verfassung bleibe. Den Frieden mit Gott zu bewahren, soll ihre Sorge sein; glauben sollen sie, auch wo sie nicht verstehen. Und dann hebt er sie empor zu der Anschauung der seligen inwendigen Lebensgemeinschaft mit ihm, dem Weinstock, deutet ihnen an, wie es die Liebe sei, die ihn heisse das Leben für die Freunde lassen; bringt ihnen den Unterschied zum Bewusstsein zwischen diesem seinem Geiste der Liebe und dem Geiste des Hasses in der Welt; erkennt ihre Trauer als berechtigt an, wiederholt ihnen aber die Verheissung des Paraklet, und öffnet ihnen den Blick über seinen Tod hinaus auf die Bekehrung aller Völker und auf ihr eignes künftiges volleres Verständnis, und gibt ihnen endlich die Hoffnung, sie würden ihn bald wiedersehen. Und weil sie dies noch nicht zu fassen und zu ergreifen vermögen, so deutet er im allgemeinen darauf hin, dass sein Tod eine Geburtswehe sei, dass auf die Trauer Freude folgen werde und eine höhere und innigere Verbindung mit Gott im Gebete, und schliesslich hören sie jenes Gebet mit an, in welchem die innigste Liebe mit der felsenfestesten Siegsgewissheit vermählt ist.

Nach *solchen* Abschiedsreden [11]) wird nun das vorhin unbegreifliche begreiflich. Wenn auch nur *etwas* davon in der *Erinnerung* der Jünger hangen blieb — es genügte, sie vor einem Abfall vom *Glauben* an Jesum zu bewahren. Bei Jesu Verhaftung zerstreuten sie sich, wie verschüchterte Rehe, aber es *musste* ihnen dabei einfallen, dass eine Stunde zuvor der Herr ihnen gerade dies (16, 32) mit dürren Worten vorausgesagt hatte. So mussten sie damit an jene Reden überhaupt

11) Schkl macht die Sache kurz ab (S. 31). „Dass Jesus am Vorabend seiner Gefangennehmung (sic!) unmöglich eine so lange zusammenhängende Rede gehalten haben kann", steht ihm als Axiom fest Natürlich! Wie hätte auch ein solcher Schenkelscher Messias so kurz vor seiner Gefangennehmung noch zusammenhängend reden können? während doch sein Schöpfer Schenkel überhaupt niemals zusammenhängend zu reden oder zu denken im Stande ist!

erinnert werden, und so ward in ihnen die Stimmung wieder geweckt, in die sie durch jene Reden versezt worden waren.

Wie grub sich nun alsbald in jener Nacht jedes Wort des Herrn in des Johannes hingebend-receptive Seele ein. Wie tausendmal wird er sich jedes Wort in seinem Innern wiederholt haben! Ob und wann er diese Reden sich niederschrieb, wissen wir nicht; in die Tafeln seines Herzens waren sie geschrieben; als er unter dem Kreuze stand, waren sie sein Trost. Erfunden sind diese Reden nicht. Sie sind ein nothwendiges *historisches* Mittelglied, um das Verhalten und die Stimmung der Jünger nach Jesu Tode begreifen zu können. —

Und noch nach einer andern Seite betrachtet, tragen diese Abschiedsreden das Gepräge der historischen Wahrheit. Christus hatte ein prophetisches Wissen, so oft er nach des Vaters Rath eines solchen zu seinem Berufswerk bedurfte. Auch in Bezug auf sein Leiden hatte er ein solches Wissen, aber eben nur, soweit er nach des Vaters Rath dessen bedurfte. Dass er als der Knecht Gottes zu sterben, als das Lamm Gottes die Sünde der Welt zu tragen berufen sei, war ihm von Anfang seines Berufswirkens an aus den Propheten wie durch den Ausspruch des Täufers klar. Ueber den gottgewollten Zeitpunkt seines Leidens wurde er bei der Verklärung durch Moses und Elias unterrichtet. Dass er den Kreuzestod durch römischen Urtheilspruch erleiden, von Judas verrathen, von Petrus verleugnet werden würde, war ihm (um seiner Jünger willen) vom Vater in prophetischem Schauen geoffenbart. Ebenso wusste er, dass er am dritten Tage auferstehen werde. Weiter aber erstreckte sich sein Vorauswissen über sein Leiden nicht. Denn der Akt der Hingabe an dies Leiden war ein Akt des *Glaubens* (Hebr. 12, 2) ja der höchste Akt des Glaubens, der je geleistet worden. Der Herr wusste nicht voraus, was ihm von Minute zu Minute begegnen werde; sondern das Leiden lag wie ein dunkles, schwarzes Wettergewölk vor ihm; er wusste und fühlte nur, dass ein heisser, furchtbarer, schauriger Kampf mit dem Fürsten der Finsternis und seiner Macht ihm bevorstehe (vgl. Mk. 10, 38; Luk. 12, 50; Joh. 12, 27; 14, 30); in dem Grauen vor diesem Kampfe ward ihm auch seine Auferstehung, obgleich er ihrer in der Erkenntnis gewiss war, doch in der Empfindung so in blasse Ferne gerückt, dass auch sein Festhalten an dieser Hoffnung ein Akt des *Glaubens* an eine gegebene Verheissung, nicht des Schauens, war. So wenigstens erscheint der leidende Christus bei den *Synoptikern*. — Und ganz dieser Stimmung und inneren Seelenlage entsprechen nun unsre Abschiedsreden bei *Johannes*. Wären dieselben erdichtet und erfunden, welche ganz andere Mittel würde der Erdichter angewendet haben, um Jesum seine Jünger beruhigen zu lassen! Er würde seinen Jesus haben sagen lassen: „Wenn ihr nun des Menschensohn binden sehet, und ihn führen sehet in des Hohenpriesters Palast, so erschrecket nicht; denn ich muss stehen vor Hannas und vor Kaiphas; und sie werden mich der Gotteslästerung anklagen und mich schleppen vor Pilatus“ u. s. w. u. s. w. [12]). Von

12) Der Pseudojohannes des Strauss B liebt ja leidenschaftlich solche Prädictionen. Vgl. Strauss B p. 543 u. a.

dem allem haben wir keine Spur. Keine Prädictionen von Einzelheiten sind in diese Abschiedsreden gemischt. Der Herr redet von seinem Hingang zum Vater als von einem Ereignis, dessen näheren Hergang er selbst noch nicht kennt; er kennt nichts weiter davon, als das wenige, was er zuvor schon (nach dem *einstimmigen* Bericht der Syn. wie des Joh. — Joh. 13, 21 ff. und V. 38 ff. u. par.) den Jüngern davon gesagt hat. Ihm ist bange wie vor einer Geburtswehe (Joh. 16. 21), aber er hält fest am *Glauben* an den Sieg, den er erringen wird.

Ob nun aber nicht gerade diese *Glaubenszuversicht*, die in den Abschiedsreden und dem hohenpr. Gebete sich ausspricht, in Widerspruch stehe mit dem, was die Syn. vom Seelenleiden in Gethsemane berichten, das ist eine weitere Frage, die erst bei Betrachtung dieses Seelenleideus im folgenden § ihre Erledigung finden kann.

§. 105.

Jesus in Gethsemane.

(Mt. 26, 36—56. Mk. 14, 32—52. Luk. 22, 39—53. Joh. 18, 1—12.)

Jesus gieng in ein Landgut, welches Gethsemane, Oelkelter, hiess, (Mt. v. 36; Mk. v. 32 vgl. Luk. v. 39; Joh. v. 1), wo er oft mit seinen Jüngern sich zu versammeln pflegte. Es war ein κῆπος (Joh.) d. h. kein Ackerfeld, sondern ein Baumstück, ein Olivenhain. In dem Gute angelangt, heisst er seine Jünger (vorn am Eingang) sich sezen, während er sich von ihnen entferne, um zu beten. Mit sich nimmt er nur Petrus und die beiden Söhne Zebedäi; dadurch dass sie Zeugen seiner Gottesherrlichkeit bei der Auferweckung der Tochter Jair's und bei seiner Verklärung gewesen, waren sie befähigt, nun, ohne an ihm irre zu werden, auch Zeugen seines tiefsten Leidenskampfes zu sein. Nachdem er nun mit ihnen weiter in die nächtliche Tiefe des Gartens gegangen, beginnt er plözlich in tiefe Trauer zu gerathen (λυπεῖσθαι); ein Entsezen (Mk.) überfällt ihn, und so zeigt er sich von Angst bewegt (ἀδημονεῖν Mt., vgl. Phil. 2, 26, LXX Ps. 61, 3.) Er spricht nun (Mt. Mk.) zu jenen drei Jüngern: „Auf's äusserste betrübt ist meine Seele" (ψυχή als Siz der passiven Empfindungen) „bis zum Tode (betrübt)" — d. h. nicht: so dass mir Selbstmordgedanken kommen (De W.) sondern: so betrübt, dass die Betrübnis mich zu tödten, mir das Herz abzupressen droht. Er heisst die drei Jünger da bleiben, wo sie eben sind, und *wachen*. Um eine *Versuchung* handelt es sich also, gegen die *gewacht* werden muss. Das sagt nun auch Luk., der von hier an parallel geht. Jesus habe, zu den Jüngern gesagt, sie sollten beten, dass sie nicht in Versuchung geführt würden, (dass *sie* von der Versuchung,

die *er* nun zu bestehen hat, unberührt blieben.) Nachdem er dies gesprochen, geht er ein wenig (Mt. Mk.) einen Steinwurf (Luk.), also etwa 100 Schritte weit von ihnen weg, wirft sich auf die Erde (Mk.) auf seine Kniee (Luk.) und neigt das Antliz bis auf die Erde (Mt.) und betet. Die ersten Worte seines Gebetes haben die Jünger gehört. Es waren die Worte: „Vater, dir ist alles möglich. Ist dir's möglich, so gehe *dieser* Kelch an mir vorüber. Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst." — Die gewöhnliche Auffassung ist, dass der Herr mit den Worten „dieser Kelch" das ihm bevorstehende Kreuzesleiden meine; aber dann will nicht recht klar werden, warum gerade jezt eine so namenlose Angst den Herrn überfallen habe; man müsste denn annehmen, dass es der Satan war, der in seiner *ψυχή*, seinem Empfindungsleben, einen Schauer der Angst von dem leiblichen Kreuzestode hervorrief. Darauf führt, was Jesus von der *Versuchung* gesagt hat. Eine Versuchung, eine zweite, diesmal von Seite des Schreckens, hat der Erlöser zu bestehen. Dass er im Kampfe mit dem Fürsten der gefallenen Engel sich befindet, müssen wir schon daraus schliessen, dass ein Engel des Lichtes gesandt wird, ihn in diesem Kampfe zu stärken (Luk. 43). Auch hat der Herr selber vorausgesagt, dass ein *solcher* Kampf ihm bevorstehe. (Joh. 14, 30.) *Wer sagt uns dann aber, und wer berechtigt uns anzunehmen, dass der Versucher nichts weiter gethan, als eine ordinäre Angst vor dem leiblichen Schmerz und Tod in Jesu Seele zu erregen?* Nur in diesem Falle hätten wir *τοῦτο τὸ ποτήριον* auf das Kreuzesleiden zu beziehen. War es hingegen eine Versuchung *selbständigen Inhalts* und *tieferer Art*, welche der Fürst der Finsternis hier vornahm, *so sind wir berechtigt*, *die Worte τοῦτο τὸ ποτήριον Mt. v. 39 par. eben auf dies* jezt zur Stunde *über ihn hereinbrechende* Seelenleiden *zu beziehen.* Wenn ein Engel (offenbar auch den drei Jüngern sichtbar) ihm erscheint (Luk. v. 43) ihm Kraft zu verleihen, und er gleichwohl in solchem äussersten Gemüthskampfe (*ἀγωνία* wie 2 Makk. 3, 14 und 16) ist und in so intensiver Bewegung betet, dass sein Schweiss wurde wie Blutstropfen, die auf die Erde fielen, so sieht dies eben ganz darnach aus, als ob der Fürst der Finsternis nicht bloss eine Stimmung der Angst vor dem künftigen schmerzlichen leiblichen Tod in seiner Empfindung erregt, sondern *eben jezt* ein *selbständiges Leiden* über ihn geschickt hätte, vor dem es Jesu graute, und dessen er, wenn möglich, gern überhoben gewesen wäre. Welcher Art diese Qual gewesen sei, darüber haben wir nur Vermuthungen. Da die Jünger von allen drei Stadien des Gebetskampfes Jesu jedesmal nur die ersten *einleitenden*, *vorbereitenden* Worte, nicht aber

den *Inhalt* dieses Kampfes hörten, indem sie unter dem Bann eines Schlafes lagen, so ist über den Inhalt jenes Kampfes ein Schleier gebreitet, den wir nur zagend zu lüften wagen dürfen, und gleichwohl, an der Hand der Schrift, mit *sichrer* Hand lüften können. Soviel wissen wir aber *aus der heil. Schrift:* der Satan ist *der Verkläger.* Wenn er nun alle die Sünden und Greuel der ganzen sündigen Menschheit Jesu vor die Seele führte, und ihm höhnend zurief: „da siehst du: die Welt ist *mein,* du kannst sie nicht erlösen; dein Sterben wird vergeblich sein", so musste durch die lebendige Anschauung dieser Legionen von Sündengreueln Jesu heilige Seele auf's tiefste verwundet und *betrübt,* durch den Gedanken, die Schuld dieser Sünden auf *sich* nehmen zu sollen, auf's äusserste *entsezt,* und durch den Hohn des Versuchers, dass Christi Leiden vergeblich sein werde [1]), auf's furchtbarste *geängstigt* werden. Das war dann doch ganz etwas andres, als die von der gewöhnlichen platten Exegese statuirte Angst vor den körperlichen Schmerzen der Kreuzigung. Das war eine *selbständige Versuchung*, die der Herr zu bestehen hatte, und mit ihr ein *selbständiges Genus von Leiden,* eine *furchtbare Seelenqual.* — *Dass* aber der Satan eine solche Versuchung über Jesum brachte, ist wiederum ganz begreiflich. Erst hatte er's plump versucht, Jesu Werk zu vereiteln; er hatte den Judas zum Verrath aufgestachelt, und meinte, durch Jesu leiblichen Tod Jesu Werk zu vernichten. Aber der Satan müsste nicht der Satan sein, wenn er nicht bald genug gemerkt hätte, dass das ein Fehlgriff, und dass gerade Jesu Tod die Erlösung der Welt zur Folge haben werde. So versucht er es denn nun, ob er ihn nicht vor diesem Tode zurückschrecken, ihn nicht innerlich irre machen könne in seinem Erlösungsplan, und ihn zur Aufgebung seines Werkes als eines vergeblichen und unmöglichen bewegen könne. Er versucht dies, wie gesagt: nicht durch Erregung gemeiner fleischlicher und feiger Angst vor leiblichem Schmerz und Tod, sondern durch Erregung jener oben beschriebenen dreifachen Seelenqual. Diese *Qual* — Schauder vor den geschehenen Sünden — Entsezen bei dem Gedanken, die Schuld derselben auf sich zu nehmen — Angst, dass am Ende doch alles vergeblich sei — ist so grässlich, dass Jesus den Vater bittet, sie ihm, *wo möglich,* zu ersparen. Doch unbedingt ordnet er sich des Vaters Willen unter [2]).

1) Wie wenn es vollends dem Versucher zugelassen war, dem Herrn auch jene künftigen Greuel vor die Seele zu stellen, welche in der nach seinem Namen sich nennenden Christenheit, ja im Namen Jesu noch verübt werden würden?!

2) Würde man τοῦτο τὸ ποτήριον nicht auf die *jezige Seelenqual der Ver-*

In den Qualen jenes Kampfes ringt der Herr im Gebet. Wie der Satan ihm mit allen Schaudern der Hölle und allen Greueln der Sünde näher tritt und ihm zuruft: Diese Sünden der Welt sind grösser, als dass sie vergeben werden könnten, da klammert sich Jesus nur desto enger an den Vater (Luk. 44) und ringt sich in die Gewissheit der allerbarmenden Liebe des Vaters hinein. Seine Angst ist nicht die Angst, dass er den Tod werde erleiden müssen, sondern umgekehrt die Angst davor, dass dies Einstürmen des Satans auf seine Seele und des Höllengrausens auf seine Seele ihm den Aufblick zum Vater verdunkeln, ihn in der Entschlossenheit, den Leidensweg zu gehen, irre machen könnte. In dieser Angst — und eben durch *diese* Angst bewährt er ὅτι ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδὲν Joh. 14, 30 — wird sein Schweiss ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος, καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν. Das tert. comp. kann nicht die *Grösse* der Tropfen sein (Grot. Olsh.); denn Blutstropfen und Schweisstropfen unterscheiden sich in der Grösse nicht, auch ist nicht von Schweiss*tropfen* sondern von ὁ ἱδρώς die Rede. Seiner Qualität nach war der Schweiss Jesu so beschaffen, dass er sich in *Bluts*tropfen darstellte, die zur Erde fielen, d. h. dass er mit Blut untermengt war. — Wenn nun ein Engel Jesu Stärkung bringt, so ist es nicht der *Geist oder Wille* des Herrn, der solcher Stärkung von aussen bedürftig oder fähig wäre; sondern seine *psychisch-somatische Natur* bedarf einer Stärkung, dass sie nicht jezt schon unterliege und sich aufreibe.

Als der Engel erschien, schliefen die Jünger noch nicht [3]); wie

suchung, sondern auf das den Tag darauf bevorstehende *Kreuzesleiden* beziehen, so würde man kaum der Gefahr entgehen können, in Jesu Seele ein Minimum von Schwanken in der Willigkeit und Entschlossenheit zur Uebernahme des sühnenden Todes zu statuiren. Ganz anders bei der richtigen Auffassung. Nicht vor dem stellvertretenden Todesleiden bittet Jesus bewahrt zu bleiben, sondern vor der Angst und Seelenqual, durch welche der Versucher ihn vor jenem Todesleiden *zurückschrecken* will. Von dieser Qual möchte er befreit bleiben, *weil* er eben zum sühnenden Tode *entschlossen* ist. Aber auch von jenem πειρασμός durch den Satan darf er nicht befreit bleiben; auch diesen Kampf muss er durchkämpfen. Und *dass* er hier Sieger bleibt, das erklärt sich eben *nur* aus jener vollkommen klaren Gewissheit über die Nothwendigkeit seines Leidens, wie dieselbe Joh. 14—17 sich ausgesprochen hatte.

3) Da der Herr vor seinem Tode keine Möglichkeit mehr hatte, den Jüngern von der Erscheinung dieses Engels zu erzählen, bei seinen wenigen Erscheinungen nach seiner Auferstehung ihnen aber kaum detaillirte Be-

er aber hernach (Mt. v. 40 par.) wiederkommt, findet er sie schlafend. So lag also zwischen dem Zeitpunkt, wo sie (nach der Erscheinung des Engels) einschliefen, und dem, wo der Herr sie das erstemal weckte, ein Zeitabschnitt des Seelenkampfes Jesu mitten inne, *von welchem die Jünger nicht Zeugen waren*. Es war dies eben jene, vor jedem menschlichen Auge verhüllt gebliebene erste ἀκμή des Kampfes, um deren Abwendung er Mt. v. 39 par. gebetet hatte.

Dies erste Stadium des Kampfes ist überwunden. Der Herr kommt zu den drei Jüngern zurück, und *findet sie schlafend*. Gewöhnliche körperliche Schläfrigkeit kann es nicht wohl gewesen sein, der sie erlagen; das hätte eine grosse Stumpfheit des Sinnes und Herzens vorausgesezt, wenn die Qual ihres Herrn, die sie eben noch mit angesehen, ihnen die Schläfrigkeit nicht vertrieben hätte. Auch darf man sich nicht auf den Ausspruch Christi: „der Geist ist willig, aber das Fleisch schwach", berufen; denn dieser Ausspruch hat gar nicht den Zweck, ihr Schlafen als erklärbar zu entschuldigen, sondern will vielmehr die vorangehende Mahnung: sich durch Gebet den Gefahren des πειρασμός zu entziehen, begründen. Auch die Entdeckung, dass grosse Traurigkeit schläfrig mache, ist mehr neu als wahr; viel Weinen macht physisch schläfrig, nimmermehr aber hat eine mit Angst und banger aufregender Erwartung verbundene Traurigkeit jemals diesen Effekt gehabt. — Wir haben den Grund des Schlafens der Jünger ganz wo anders zu suchen. Jesus sagt zu ihnen, sie sollen wachen, *damit sie nicht* εἰς πειρασμὸν *gerathen*. Wurden sie *schlafend* von der Tempelwache betroffen, so war ihr Schrecken so furchtbar, die Erschütterung so tief, dass dieser Eindruck ihnen seelengefährlich werden und sie im Glauben irre machen konnte, *namentlich wenn sie als Gefangene den Häschern in die Hände fielen,* wo man dann Verleugnung ihres Glaubens an Jesum von ihnen gefordert und sie dazu zu zwingen gesucht haben würde. Dass und warum für sie das Weiterschlafen eine solche Folge haben würde, *dies* erklärt der Herr in dem Worte: τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής. Ihr Geist ist zwar guten Willens, Jesu und dem

richte über Einzelhergänge seines Leidens gegeben haben dürfte, so ist anzunehmen, dass der Engel objektiv sichtbar erschien und auch von den drei Jüngern wahrgenommen wurde. — V. 43 fehlt in A B R, steht aber in ℵ und allen übrigen Textquellen, und wird schon von *Justin* und *Iren.* citirt, während *Epiph.* und *Hieron.* von der Weglassung als von einer Neuerung aus dogm. Gründen reden. Der Vers ist also entschieden echt.

Glauben an ihn treu zu bleiben, aber die Naturseite in ihnen ist schwach und nicht befähigt, allzuschwere Schläge des Schreckens oder vollends persönliche Verfolgung ohne Schaden für den Glauben auszuhalten. — Steht es nun fest, dass der Schlaf in dieser Lage und Stunde nach Christi Ausspruch eine seelengefährliche Versuchung für sie herbeiführt, und dass ferner (nach Mt. v. 40: „Könnt ihr nicht Eine Stunde *mit mir* wachen?“) *auch für Jesum* die Versuchung dadurch *erschwert* ward, dass er seine Jünger nicht mit ihm betend wusste, sich nicht an sie wenden, mit ihnen gemeinsam beten konnte, dass vielmehr der Anblick ihres — scheinbar aus Stumpfheit hervorgegangenen — Schlafes dem Satan ein Argument mehr bot, Jesu zu sagen, wie vergeblich all sein Mühen sei, und dass die Angst Jesu, dass die Jünger schlafend ergriffen und verhaftet und zum Abfall gebracht werden könnten, ebenfalls dem Satansargument, dass Jesu Werk doch vergeblich sei, diente — steht es somit fest, dass dies Schlafen der Jünger nach allen Seiten hin *dem Satan in die Hände arbeitete:* so werden wir wohl auch annehmen dürfen, dass dieser Schlaftaumel kein natürlicher, sondern eine *vom Satan* (unter Gottes Zulassung) *bewirkte Versuchung (direkt für die Jünger, indirekt auch für den Herrn) war.* Soweit war dem Argen Macht auch über die Jünger gegeben, dass er dies erste Glied in der Causalität des *πειρασμός* über sie verhängen durfte. Dass es nicht zu weiterem kam, dass die Jünger nicht wirklich fortschliefen, und schlafend ergriffen wurden, dafür hat *der treue Herr* gesorgt, der mitten in seinem eignen furchtbaren Kampfe mit der Finsternis noch seiner Jünger gedenkt, und dreimal aus seiner Seelenqual heraus zu ihnen geht und dreimal sie *weckt.* Aber so wie der Schlaf der Jünger ihm die Versuchung, die *er* zu bestehen hatte, schwerer machte, so musste wiederum die dreimalige That seiner treuen Liebe ihm Erleichterung gewähren, insofern sie seinen Kampf unterbrach.

Nachdem der Herr die drei Jünger das erstemal geweckt hat, geht er wieder hin, und sie hören ihn wieder jene Bitte wiederholen, dass *τοῦτο τὸ ποτήριον* an ihm vorübergehe, doch diesmal (Mt. v. 42) in anderer Form. Er weiss ja bereits, dass die Qual dieses Kampfes, den er eben neu beginnen fühlt, ihm nicht erspart bleiben kann; so bittet er denn diesmal nicht: *„ist's* möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber; *doch* nicht mein sondern dein Wille geschehe“; sondern diesmal bittet er: *„wenn denn* (*εἰ* cum indic.) dieser Kelch nicht an mir vorübergehen kann, ohne dass ich ihn trinke, so geschehe dein Wille.“ Da er die Jünger hernach wieder schlafend findet, so ist wiederum zwischen diesem zweiten Gebet, das sie noch wachend

mit anhörten, und seinem zweiten Kommen zu ihnen, eine Zwischenzeit verstrichen, während welcher der Herr den Kampf mit dem Versucher kämpfte und die Qualen dieses Kampfes erlitt, ohne dass die Jünger — weil schlafend — Zeugen waren.

Zum zweitenmal (Mt. v. 43, Mk. v. 40) tritt er zu ihnen, und weckt sie. Ihr Zustand wird (Mk. v. 40) als ein Zustand förmlicher *Betäubung* beschrieben, wo ihr Bewusstsein so gebunden und verwirrt war, dass sie nicht wussten, was sie ihm antworten sollten. Ein neuer Beweis, dass es nicht physische Schläfrigkeit sondern eine dämonische Einwirkung war.

Zum drittenmal geht der Herr von ihnen, und betet wie oben Mt. v. 42 (*τὸν αὐτὸν λόγον*). Und nachdem die drei Jünger diese Worte in ihren soporösen Zustand hinein wie im Traum gehört haben, sinken sie wieder in Schlaf, und schlafen fort, während Christus das dritte Stadium seines Kampfes mit dem Fürsten der Finsternis kämpft. Welches der Ausgang dieses Kampfes, das hat kein Zeuge gesehen, kein Ohr vernommen; aber der Erfolg hat es gelehrt. Es ist dem Satan nicht gelungen, den Herrn in der Willigkeit seines Leidensgehorsams irre zu machen; weder durch die Darstellung der Furchtbarkeit der Sünden der Menschheit liess er sich irre machen in seiner rettenden Sünderliebe, noch durch die Entsezlichkeit der Schuldenlast, die er auf sich nehmen sollte, sich irre machen in seinem Glaubensmuthe, noch durch den Hohn, dass sein Werk doch vergeblich sein werde, in seiner Hoffnung. „Mit starkem Schreien und Thränen hat er Bitten und Flehen dargebracht dem, der ihn vor dem Tod erretten konnte, und ist erhört worden in Betreff der Todes*furcht*“, sagt der h. Geist Hebr. 5, 7. Der Versuch des Satans, ihn durch höllische Schrecknisse und Aengste an der Willigkeit des Todesleidens, ohne welche dies Leiden ja werth- und erfolglos gewesen wäre, irre zu machen, ist gescheitert.

Zum drittenmal kommt er nun zu den drei Jüngern, und sagt — diesmal mit dem Ton ernster Rüge —: „Schlafet nur ferner, und ruhet! Die Stunde ist da; siehe, des Menschen Sohn wird überantwortet in der Sünder Hände.“ Dieser scharfe Ton war nothwendig, um den Bann, der über den Jüngern lag, zu brechen. Die Rüge war auch nicht unverdient; denn die Jünger hätten durch recht ernstes Gebet der Einwirkung der Hölle, wenn nicht ganz, doch einigermassen widerstehen können. „Wachet auf!“ ruft ihnen der Herr zu, und bricht damit vollends den Bann jenes Höllenzaubers. „Wachet auf, und stehet auf; der mich verräth, ist herangenaht.“

1). Schon Strauss A (II, 440 ff.) und Weisse (II, 294) haben den Seelenkampf in Gethsemane unvereinbar gefunden mit der Seelenruhe, die sich in den johann. Abschiedsreden und dem hohenpr. Gebete ausspricht. (Ebenso neuerdings Schkl 282 ff.) Bei Joh. — sagt Str. A — habe Jesus „seine Rechnung mit dem Vater bereits abgeschlossen; hier eröffne er die Rechnung mit Gott noch einmal“; ja er ruft dem Christus des n. Testamentes mit ungewaschnem Maul die blasphemische Frage zu: „Warum hast du, statt in eitlen Hoffnungen der Herrlichkeit zu schwelgen, dich nicht lieber bei Zeit mit dem ernsten Gedanken des bevorstehenden Leidens beschäftigt?“

Strauss B (S. 553) fährt in derselben Tonart fort: „Jeder Ver„such, zwischen die Abschiedsreden Jesu Joh. 14—17 und das An„rücken des Verräthers Joh. 18, 1 ff. den synopt. Seelenkampf einzu„schieben, ist ein Attentat nicht bloss auf die sittliche Hoheit sondern „überhaupt schon auf den männlichen Ernst des Charakters Jesu. Wenn „ihn hernach *der blosse Gedanke an sein bevorstehendes Leiden* noch „einmal in einen so heftigen Kampf zurückwerfen konnte, wie wir ihn „in Gethsemane erblicken, so war es *Grosssprecherei*, mindestens Man„gel an Selbstkenntnis, wenn er vorher 16, 33 versichert hatte, die „Welt *und ihre Drangsale überwunden zu haben.*“

Auf ein paar Unwahrheiten und Entstellungen mehr oder weniger kommt es dem Menschen, der von „sittlicher Hoheit“ schwazt, nicht an. Davon, dass er „die Welt *und ihre Drangsale*“ bereits überwunden habe, hat Jesus Joh. 16, 33 nichts gesagt. „Die Welt“ hat er überwunden; unter der Welt versteht er hier wie überall die unerlöste Menschheit, sofern sie dem Heil und Gottesreich feindlich gegenübersteht; diese Macht, dies Reich der Sünde, *hat* er überwunden, weil er, den die Sündenmacht brechenden Tod zu sterben, nicht bloss entschlossen ist, sondern weil mit des Judas Weggang (13, 30) der Würfel auch bereits gefallen, die Sache thatsächlich entschieden und nicht mehr abzuwenden ist. Der kritische Escamoteur substituirt aber an die Stelle dieses biblischen Begriffes von *κόσμος* einen ganz anderen, wenn er von „der Welt und ihren Drangsalen“ plaudert. Er nimmt hier „Welt“ im Sinne von Natur; er lässt Jesum sagen, dass er die physischen Schmerzen und Drangsale des leiblichen Sterbens schon überwunden habe. Und wie dies eine unwürdige Verdrehung ist, so auch das andere, dass *„der blosse Gedanke an sein bevorstehendes Leiden* ihn in heftigen innern Kampf zurückgeworfen habe.“ Wo steht das bei den Syn. zu lesen? Den *Gedanken* an sein bevorstehendes Leiden hatte und äusserte der Herr doch auch Mt. 26, 26 u. par.; Luk. 22, 15 u. 31; Mt. 26, 31 ff. u. par. und nachher wiederum Mt. 26, 48—56 u. par., aber er zeigte dabei (nach *synopt.* Bericht) vollständig dieselbe Seelenruhe, welche er in den joh. Abschiedsreden zeigt. Das also „der blosse Gedanke an sein Leiden“ dem Herrn Ruhe und Haltung geraubt habe, wird man aus dem Bericht der Syn. nicht eruiren können. Es ist das lediglich wieder eine der unzähligen *Straussischen Unwahrheiten*. Wenn nach syn. Bericht Jesus *vor* dem Kampf in Gethsemane und *nach* dem Kampf in Gethsemane den Gedanken an sein bevorstehendes Leiden mit der siegreichsten Seelenruhe in sich bewegt

und vor den Jüngern bespricht, so kann es nach der Meinung der Syn. eben nicht dieser blosse „Gedanke" gewesen sein, der jenen Paroxismus von Trauer, Entsezen und Angst im Herrn hervorrief.

2). Doch wir wollen nicht kleinlich an den ungeschickten und rabulistischen *Ausdrücken* des Kritikasters kleben bleiben, sondern *die Sache selbst* prüfen, indem wir die Frage *richtig formuliren.*

In den, dem Kampf in Gethsemane vorangehenden Reden — sowohl den synoptischen Matth. 26, 26—35 u. par. als *namentlich* den joh. Abschiedsreden — zeigt der Herr die *Stimmung* der höchsten Seelenruhe und Seelenklarheit; sein Leiden steht als ein unabänderlich nothwendiges ihm vor Augen; aber mit vollster Glaubenszuversicht blickt er über dies Leiden hinaus auf des Leidens Frucht; er weiss, dass seine und seiner Jünger λύπη in χαρά verwandelt werden wird (Mt. 26, 32 und Luk. 22, 16 und 32 ebenso wie Joh. 16, 21 f.); er weiss, dass sein Tod nothwendig ist zur Erlösung und Entsühnung der Welt (Mt. 26, 28 noch deutlicher als Joh. 16, 7). Diese Stimmung der klar und fest auf des Leidens Ziel und den Sieg gerichteten Glaubensruhe weicht nun aber plözlich einer Stimmung der Unruhe, der Angst, ja der qualvollen Angst und des Entsezens, und dies in einer wirklich räthselhaften Weise. *Lässt sich dieser Wechsel psychologisch erklären, ohne der sittlichen Hoheit Jesu zu nahe zu treten?*

Ehe wir auf diese Frage antworten, constatiren wir zuvor nochmals, *dass es nicht der johanneische Bericht gegenüber dem synoptischen ist*, welcher das diesem unvereinbar scheinende enthielte. Nein; *wenn wir gar kein Ev. Joh. hätten*, so blieben *in den Synoptikern allein* die *beiden*, scheinbar unvereinbaren Stücke stehen; die Frage bliebe *völlig die gleiche:* Wie kann der, welcher bei und nach der Abendmahlseinsezung von seinem bevorstehenden Leiden mit der höchsten Seelenruhe sprach, und den Blick über dies Leiden hinaus auf des Leidens Frucht gerichtet hatte, plözlich so verzagen?

Wir nun, nach der oben gegebenen, der *allein exegetisch haltbaren* Auffassung des Seelenleidens in Gethsemane, sind über diese Frage schon von vornherein hinaus; sie existirt gar nicht mehr für uns. Wir wissen, dass es *nicht Angst vor dem physischen Kreuzesleiden* war, welche Jesum in Gethsemane quälte; überhaupt nicht Angst *vor* dem Leiden war es, was er dort empfand, sondern *der eine Haupttheil des Leidens selber*, den er durchlitt, und zwar der *innerliche.* Wir wissen, dass er Mt. v. 39 nicht um Abwendung des Kreuzestodes bittet, sondern um wo mögliche Abwendung der Seelenqual, die der Satan als Versucher ihm jezt — zu Gethsemane — zu bereiten im Begriffe steht, um ihn durch diese Seelenqual — die Vorführung der Wucht aller Sündengreuel der Menschen — in seiner Sünderliebe und seiner Hoffnung auf die Möglichkeit seines Erlösungswerkes und somit in seiner Leidensfreudigkeit irre zu machen. Also nicht vor dem Tode ängstigt sich dort (Mt. v. 39 par.) der Herr; sondern der Gedanke, dass sein Leidensentschluss wankend gemacht werden, seine Sünderliebe erschüttert, sein Glauben an des Vaters Erbarmen mit der Sünderwelt verdunkelt werden könnte, *der* ängstigt ihn. Soviel sahen die Jünger. Was dann weiter geschah, — wie der Satan dem Herrn nun wirklich

als der Ankläger die Wucht aller Sündengreuel und Sündenschulden und alles, was gegen die Erlösbarkeit der Menschen sprach, vor Augen stellte, wie aber der Herr sich in seinem Erbarmen mit diesem greuelbesudelten Geschlecht und in seinem Glauben an des Vaters Erbarmen *nicht* erschüttern liess, sondern in heissem Gebet und Schreien sich durch alle Nebel der Hölle fort und fort wieder zu Gottes allerbarmendem Vaterherzen durchrang, das haben die Jünger, weil schlafend, nicht mit angesehen; aber der Geist sagt es mit zweifelloser Gewissheit denen, die den Geist Christi haben.

So war aber dieser Gebetskampf in Gethsemane nur *die direkte unmittelbare homogene Fortsezung des hohenpriesterlichen Gebetes.* Der treue Hohepriester bittet für die Menschen, hier, wie dort. Dort zunächst für die Seinen, hier für den *κόσμος,* der noch der Erlösung bedarf; dort frei und ungestört, hier in heissem Kampf mit dem Ankläger der Menschen. Was im hohenpr. Gebet Joh. 17 nur von seiner negativen Seite angedeutet wird, (v. 11 u. 15) dass der Herr auch der jezt noch ungläubigen Welt sich erbarmen will (vgl. v. 2 *πᾶσα σάρξ*) das erkämpft der Herr zu Gethsemane im Widerstreit gegen den Ankläger und Versucher. So ist dieser Gebetskampf *noch herrlicher*, noch eine gewaltigere Offenbarung der *Liebesmajestät* des Sohnes Gottes, als selbst das hohenpr. Gebet Joh. 17.

Es ist auch klar, dass eines ohne das andere nicht gedacht werden kann. Das Gebet Joh. 17 wäre werthlos, wenn nicht der Herr in jenem folgenden Kampf wider den Ankläger den Sieg der Liebe durch alle Seelenqual hindurch errungen hätte. Und wiederum wäre es schlechterdings unbegreiflich, wie er diesen Sieg hätte erringen können, wenn ihm nicht zuvor schon, ehe die Anfechtung des Versuchers an ihn herantrat, sein Leidensentschluss und seines Leidens Zweck und Ziel und die Glaubensgewissheit des Sieges in so völliger Klarheit festgestanden hätte — in jener Klarheit, die wir beim lezten Mahle nach syn. Bericht ebenso, wie in den joh. Abschiedsreden, finden.

Uns also, die wir Jesum Christum als *unsern Herrn und Erlöser* kennen — uns ist hier gar nicht der Schatten einer Schwierigkeit vorhanden. Die heilige Geschichte, in ihrem eignen Lichte betrachtet, ist auch hier wieder völlig harmonisch in sich selbst.

3). Für die aber, welchen nach Christi Wort Perle und Heiliges nicht vorgeworfen werden soll, haben wir obiges nicht geschrieben. Sie würden darüber nur entweder in Tollwuth gerathen, oder in jenes Hohngelächter ausbrechen, mit welchem Fexe — namentlich auch Religionsfexe — alles das begeifern, was über ihrem Horizont liegt. Und doch lässt sich auch Solchen, welche in Jesu nicht den ewigen eingebornen Sohn Gottes erkannt haben, sondern seine Gestalt nur als die eines idealen Menschen auffassen, unschwer beweisen, wie gedankenlos und armselig selbst auf diesem Standpunkte die Einwürfe jener Fexe gegen die Vereinbarkeit des Seelenleidens mit den Abschiedsreden erscheint.

Vergessen wir, dass die synoptischen Abschiedsreden denselben Charakter der Seelenruhe und Siegsgewissheit tragen, wie die johanneischen. Lassen wir ferner die schlechte Exegese gelten, dass Jesus

in Gethsemane lediglich darum Qualen der Angst erlitten habe, weil die Vorstellung dessen, was er vor und bei seiner Kreuzigung werde an Hohn, Mishandlungen und Schmerzen zu dulden haben, plözlich seine Phantasie erfasste! Fragen wir, ob denn nun unter *dieser* Voraussezung ein Mensch wie Strauss B berechtigt sei, *diesem* Jesus „Grosssprecherei" vorzuwerfen, und ein Mensch wie Strauss A berechtigt sei, ihn der „Schwelgerei in eitlen Hoffnungen" anzuklagen.

Wenn wir, von allem Höheren absehend, auch nur die rein menschliche Seite der johanneischen Abschiedsreden auffassen, so tritt Eines unwidersprechlich klar hervor, nämlich, dass Jesu ganze treue Sorge darauf gerichtet ist, seine *Jünger* so vorzubereiten auf die bevorstehenden Erlebnisse, dass *sie* dieselben zu ertragen vermögen. In dieser liebenden Sorge wendet Jesus den Blick *von sich selbst ab;* er zieht — gleichsam mit Gewalt — seine Gedanken ab von dem, was *ihm* bevorsteht; in grossartiger Selbstbeherrschung bezwingt er jede Regung der Trauer, die ihn erfassen könnte, weil er ja der Freudigkeit bedarf, um auch seinen Jüngern getrosten Muth einzusprechen. So meidet er jedes Wort, das ihre ohnehin schon vorhandene Trauer mehren könnte, und richtet ihre Blicke und seine Worte über seinen Tod hinaus auf seines Todes Zweck und Ziel. Indem der Schritt bereits geschehen und von ihm nicht verhindert worden ist (Joh. 13, 30), der seinen Tod herbeiführt, so *hat* er damit bereits die That gethan, in welcher die Ueberwindung der gottesfeindlichen Macht des *κόσμος* liegt (16, 33). Nur leise also klingt durch diese Abschiedsreden ein Bangen vor dem bevorstehenden Leiden (14, 30; 15, 20 ff.); *um seiner Jünger willen* (in treuer Hirtenliebe also, und *nicht* aus „Grosssprecherei") ringt Jesus jede solche Andeutung sofort nieder, und stellt das Bewusstsein der Siegesgewissheit in sich und den Jüngern wieder her.

Aber je sorglicher er in diesen Reden jede Regung des Bangens unterdrückt hat, um so *natürlicher* ist es (wie auch Weizs. S. 563 sehr gut gezeigt hat), dass nach Beendigung derselben, wo er nun mit den dreien (denen er, weil sie seine höchste Herrlichkeit gesehen, eher als den andern etwas zutrauen kann) allein ist, und wo nun der Augenblick seiner Verhaftung und damit seiner Leiden naht — dass da das bisher unterdrückte Gefühl der Trauer und des Bangens nun *mit desto grösserer Gewalt* hervorbricht [4]). Wenn ein edler Mann, etwa um sein Vaterland zu retten, sich dem Feind überliefert in der

4) Was wir hier von der menschlich-psychologischen Seite des Hergangs sagen, steht mit dem, was oben von der höheren Seite gesagt ist, auf keinerlei Weise in Widerspruch. Ein solcher, psychologisch völlig erklärlicher Rückschlag des, aus Liebe zu den Jüngern bis jezt gewaltsam unterdrückten echt-menschlichen, ja heiligen Bangens vor dem Kreuzesleiden, *d. i. vor der Sünde, die sich an Jesu austoben will*, wird eingetreten sein, und diese *natürliche Stimmung* wird die Handhabe und Basis gebildet haben, woran und worauf nun der Fürst der Finsternis *seine* Versuchung, *seine* (von *aussen* an Jesum herantretende) Einwirkung begann. An die Vorstellung von den Sündengreueln, die die Juden gegen

Gewissheit, einen fürchterlichen Tod zu erleiden — soll der nicht beim Abschied von den Seinen, diesen zum Troste, rufen dürfen: „Ich habe mein Vaterland gerettet"? und soll es im Widerspruch damit stehen, wenn er dann beim unmittelbaren Herannahen des Entsezlichen eine Stimmung qualvoller Angst durchzukämpfen hat? Wer zu Andrer Wohl einen schrecklichen Tod *wirklich erleidet*, der hat das *Recht*, von dem beabsichtigten und erwarteten Erfolg dieses Todes zu *reden*, und verscherzt dieses Recht nicht dadurch, dass er dem nahenden Schrecknis nicht als kalter stoischer Kloz sondern als menschlich fühlender Mensch entgegengeht. Einen solchen der „Grosssprecherei" zu bezichtigen, ist nicht nur dumm, sondern auch roh und gemein.

4). In dem ganzen Ereignis war das Seelenleiden des Herrn das Wesentliche und die Hauptsache; welche Jünger dabei Zeugen gewesen, war, mit ihr verglichen, von secundärer Bedeutung. Der Augenzeuge Matthäus (als Verf. des aram. Grundtextes) und der Berichterstatter des Markus, Petrus, haben auch diesen, an sich nicht uninteressanten Nebenumstand berichtet. Dass Luk. dagegen sich nur an die Hauptsache hält, und von „den Jüngern" ohne nähere Bestimmung redet, ist sehr erklärlich. Dass Strauss A (II, 428) hierin einen Widerspruch sieht, begreift man. Hoffentlich ist auch zwischen der kurzen Beschreibung der salaminischen Schlacht bei *Corn. Nepos* und der ausführlichen bei *Herodot* ein Widerspruch. Wenn Strauss A aber ferner aus Luk. v. 41: *θεὶς τὰ γόνατα προςεύχετο* und v. 44: *καὶ... ἐκτενέςερον προςεύχετο*, herausliest, nach Luk. habe Jesus „nur Einmal" gebetet, so ist das eben eine seiner gewöhnlichen Kopflosigkeiten. Was er (432 f.) über das Erscheinen des Engels sagt, ist keines Wortes werth, hat auch in der posit. Darstellung seine Widerlegung bereits gefunden.

Ueber das Vorkommen des blutigen Schweisses vgl. Thuanus hist. sui temp. lib. 10, Marcellus Donatus de medic. hist. mirab. I, 1, 17, u. 2; Wedelius exercit. medico-philol. 3, 2 pag. 9, Bartholinus hypomn. de cruce Christi, 4, und hauptsächlich Maldonatus comm. in Matth. 26. Wenn Strauss A einwendet, dass blutiger Schweiss „nur in seltenen Fällen" vorkomme, so ist auf diese abermalige Kopflosigkeit zu erwidern, dass die Person und Geschichte Christi wirklich nicht zu den alltäglichen Fällen gehört.

Und wenn endlich Strauss A fragt, warum Joh. vom Leiden in Gethsemane schweige, so ist die Antwort: aus dem gleichem Grund, warum er von der Einsezung des h. Abendmahl schweigt: weil beides aus den Syn. schon hinreichend bekannt war.

Jesum verüben würden, konnte er ohne weiteres die Darstellung der Sündengreuel der ganzen Welt anknüpfen.

§. 106.

Die Gefangennehmung des Herrn.

(Mt. 26, 47—56. Mk. 14, 43—52. Luk. 22, 47—53. Joh. 18, 2—11.)

Kaum hatte der Herr die drei Jünger zum drittenmale geweckt (Mt. V. 46), so trat bereits Judas in den Garten ein, an der Spize einer Schaar, bestehend aus den Vorstehern der Priesterclassen (ἀρχιερεῖς Luk.) den Aeltesten und der jüdisch-levitischen Tempelwache (cf. *Joseph.* b. j. 6, 5, 3) nebst ihren Befehlshabern (vgl. Luk. 22, 4), deren oberster אִישׁ הַר הַבַּיִת (*Jos.* l. c.) στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ (Apsche 4, 1; 5, 26) hiess. Mit Schwertern war die Truppe der Tempelwache bewaffnet, mit Prügeln die Diener der Pharisäer und Aeltesten. In grosser Zahl (Mt. Mk.) waren sie gekommen, weil sie fürchten mochten, Jesus könne im Dunkel der Nacht — und im Schatten der Oliven war es troz dem eben aufgegangenen Vollmond, der noch hinter dem Oelberg stand, finster genug — entkommen. Daher hatten sie sich auch mit Lampenfackeln (vgl. Mt. 25, 1 ff.; auf Stäbe gesteckten Lampen) und sonstigen Leuchten versehen. — Judas hatte der Schaar ein Zeichen gegeben: „Welchen ich küssen werde, *der* ist's; *den* greifet!" Wäre die Schaar ohne weiteres mit ihren Fackeln und Waffen eingetreten, so war (von ihrem Standpunkt aus) zu besorgen, dass der zu verhaftende Jesus eiligst die Flucht ergreifen werde durch irgend einen hinteren Ausgang des κῆπος; und dies um so leichter, als die Soldaten der jüd. Tempelwache, wenn sie auch Jesum in den lezten Tagen im Tempel hatten ein- und ausgehen sehen, ihn doch nicht genauer persönlich kannten; sie hatten ihn stets mitten unter seinen Jüngern gesehen; viele von ihnen wussten nicht einmal, welcher unter jenen dreizehn Männern Jesus sei; denn die Tempelwache hatte ihren Dienst nicht in sondern vor dem Tempel, war also bei Jesu Lehrthätigkeit nicht zugegen gewesen. Andre, die ihn kannten, fürchteten doch in der Dunkelheit der Nacht ihn mit einem seiner Jünger zu verwechseln. So kam es darauf an, Jesum erstlich vom ersten Augenblick an der ganzen Schaar *kenntlich zu machen* als den, auf dessen Verhaftung es vor allem ankomme, und zweitens, ihn auch im Augenblick der ihm nahenden Gefahr so zu beschäftigen und festzuhalten, dass er nicht entfliehen könne. Beides erreichte Judas durch das gewählte Mittel. Wenn er unbefangen auf Jesum zutritt und ihn mit der gewohnten Umarmung begrüsst, so sezt dies voraus, dass in *diesem* Augenblicke die Wache

noch nicht sichtbar wurde. Sie hielt sich noch hinter den nächsten Büschen lauernd, um zu sehen, *wen* Judas küsse, und dann hervorzubrechen. Daher bleibt Jesu die Zeit, zu dem Verräther das Wort (Mt. V. 50, Luk. V. 48) zu sprechen: *Ἑταῖρε, ἐφ' ὅ* (für *ἐπὶ τί*) *πάρει;* „Geselle [1]), zu welchem Zweck bist du gekommen?" (Luk.:) „Mit einem Kuss verräthst du des Menschen Sohn?" — Sofort tritt nun die Schaar aus ihrem Schlupfwinkel vor, um auf Jesum zuzustürzen. Aber dieser, weitentfernt einen Fluchtversuch zu machen, geht ihnen — aus der Zahl der Zwölfe hervortretend (*ἐξελθών* Joh. v. 4) — entgegen mit der Frage: „Wen suchet ihr?" Die Schaar antwortete nicht: „Dich", sondern sie antwortet: „Jesum von Nazareth." Es ist das psychologisch sehr begreiflich. In der festen Voraussezung befangen, dass Jesus auf alle Weise werde zu entfliehen suchen und sich ihr entziehen, wie er schon früher sich verschiednen Haftversuchen entzogen hattte (Luk. 4, 30; Joh. 7, 44; 8, 59; 10, 39), werden sie darüber, dass der von Judas geküsste ihnen freiwillig entgegenkommt, stuzig; der Gedanke: „sollte Judas uns betrogen haben?" fährt ihnen durch den Kopf, und so antworten sie objektiv: „Jesum von Nazareth suchen wir." — Es ist grossartig, wie Christus so den gemeinen elenden Verrath des Judas wirkungslos und zu nichte gemacht hat. „Niemand nimmt mir mein Leben, sondern ich gebe es selber." — Wie die Schaar (oder ihre Führer) antwortet: „Jesum von Nazareth", da tritt Er, in seiner heiligen Würde, er freiwillig, vor sie hin, und spricht: *„Ich bin's",* und ein Strahl seiner Gottesmacht stürzt die Schaar zu Boden nieder. Ein Wunder, wenn auch ein durch die psychologische Wirkung des Wortes Christi sich vermittelndes. Wenn ein Anderer unter gleichen Umständen das gleiche Wort gesprochen hätte, würde die Schaar nicht hingestürzt sein. Jesus legte in sein Wort einen Bliz seiner Gottesmacht. Er wollte Zeugnis geben, dass niemand ihm sein Leben *nimmt* (Joh. 10, 18.) — Weil er aber sein Leben lassen *will,* so richtet er an die Schaar zum zweitenmal die Frage: „Wen suchet ihr?" und nimmt damit den Eindruck des Schreckens von ihnen hinweg. Sie antworten zum zweitenmal: „Jesum von Nazareth", und er spricht: „Ich habe euch gesagt, dass ich es bin; suchet ihr nun *mich,* so lasset *diese* gehen." So hatte das Wunder zugleich den zweiten Zweck, soviel Autorität bei der Schaar zu erwirken, dass sie auf Jesu Wort hin die Jünger nicht verhafteten. Und so war

1) Für den Sinn von *ἑταῖρος* vgl. Mt. 20, 13; 22, 12. Stets schliesst es einen Vorwurf ein.

(Joh. v. 9) das Wort des hohenpr. Gebetes Joh. 17, 12 erfüllt: „Ich habe ihrer keinen verloren etc.“ (Denn Gefangennehmung würden die Jünger noch nicht haben ertragen können, ohne am Glauben Schiffbruch zu leiden. Wie tief fiel Petrus auf das blosse Wort einer Magd hin!)

Die Bewaffneten legen nun Hand an Jesum, ihn zu verhaften und zu binden. (Mt. v. 50, Mk. v. 46.) Jezt erwacht in den Jüngern, vor allem in Petrus, die Regung jener fleischlich sich äussernden Treue, die er Jesu Joh. 13, 38; Mt. 26, 35 par. angelobt hatte. In dem Wunder, dass Jesus mit einem Wort die Schaar zu Boden warf, mochte er etwa die Absicht einer Vertheidigung lesen. Er wollte für den Herrn kämpfen, ja, wenn es Noth thäte, sterben. So zog er sein Schwert, hieb auf die Schaar ein, und schlug so einem Knechte des Hohenpriesters die rechte Ohrmuschel ab. Johannes, der ja (v. 15) im Hause des Kaiphas bekannt war, bemerkt, dass der Knecht Malchus hiess. — Jesus strafte den Petrus (Luk. v. 51; Mt. v. 52; Joh. v. 11). Er erinnert ihn an die göttliche Ordnung (Gen. 9, 6), wonach, wer zu Gewaltthat das Schwert zieht, durch das Schwert der Obrigkeit hingerichtet werden soll. Dann fährt er fort (Joh.): „Soll ich den Kelch nicht trinken, den mir mein Vater zu trinken gegeben hat?“ (womit er — in *diesem* Augenblick und Zusammenhang — *nun* natürlich das bevorstehende *Kreuzes*leiden bezeichnet.) Er sagt (Mt.) dass er ja, *wenn* er sich vom Tod befreien wollte, ganz andre, wirksamere und nicht-verbrecherische Mittel hätte, indem er ja von seinem Vater ganze Legionen Engel erbitten könnte, *wenn* nämlich seine Rettung in des Vaters Willen läge. Aber das liege eben *nicht* in beider Willen, weil dann die Weissagung (Jesaj. 53) somit Gottes Rathschluss unerfüllt bleiben würde. — Er heilt sodann das Ohr des Malchus (Luk.); *dazu* wendet er seine Wunderkraft an, den Feinden wohlzuthun, und von seinen Jüngern die Folgen ihrer Thorheit abzuwenden.

Nun wendet er sich zu den Führern der Schaar (Mt. v. 55, Mk. v. 48 f., Luk. v. 52 f.) und wirft ihnen die schmähliche Feigheit und Ehrlosigkeit und *Ungerechtigkeit* ihres Thuns vor. Sie seien mit Schwertern und Stöcken hieher gekommen ihn zu fahen; da er täglich im Tempel lehrend unter ihnen gewesen, haben sie ihn nicht ergriffen. (Hätte er gegen ein Gesez gesündigt, so hätten sie offen und ehrlich im Tempel ihn verhaften müssen.) Aber solches Unrecht geschehe nach Gottes Rath zur Erfüllung der Weissagungen. — Die Jünger, wie sie sehen, dass Jesus sich nicht befreien lassen will, und fürchtend, dass wegen des Petrus That auch sie verhaftet wür-

den (wozu nach Mk. v. 51 wirklich Anstalt gemacht wurde) fliehen erschreckt auseinander, und erfüllen so die Voraussagung Jesu Mt. 26, 31 f. In welch panischer Bestürzung diese Flucht geschah, zeigt Mk. an einem Beispiel. Ein *νεανισκός* (als solcher und nicht als *εἷς ἐξ αὐτῶν* wird er bezeichnet; es war also keiner der Zwölfe) war Jesu nachgefolgt. Da er kein Obergewand (*ἱμάτιον*) nicht einmal ein Hemd (*χίτων*) trägt, sondern nur ein Stück Leinwand (*σινδὼν* = סָדִין) um den sonst nackten Körper gewunden hat, so scheint er — als Sohn oder als Knecht — auf dem Hofe Gethsemane zu Hause gewesen [2]) und eben schon im Habitus zum Schlafengehn gewesen zu sein. Er war aber „Jesu nachgefolgt" (*ἠκολούθει* im Sinn des plusq.), d. h. er gehörte zu Jesu Anhängern (wie die Bewohner des Hofes überhaupt), und scheint sich anfangs den neun, am Eingang des Landguts zurückgebliebenen Jüngern als Bekannten beigesellt zu haben. Wie nun die Tempelwächter auch ihn ergreifen wollen und ihn an seinem Lendenumwurf packen, da lässt er die Leinwand fahren, und flieht völlig nackend. — Da dieser Zug an sich unerheblich ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass er für Markus subjektiv erheblich, d. h. dass eben Markus selbst dieser Jüngling war [3]).

2) Da dieser kleine Vorfall für die übrige Geschichte ohne objektive Bedeutung ist, so schliessen Olsh., Lichtenst. und Klosterm. mit Recht, dass sie eine subjektive Bedeutung für Mk. gehabt haben müsse; was dann der Fall war, wenn Mk. selbst dieser Jüngling war. — Klosterm. will aus dem *ἔρχεται* Mk. 14, 17 folgern, Mk. nehme in der Erinnerung seinen Standpunkt in dem Hause, wo Jesus sein leztes Mahl gehalten; er sehe es im Geiste noch, wie Jesus mit den Jüngern dort „ankam." Folglich sei Mk. ein Sohn oder Angehöriger *jenes Hauses* (nicht des Hofes Gethsemane) gewesen; als Jesus nach Gethsemane aufbrach, sei Mk. aus dem Schlafgemach ihm dorthin nachgeschlichen. — Allein *ἔρχεσθαι* bezeichnet eben so häufig das Gehen an einen Ort, als das Ankommen an einem Ort (vgl. insbesondre Mk. 1, 14; 7, 31 u. a. Mt. 2, 8 u. 21—32) die Folgerung aus Mk. 14, 17 ist also völlig unsicher, und hat noch überdies das gegen sich, dass in der lebhaften Festnacht, die in den Strassen des hochgelegnen Jerusalems überdies eine mondhelle war, ein Jüngling doch wohl kaum nackend die Strassen durchzogen haben würde. Der Aufbruch Jesu erfolgte ja nicht so plözlich, dass er nicht Zeit gehabt haben sollte, den *χίτων* anzuziehen.

3) Wenn (nach *Joh. Presb.*) *Eusebius*, 3, 39, sagt, dass Markus „Jesu nicht nachgefolgt war und ihn nicht selbst gehört hatte", sondern das schrieb, was er aus des Petrus Mund gehört zu haben sich erinnerte, so ist dies

1). Was die *Zusammensezung der Schaar* betrifft, die Jesum verhaftete, so bezeichnet Joh., der für ephesinische, nach Zeit und Ort den jüdischen Einrichtungen fernstehende Leser schreibt, die Truppe der Tempelwächter mit dem, den Griechen verständlichen militärischen Terminus *σπεῖρα*, und den Anführer derselben V. 12 ebenso mit dem Terminus *χιλίαρχος* (tribunus cohortis „Hauptmann"). Der Titel *ϛρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ* war ein, den ephes. Lesern unbekannter, fernliegender. *Στρατηγὸς* im klassischen Griechisch heisst „Feldherr". Nicht diesen, für die Epheser irreführenden Ausdruck, sondern den einzig passenden: „Hauptmann" wählt Johannes. Ebenso passend ist es, dass er die Truppe als *σπεῖρα* bezeichnet und mit Unrecht will man (so auch Str. B p. 555) in diesen Ausdrücken einen Beweis finden, dass Joh. im Widerspruch mit den Syn. an eine *römische* Truppe gedacht habe. De Wette beruft sich darauf, dass *σπεῖρα* der term. techn. für *cohors* gewesen sei. Allein es unterliegt keinem Zweifel, dass auch eine *jüdische* Truppenschaar mit dem Ausdruck *σπεῖρα* bezeichnet werden konnte und bezeichnet worden ist, da die griech. Sprache eben für das jüdische Militär keine besondre Terminologie besizt. — Dass die Juden *schon jezt* eine Abtheilung der *römischen* Truppenmacht beigezogen haben sollten, ist an sich *und gerade auch nach dem johanneischen Bericht* (vgl. V. 13) durchaus unwahrscheinlich.

Es war gekommen 1) die Tempelwache mit ihrem „Hauptmann" oder Oberanführer (*χιλίαρχος* Joh. v. 12) und ihren übrigen Anführern (*ϛρατηγοί* Luk. 22, 4), 2) eine Anzahl von Vorstehern der Priesterclassen und Aeltesten (Luk. v. 51 vgl. Mt. v. 47, Mk. v. 43). — Wenn Schleiermacher (Luk. S. 290) und Strauss A (p. 462) es für einen „Irrthum des Lukas" erklären, dass dieser auch die *ἀρχιερεῖς* bei der Verhaftung Jesu zugegen sein lasse, so ist dagegen zu bemerken, dass Luk. von den *παραγενομένους ἐπ' αὐτὸν ἀρχιερεῖς κλ.* spricht, d. h. von den *mittlerweile* (zwischen v. 47 und v. 51) *herbeigekommenen*. Wie wahrscheinlich ist es nicht auch schon an sich, dass diese Männer, des Ausgangs so begierig, sich auf dem Wege und in der Nähe befanden.

2). Der von den *Syn.* erzählte Judaskuss lässt sich mit der Erzählung des Joh. 18, 1 ff. freilich nicht (mit Paulus) so vereinigen, dass Jesus sich erst selbst zu erkennen gab, die Soldaten hierauf niederstürzten, und zulezt Judas zum Ueberflusse den Herrn noch küsste. Vielmehr versteht es sich von selbst, dass bei dem Kusse die Soldaten noch ferne standen, und sich verborgen hielten.

gesagt im Gegensaze zu denjenigen Evangelisten, welche (wie Mt. u. Joh.) *Begleiter* und *Augenzeugen* der Berufsthätigkeit Jesu (im Sinn von Apsche 1, 21 f.) gewesen waren. Zu diesen *ἠκολουθηκόσιν* in *diesem* Sinn gehörte jener *νεανίσκος* Mk. 14, 51 in der That *nicht*. Denn er war ja, wenn auch „Nachfolger" Jesu (Mk. 14, 51) in *andrem* Sinn (nämlich gläubiger Anhänger), doch in Gethsemane, sei es als Sohn vom Hause, sei es als Sklave (auf welches leztere die Art seiner Bekleidung schliessen lässt) fest gebunden, war also nicht Begleiter Jesu in *Galiläa*.

Gleichwohl meinte schon De Wette, der Bericht des Joh. lasse sich mit dem synoptischen nicht vereinigen. Weil er voraussezt (was gerade, wenn der syn. Bericht einen Sinn haben soll, nicht vorausgesezt werden darf) die Schaar sei dem Judas dicht auf dem Fusse gefolgt, so begreift er nicht, wie Jesus „aus dem Gartenhause (!) oder aus der Tiefe des Gartens erst noch hervorkommen konnte.“ Aber nur, dass er aus der Gruppe der Jünger hervortritt, liegt in ἐξελθών. (Die am Eingang des Landguts zurückgebliebenen acht Jünger waren in dem, Mt. v. 47 par. geschilderten Momente erschreckt (*hinter* Judas her, *vor* der σπεῖρα) in das Innre des Gartens zu Jesu geflüchtet.) — Weiter meint De W.: wenn Jesus der Schaar entgegengieng, so sei der Kuss des Judas überflüssig gewesen. Als ob Judas im voraus hätte wissen können, dass Jesus der Schaar entgegentreten und sich freiwillig darbieten werde!! Wo möglich noch gedankenloser ist sein lezter Einwurf: Nachdem Judas Jesum durch den Kuss bezeichnet hatte, sei es überflüssig gewesen, dass Jesus sich selbst zu erkennen gab. (!!) Aber nicht darum tritt ja Jesus der Schaar entgegen, weil der Kuss des Judas *nicht deutlich genug* gewesen wäre, und er der Schaar ihr Geschäft noch hätte erleichtern wollen, sondern darum, weil seine *heilige Würde* es erheischt, dass er nicht als ein willenloses Opfer fremder Arglist, als ein überlisteter, in ihre Hände falle, sondern thatsächlich bezeuge, dass er freiwillig sein Leben lasse. Darum tritt er ihnen entgegen, verwandelt dadurch ihre durch den Judaskuss gewonnene Gewissheit in neue Ungewissheit (s. oben) und zeigt durch sein Wunder (v. 6) dass er Macht habe sein Leben zu behalten, und dass sie seiner nicht Herr würden, wenn er nicht, des Vaters Willen gehorsam, freiwillig auf seine Wundermacht verzichte.

Aber De Wette's Einwürfe waren *zu* gedankenlos, als dass sie nicht auf Strauss hätten einen lockenden Reiz ausüben sollen. Auch Strauss A (456) fragt daher warum gab sich Christus noch besonders zu erkennen, da er durch den Kuss schon bezeichnet war? — Zum Schuze der Jünger? Nein. Denn an dem Kusse konnte er ja merken, dass es *allein auf ihn* abgesehen sei. Bloss um seinen Muth zu zeigen? Das war „fast schauspielerisch.“ — Nachdem uns Str. alle dummen Motive vorkonstruirt hat, macht er das wirkliche und innerlich passende Motiv Jesu selbst pag. 457 namhaft; nur sagt er in seiner wunderlichen Logik, es sei dies nicht der Grund gewesen, weshalb Jesus so gehandelt *habe,* sondern nur, weshalb die Sage ihn als so handelnd *dargestellt* habe.

Dass das Niederfallen der Schaar sich nicht *natürlich* erklären lasse, hat Str. A pag. 458 sehr gut nachgewiesen.

Dass die Syn. nicht ausdrücklich den Petrus als den Jünger nennen, welcher dem Knechte das Ohr abhieb, ärgert unsern Kritiker wieder ungemein (450 f.). Sollte, fragt er, Mt. den Namen des Petrus so schnell vergessen haben? — Musste er, fragen wir, ihn, wenn er ihn noch wusste, nothwendig nennen? Bei ihm tritt ja nicht, wie bei Luk. (vgl. 13, 1 ff.) das Streben hervor, den hizigen Charakter Petri bei jeder Gelegenheit neu zu schildern. — Aber auch die *Heilung des Ohrs* ist ihm kritisch verdächtig, nicht etwa, weil sie ein

Wunder ist; dies wäre zu plump, sondern weil Luk. allein sie berichtet, und weil es sich so gut erklärt, wie Luk. oder die Sage auf diesen Einfall gekommen (p. 461 Str. B p. 558). „Jesus, der so vieles „Leiden, an welchem er unschuldig war, durch seine Wunderkraft „heilte, der sollte ein Leiden, das unmittelbar er selbst verursacht „(soll heissen: veranlasst) hatte, ungeheilt gelassen haben?" — So habe die Sage geschlossen, und sei so auf die Annahme, jene Heilung sei geschehen, gekommen. Wir aber nehmen jene Worte in unsern eigenen, nicht mythischen, sondern wirklichen Mund, und schliessen daraus: *wenn* Petrus dem Malchus das Ohr abgehauen habe, so werde der Jesus des n. T. es gewiss in jedem Falle geheilt haben, und so sei die bestimmte Nachricht, welche Luk. uns darüber gebe, an sich höchst glaubwürdig.

3). Wenn Str. B (455) sich wundert, warum die sämmtlichen Evsten den Dienern der ἀρχιερεῖς troz der Vollmondnacht noch Fackeln „in die Hände geben", so kommen wir seiner Capacität zu Hülfe durch die Bemerkung, dass es Abends um neun Uhr (das Passahmahl hatte um 6 Uhr begonnen, und mehr als drei Stunden konnten seit seinem Beginn nicht wohl verflossen sein) die Kidronschlucht noch völlig im Schatten lag. Der Gipfel des Oelbergs liegt 550 englische Fuss höher, als die Sohle der Thalschlucht in der Nähe des Stephans- (damals Schaf-) Thores, und die Wände des Oelbergs nach der Schlucht hin sind steil. Gethsemane lag auf der Ostseite der Schlucht (Joh. 18, 1; Luk. 22, 39) also hart an der Bergwand; folglich war es in Gethsemane, und vollends unter den Oliven, finstere Nacht.

Die hehauptete Unvereinbarkeit des johann. Berichtes mit dem synoptischen sezt Str. B (556) in gewohnter Weise als bewiesen voraus, und plaudert uns vor, wie Joh. hier wieder den syn. Christus zu einem Logoschristus umgedichtet habe.

Dass Mt. und Mk. noch nicht wissen, dass es das *rechte* Ohr gewesen, welches dem Malchus abgehauen worden, und dass „erst Joh. und Luk. uns darüber belehren" (557), stimmt ganz vortrefflich zu der Versicherung (p. 132) dass Mk. sein Ev. aus Mt. und Luk. zusammengearbeitet habe!!! Wir sehen hier nur wieder, dass das „Leben Jesu für das deutsche Volk" nicht echt und nicht von dem „scharfsinnigen, geistvollen Dr. Strauss" überhaupt nicht von Einem Verf., sondern von einer Mehrheit von Stümpern „zusammengearbeitet" oder zusammengehudelt ist.

§. 107.

Das geistliche Verhör.

(Mt. 26, 57—27, 10. Mk. 14, 53—15, 1. Luk. 22, 54—71. Joh. 18, 13—27.)

Jesus wurde gebunden in den hohenpriesterlichen Palast, und zwar zunächst, bis dass Kaiphas die nöthigen Schritte zur Versammlung des Synedriums gethan hatte, in die Gemächer des Hannas,

der der Schwiegervater des Kaiphas war, geführt. Petrus und Johannes waren die einzigen, die es nicht lassen konnten, dem traurigen Zuge von Ferne zu folgen. Johannes war im Palaste von früher her äusserlich bekannt, und fand Einlass für sich und seinen Genossen. Bei dieser Gelegenheit sagte die Magd, welche ihnen das Hofthor geöffnet hatte, zu Petrus, der indessen auf das Feuer zugegangen war, sich zu wärmen: „Auch du bist wohl (so wie Johannes) ein Jünger dieses Menschen.“ — „Nein“ (Joh. Luk.) war die Antwort dieses verlegenen Jüngers, und als die Magd, wie es scheint, darauf bestand, sagte er unwillig: „Ich weiss nicht, was du willst“ (Mt. Mk.). — In dem Hofe standen aber Knechte und Diener um ein Feuer versammelt; denn die Nacht war kalt. Und so stellte sich auch Petrus recht dreist unter sie und wärmte sich. — Unterdessen beschäftigte sich Hannas damit, einstweilen privatim einige Fragen an Jesum zu richten über dessen Lehre. Jesus aber berief sich darauf, dass er allezeit öffentlich geredet habe; was also brauche er ihn jezt nach seiner Lehre als einer heimlichen zu fragen. Da gab der Diener einer ihm einen Backenstreich, weil er so mit dem Hohenpriester zu reden wage. Ihm antwortete Jesus: „Hab' ich Unrecht „geredet, so sage mir, was ich falsches gesagt habe; war aber meine „Rede wahr, warum schlägst du mich?“ — Nach diesen Vorgängen (Joh. v. 12—25) liess Hannas Jesum hinweg zu Kaiphas führen, wo er nun in einer Vorhalle warten musste, bis gegen Morgen das Synedrium versammelt war, und wo unterdessen Gerichtsdiener und Knechte Spott und Hohn mit ihm trieben (Luk. v. 63—65). — Petrus aber stand noch im Hof am Feuer. Und bei einer Gelegenheit, wo er (Mk. v. 68) vom Feuer hinweg wieder nach der Thorhalle trat, begann jene Magd (Mk.) wieder, aber diesmal gegen ihre Mitdienstboten, ihre Ansicht zu äussern, dass dieser Mensch einer der Jünger Jesu sein müsse, und diese gaben ihr Recht und richteten an Petrus eine zweite Frage. Abermals aber leugnete Petrus, und schwur, dass er Jesum nicht kenne. Aber schon hatte er Aufsehn erregt. Es traten mehrere herzu; es entstand ein Geflüster; endlich machten sich etliche an ihn, und sprachen: man kenne ihn ja an seiner Sprache als einen Galiläer, und ein Verwandter des Malchus versicherte, in Gethsemane ihn gesehen zu haben. Da begann es dem Jünger Angst zu werden. Er verschwur und verfluchte sich, dass er den Menschen nicht kenne. Seine laute Betheuerung rief einen Augenblick der Stille hervor. Da krähte ein Hahn. Petrus erschrack; auf einmal fiel ihm alles ein, was er gethan. Er sah sich in seinem bösen Gewissen ängstlich um; ja, da stand wirklich Jesus

in seiner Nähe, und richtete einen wehmüthigen Blick auf ihn. Da erwachte Petrus aus seinem Leichtsinn und Gewissensschlaf (Mk. ἐπιβαλὼν scil. τὸν νοῦν) gieng hinaus und weinte bitterlich. — Als aber gegen Morgen das Synedrium versammelt war, wurde der Herr vorgefordert zum gerichtlichen Verhör. Hannas hatte Jesu weder ein revocirendes Versprechen, noch eine gravirende, zum Anklagepunkt sich eignende Aeusserung zu entlocken vermocht. Man musste also zu Belastungszeugen seine Zuflucht nehmen. In der Eile hatte man eine Anzahl von Leuten zusammengefunden, die gegen Jesum Klagen aufbringen zu wollen sich bereit erklärten. Aber was sie immer von aufgefangenen Aussprüchen Jesu verdrehend vorbrachten, es wollte sich keine rechte Todschuld herausstellen. Das einzige, was noch einigen Schein hatte, war Jesu einstige Verheissung, den verwüsteten Tempel in dreien Tagen wieder bauen zu wollen. Nur verdrehten sie dies dahin, als habe Jesus gesagt, *er* wolle den Tempel niederreissen (da doch gerade *sie* es waren, die eben in diesem Augenblick damit beschäftigt waren, vgl. pag. 357). Die Aufforderung des Hohepriesters, sich all dieser Anklagen halber zu vertheidigen, („Antwortest du nichts? Wessen (welcher entsezlichen Dinge) beschuldigen dich diese!") beantwortet* der Herr mit Schweigen. Eine Versicherung, dass er nicht so gesprochen habe, würde ja bei *diesen* Richtern ihm nichts geholfen, die Belastungszeugen würden auf ihrer Aussage beharrt haben, und Entlastungszeugen konnte er *nicht* beibringen. Er konnte weder beweisen, dass die Klage unwahr, noch wollte und durfte er die unwahre als wahr eingestehen. So schwieg er also. — Allein damit waren seine Richter nicht zufrieden. Jener Anklagepunkt war offenbar zu schwach, um ihn darauf hin zum Tode zu verurtheilen. Sein würdiges Schweigen sprach lauter, als alle Versicherungen es hätten thun können, dass dies eine unwürdige Verdrehung sei. Und wie Viele lebten im Volk, die jenes Wort Jesu in seiner wahren Gestalt gehört hatten! So blieb nichts übrig, als auf jenen andern Klagepunkt zu kommen, den schon Hannas gern aus Jesu heraus gelockt hätte. Ob er sich für den Messias — was unwahr — und zwar für den Sohn Gottes — was Blasphemie sei — erkläre, das soll er unumwunden sagen. Erst legt ihm Kaiphas die Frage einfach vor (Luk. v. 67). Darauf antwortet der Herr das Wort Luk. v. 68 „Wenn ich es euch sage, werdet ihr mir doch nicht glauben; wenn ich aber Gegenfragen (wie Mt. 21, 24) stellen würde, würdet ihr mir nicht antworten, noch mich freisprechen." Nun aber zwingt ihn Kaiphas zu einer Antwort durch eine *eidliche Frage.* Und Jesus hat geantwortet: „Ja." Bis hieher, fuhr er fort, (Syn.)

sei er erniedrigt worden; aber von diesem tiefsten Punkte als von einem Wendepunkt an würde er ihnen anders erscheinen. Bisher habe er sich ihnen zum Erlöser dargeboten; von nun an werde er als Richter zur Rechten Gottes sizen und dereinst als Richter wiederkommen. Da zerriss der Hohepriester in theatralischer Entrüstung seine Kleider, und schrie: „Was bedürfen wir weiter Zeugnis: ihr „habt seine Gotteslästerung nun selbst gehört! Was dünket euch?“ und sie sprachen einstimmig das *Schuldig*. Nun ward Jesus wieder hinaus geführt, und auf's neue (Mt. v. 67 f., Mk. v. 65) dem Hohne der Knechte preissgegeben. Das Synedrium aber hielt nun (Mt. 27, 1; Mk. 15, 1) eine geheime Berathung; nicht: sie fassten den Beschluss ihn zu tödten, sondern: *συμβούλιον ἔλαβον ὥϛε θανατῶσαι αὐτὸν* (Mt. 27, 1) „sie hielten eine Berathung, *sodass* sie ihn tödteten“, eine Berathung, deren *Erfolg* sein Tod sein sollte, d. i. eine Berathung, wie sie das Todesurtheil zur *Ausführung* bringen könnten. Denn das Recht, Todesurtheile aus eigner Machtvollkommenheit vollziehen zu lassen, war dem Synedrium genommen (Joh. 18, 31; 19, 7); sie bedurften der Bestätigung des röm. Procurators. Weil sie aber mit Recht befürchteten, dass er ein, auf solche Anklagepunkte hin gefälltes Urtheil wider einen Menschen, der nichts gegen das römische Gesez verbrochen hatte, zu bestätigen keine Lust haben werde, — weil sie fast noch mehr fürchteten, dass er, der Heide, Einsichtnahme in ihren jüdischen Religionsprocess verlangen werde, so fassten sie den Plan: nicht als *Richter* aufzutreten, die um *Bestätigung eines Urtheils* bitten, sondern als *Kläger*, die Jesum eines *politischen* Vergehens (des Aufruhrversuchs) anschuldigen wollten. Deshalb beschlossen sie, ihn, ihr gefälltes Todesurtheil verschweigend, mit einer neuen, *politischen* Anklage behaftet, als einen *κακοποιός* Joh. 18, 30, einen *bürgerlichen* Verbrecher, vor den weltlichen Richterstuhl des Pilatus zu führen. — Als aber Judas Jesum zum Tode verurtheilt zu Pilatus abführen sah, wachten alle Schlangen in seinem Gewissen auf. Diesen Anblick vermochte er nicht zu ertrageu. Er fühlte nach der teuflischen Lust nun die teuflische Qual. Die Silberlinge trug er zu den Hohepriestern und rief: „Ich habe unschuldig Blut verrathen.“ — „Was geht das uns an?“ antworteten sie, „das ist deine Sache.“ Da warf er das Geld in den Tempel, und erhängte sich. Die scheinheiligen Priester aber hielten das Geld für unrein, und kauften dafür den Töpferacker zum Begräbnis für Fremdlinge. So reinigten *sie* den Tempel.

1). Verhör bei Hannas. Dass die *Syn.* diesen Vorfall übergehen, findet selbst Str. A (462 f.) begreiflich. Es war ja kein gerichtliches Verhör, sondern man hatte Jesum nur einstweilen in die Gemächer des Hannas gebracht, weil das Synedr. noch nicht beisammen war, und weil Hannas ohne Zweifel Lust hatte, vorläufig mit Jesu sich zu unterreden, vielleicht, um ihm Aeusserungen zu entlocken, die sich nachher als Klagartikel benüzen liessen. Der von den Römern *formell* abgesezte Hannas (Ananos) war *faktisch* noch das eigentliche *Parteihaupt* der Sadducäer und gewissermassen die Seele der Regierung, Kaiphas nur das formelle Werkzeug. So war es begreiflich, dass der alte Hannas, ohne ein rechtsgültiges Verhör vornehmen zu können, doch die Gelegenheit nüzen wollte, den Verhafteten privatim vor sich kommen zu lassen. Der Eindruck, den Hannas hier empfieng, war dann für Kaiphas und das Synedrium massgebend und entscheidend. Denken wir uns, es hätte statt Jesu ein charakterloser Mensch vor Hannas gestanden, so würde ein solcher etwa dies Privatverhör benüzt haben, sich zu Concessionen und Versprechungen bereit zu erklären, um den Tod von sich abzuwenden. Ob auch mit Jesu in solcher Weise (die den jüdischen Machthabern vielleicht erwünscht gewesen wäre, vgl. Matth. 26, 5 u. a.) etwas anzufangen sei, wollte eben Hannas erfahren, musste sich aber (Joh. v. 19 ff.) vom Gegentheil überzeugen. Darauf hin blieb denn auch Kaiphas mit dem Synedrium bei seinem Beschlusse, Jesum zum Tod zu verurtheilen, stehen. Schwieriger findet Str. (A 463 B 562) warum *Joh.* seinerseits das so wichtige Verhör vor Kaiphas übergangen habe. Die alte einfache Antwort, dass Joh. *hier wie so oft* ergänze, dagegen das bereits bekannte, sofern es nicht ganz besonders (wie die Verleugnung Petri) in seinen innern Plan sich einfüge, übergehe, diese Antwort will Str. nicht gelten lassen, weil *Joh.* dann „wenigstens hätte andeuten müs„sen, dass er es nur deswegen weglasse". So aber habe er ein „gar zu verkehrtes Verfahren" und „bringe nur Verwirrung zuwege." — Aber schildert denn nicht Joh. ganz deutlich das Verhör vor Kaiphas als das gerichtliche Hauptverhör? V. 13 sagt er: *zuerst* habe man Jesum zu Hannas geführt, der der *Schwiegervater* des *fungirenden Hohepriesters* gewesen [1]). Sieht das so aus, als wolle er Hannas als den eigentlichen Richter darstellen? Sodann erzählt Joh., wie Jesus unverrichteter Sache zu dem fungirenden Hohepriester sei geschickt worden. Sieht das so aus, wie wenn das sogenannte Verhör bei Hannas das gerichtliche und Hauptverhör gewesen wäre? Endlich erzählt er, von *Kaiphas* aus habe man Jesum in's Prätorium geschleppt. Sieht das so aus, als ob der Beschluss, Jesum dem Landpfleger als einen Rebellen zu überliefern, bei *Hannas* gefasst worden wäre? — Es reducirt sich also die ganze Auslassung darauf, dass Joh. die bereits aus den Syn. bekannten Fragen, die den Inhalt des geistlichen Hauptverhörs ausmachten, nicht noch einmal erzählt. *Dass* aber das Verhör

1) Hiebei stehn abermals die Worte: (*Καϊάφα*) ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου. Vgl. hierüber das §. 92, 1 bemerkte.

bei Kaiphas das Hauptverhör im *offiziellen* Sinne [2]) gewesen, liegt in seiner Erzählung ganz klar ausgesprochen. — Joh., der in dem hohenpr. Hause bekannt war (18, 15) und durch Diener dieses Hauses von dem geheimen Privatverhör bei Hannas (später) Nachricht empfangen hat, nimmt als Ergänzung der Syn. die Geschichte dieser — zwar formell ungiltigen, aber sachlich desto folgenreicheren Unterredung in sein Ev. auf, während er das von den Syn. schon ausführlich berichtete offizielle Verhör nicht noch einmal zu erzählen nöthig hat.

2). Verhör bei Kaiphas. Mt. und Mk. gehen, nachdem sie Jesu Hinführung zu Kaiphas berichtet, dazu über, den Inhalt der Verhandlungen zu berichten (Mt. v. 59, Mk. v. 14), sagen jedoch mit keiner Sylbe, die Sizung des Synedriums habe augenblicklich nach der Ankunft Jesu begonnen. Vielmehr wie sie den Vorfall bei Hannas übergehen, so übergehen sie auch jenen von Luk. (v. 63—66) berichteten Umstand, dass Jesus bis gegen Tagesanbruch unter den rohen Knechten warten musste, bis das Synedrium (71 Personen) aus allen Theilen der Stadt zusammengeholt war. Str. A dagegen liest mit gewohntem Scharfblick aus Mt. v. 59 die neue Nachricht heraus: nach Mt. und Mk. sei das Synedrium bei Jesu Ankunft *bereits versammelt gewesen*, und findet hierin natürlich einen Widerspruch mit Lukas.

Aber Luk. soll sich (467) sogar selbst widersprechen, indem er v. 52 die Hohepriester und Aeltesten schon bei Jesu Gefangennehmung zugegen sein, und v. 66 dieselben sich doch erst gegen Morgen versammeln lässt. „Jener Eifer“ meint er, „der sie trieb, im Garten zu„gegen zu sein, würde sie wohl auch getrieben haben, sich zur schleu„nigen Beschlussnahme zusammenzuthun.“ — Die Personen, die der σπεῖρα Luk. v. 52 in ungeduldiger Erwartung entgegenkommen, sind nach Luk. deutlichen Worten die zwei Hohepriester, die Tempelaufseher und etliche Aeltesten. Dagegen v. 66 ist von dem *πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ*, dem gesammten Synedrium, die Rede!!

Die Worte *συμβούλιον λαμβάνειν* können vernünftigerweise nicht heissen *sich versammeln*, sondern nur *sich berathen* [3]). Dennoch sagt Str. A 467, nach Mt. 27, 1 scheine es, die Synedristen hätten, „wo nicht gar sich *wieder versammelt*, doch jezt erst einen Beschluss „gefasst.“ — Aber selbst dass sie nach bereits gesprochenem Urthel einen Beschluss fassten, ist ihm undenkbar. Siehe darüber oben pag. 691.

Gehen wir nach diesen Bemerkungen über die *Zeit und Folge der*

2) Somit fällt jede Nöthigung weg, das Joh. v. 19 ff. erzählte Verhör (bei Hannas) durch halsbrechende Operationen (v. 24 vor v. 13 zu sezen; *ἀπέστειλεν* v. 24 als *plusquamp.* zu erklären etc.) als ein Verhör bei Kaiphas und als identisch mit dem Mt. v. 59 ff. berichteten zu erklären. Vgl. Str. A 464 ff.

3) Aus unserer so äusserst klaren Stelle erklären sich auch Mt. 12, 14; 22, 15, wo beidemale ebenfalls die Bedeutung *sich berathen* ganz passend ist.

einzelnen Umstände nun auf den *Inhalt* des Verhörs über, so tritt uns zunächst der bewundernswürdige Gedanke von Str. A (468) entgegen, nach Mt. und Mk. sei es *Kaiphas*, nach Luk. *das Synedrium*, welches Jesum befrage, ob er der Messias sei, und das sei ein Widerspruch!! Ausserdem ist nur Mt. v. 64 wichtig. Str. (ibid.) sieht nach dem Vorgange vieler Exegeten in dem ἀπ' ἄρτι die Vorstellung von einer *baldigen Parusie* ausgesprochen. Dies ist ganz unlogisch. Wenn zwei *konsekutive Fakta* genannt sind, deren *ersteres* seiner Natur nach ein *dauerndes* ist, und wenn von dem ersteren dieser Fakta der *terminus a quo* angegeben wird, so versteht es sich ja von selbst, dass dieser *term. a quo* nicht zugleich zum zweiten Faktum gehören kann. Wenn ein Sohn zu seinem Vater sagt: „Von jezt an wirst du sehen, dass „ich fleissig sein und einen Schulpreiss davon tragen werde", so liegt darin nicht, dass der Sohn den Schulpreiss jezt in dem Augenblicke des Sprechens davonträgt. Sondern das *von jezt* gehört bloss zum *fleissig sein*. Dies ist klar wie die Sonne. So wenn der Herr sagt: „Von jezt an werdet ihr sehen, wie ich zur Rechten Gottes size und „zum Gericht wiederkomme" so wird hiemit nur gesagt, dass das Sizen z. R. G. jezt beginnen, nicht aber, wie lange dasselbe dauern, und wann das zweite Faktum, das Wiederkommen, eintreten werde. Jesus will ja nur den Punkt seiner tiefsten Erniedrigung als *Wendepunkt* zwischen seiner erlösenden und seiner richtenden Thätigkeit angeben; er will nur sagen, dass gerade jezt, wo sie ihn zu vernichten glaubten, seine Herrschaft erst recht beginne.

3). Verspottung Christi. Eben weil man sich darunter keinen einzelnen Akt, der etwa *einmal* hätte vollzogen werden müssen, zu denken hat, sondern eine dauernde Reihe von Muthwillen und Hohn, welchen die Knechte sich so lange erlaubten, als das Opfer ihren Händen überlassen war, eben darum ist es kein Widerspruch, wenn Luk. eine Schilderung der Art, wie man mit Jesu umgieng in den nächtlichen Stunden *vor* dem Verhör, Mt. und Mk. aber erst während der geheimen Berathung *nach* dem Verhör (wo Jesus wieder aussen warten musste) berichten.

Str. A erregt aber schon wieder unsere höchste Bewunderung, wenn er (469) sagt: Die Mishandlung Jesu lasse Johannes bei Hannas erfolgen, Luk. aber verlege sie *schon* (sic!) vor das Verhör [4]). Also wird jener *einzelne* Backenstreich eines Dieners in Gegenwart des Hohepriesters für identisch erklärt mit den *vielfachen* Mishandlungen in der Vorhalle, und zwar nur um pag. 469 einen Widerspruch in der Zeit und pag. 470 *daneben* noch eine völlige Unähnlichkeit in der Sache zu finden. Wenn zwei Berichte durch Zeit und Ort als identisch bestimmt sind, und an Inhalt und Art verschieden sind, oder wenn sie an Inhalt und Art absolut gleich sind und eine verschiedene Zeit angegeben wird — in beiden Fällen entsteht Widerspruch. Wo aber zwei Dinge zu verschiedener Zeit vorgefallen *und* auch dem Inhalte nach ganz verschieden sind, da ist kein Widerspruch, sondern es sind

4) Dass das Verhör bei Luk. das vor Kaiphas ist, hat Str. rein vergessen!

dann eben *verschiedene* Dinge, und der Vorwurf der Thorheit fällt dann lediglich auf den, welcher sie dennoch für identisch erklärt.

Noch ein Beispiel. „P. und G. widersprechen sich in der Schilde-„rung einer Kirche. P. sagt, sie stehe in Strassburg und habe einen „vollendeten Thurm. G. sagt, sie stehe in Köln und habe zwei un-„vollendete Thürme.“ Antw. Merkst du nicht, dass P. und G. von zwei verschiedenen Kirchen reden?

Str. A meint ferner, (470) nach Mt. v. 67 (*τότε ἤρξαντο*) seien es offenbar die Synedristen selbst, die Jesum mishandelten, und das sei doch nicht denkbar. — Aber auch das deutsche *man* wird im Griech. durch die 3 *plur.* ausgedrückt.

4). Hatte das Synedrium das Recht, ein Todesurtheil aus eigner Machtvollkommenheit, d. i. ohne Bestätigung des röm. Procurators vollziehen zu lassen? — Man hat sich dafür auf die Steinigung des Stephanus act. 7 berufen — mit Unrecht, da dies ein tumultuarischer Akt war, der als solcher um so eher seine Erklärung findet, als Pilatus damals von Jerusalem fern war. Eine ähnliche Competenzüberschreitung kommt bei der Steinigung des Judas Alphäi (64 aer. Dion.; *Jos.* ant. 20, 9, 1) vor, wo ebenfalls der Procurator abwesend war, wo die Besonneneren aber auch ausdrücklich daran erinnern: *ὡς οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνου* (*Ἀλβίνου*) *γνώμης καθίσαι συνέδριον* (nämlich zu criminellem Process und Urtheil). Diese Stelle zeigt, dass das Syn. jenes Recht *nicht* besass und zugleich, wie der Fall act. 7 zu beurtheilen sei. Dass schon zu Jesu Zeit dem Synedrium jenes Recht entzogen war, geht auf's klarste aus Joh. 18, 31; 19, 7 hervor. Wenn Pilatus an der ersteren Stelle sagt: „Nehmt *ihr* ihn hin und richtet ihn nach eurem Gesez!“ so insinuirt er hiemit, dass die Juden einen geringeren Strafgrad als die *Todes*strafe anwenden sollen; denn dass sie es auf leztere abgesehn haben, das sagen ihm die Juden erst in ihrer Antwort: *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα*, erkennen aber eben damit an, dass sie zum Vollzug der Todesstrafe, auch wo es um ihren *νόμος* sich handelt, *kein* Recht haben. Auf der gleichen Rechtsbasis beruht das Verlangen der Juden 19, 7, was ganz überflüssig und zwecklos gewesen wäre, wenn die Juden ohne röm. Genehmigung ihr Urtheil über Jesum als einen Gotteslästerer hätten vollziehen dürfen. Ebendaher ist das Wort 19, 6: *λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε* als ein Wort bittern Hohnes aufzufassen. „Kreuzigt *ihr* ihn (wenn ihr das Herz habt!); *mich* bringt ihr nicht dazu, ihn wider meine Ueberzeugung zu verurtheilen.“ Die Juden gehn darauf nicht hin und kreuzigen Jesum, sondern begehren v. 7 nur stürmischer, *Pilatus* solle Jesum zum Tod verurtheilen (vgl. den folgenden §) — ein deutliches Zeichen, dass das Synedrium kein Todesurtheil ohne des Pilatus Genehmigung vollziehen durfte. Auch der Tract. Sanh. fol. 41 sagt: 40 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems (30 aer. Dion. also 3 Jahre vor Christi Tod) sei dem Synedrium das Recht der *judicia capitalia* genommen worden. — Ueberhaupt aber würden die Juden, denen es nur daran lag, Jesum aus der Welt zu schaffen, den kürzesten Weg eingeschlagen, und, statt sich

mit Pilatus erst abzuplagen, von ihrem eignen Rechte Gebrauch gemacht haben, wenn sie ein solches besessen hätten.

5). Petri Verleugnung. Die Verleugnungen, wenigstens die beiden lezten, fielen auch nach des *Joh.* Erzählung nach Jesu Wegführung von Hannas, also wohl in der Zeit vor, wo Jesus in dem Hofe selbst, oder in einer Vorhalle [5]) warten musste [6]). Dass Mt. und Mk. alle drei Verleugnungen *nach berichtetem Verhör* zusammenstellen, hat natürlich keine Schwierigkeit. Sie sagen ja nicht nur mit keinem Worte, die Verleugnung sei *nachher* (*τότε*) geschehen, sondern schildern das nun zu erzählende deutlich als ein *mittlerweile vorgefallenes* (Mt. v. 69, Mk. v. 66).

Auch das wird niemanden im Ernst auffallen, dass die *Syn.* die Notiz nicht melden, dass Ptr. *von Joh. begleitet* in den Palast gelangt sei. (Str. 472.)

Ebensowenig kann darauf Gewicht gelegt werden, dass Mk. v. 68 uns bereits nach der ersten Verleugnung ein Krähen des Hahnes berichtet. Da aus v. 69 ff. hervorgeht, dass dies Warnungszeichen unbeachtet und ohne Erfolg mithin ohne Folgen blieb, so ist es sehr begreiflich, weshalb die andern Evsten es ganz übergehen konnten. Dagegen lässt sich kein Grund ersinnen, weshalb Mk. diesen Zug (Str. B nennt ihn eine matte „Künstelei") sollte erdichtet haben.

Schon die frühere Kritik wollte in Betreff des Locales der Verleugnung einen Widerspruch finden zwischen *Joh.*, der den Petrus V. 25 in den Hof des Hannas gehen *und da bleiben* lässt, und den *Syn.*, wo Jesus — im Palast des Kaiphas sich aufhaltend — bei der dritten Verleugnnng anwesend ist (Luk. v. 61). Nach Joh. habe die Verleugnung im Palaste des Hannas, nach Luk. im Palaste des Kaiphas stattgefunden.

Nun weiss aber die Geschichte schlechthin nur von *Einem* hohenpriesterlichen Palast. Nach Nehem. 3, 6—15 lagen an der Südostecke der Bergfläche Zions — da, wo man vom Siloahquell auf Stufen heraufstieg — die Gräber der Könige, nördlich von da lagen: der Teich Asujah und das Haus der Feldherrn, endlich an der Nordostecke das Zeughaus; westlich von diesem — am Nordrand Zions — der hohenpriesterl. Palast, dann der königl. Palast. Auch noch zu Josephus Zeit lag der königl. Palast an dieser Stelle, und noch im Jahr 66 *aer. Dion.* lag neben ihm der hohenpriesterliche Palast; denn die Aufrührer zünden (b. j. 2, 17, 6) beide Paläste miteinander an. Nur Einen hohenpriesterl. Palast gab es. Als die Römer den Hannas absezten, werden sie ihm nicht einen neuen Palast gebaut haben! Wollte man aber an-

5) Vielleicht in demselben *προαύλιον*, wohin Petr. Mk. 68 gieng. Es mochte der Umstand, dass Petr. Jesu nachgieng, die Magd zu jener wiederholten Frage veranlassen.

6) Hiemit ist schon die Frage von Str. (A 479 B 561) erledigt, wie Jesus dem Petrus jenen „durchbohrenden" (!) Blick habe zuwerfen können, da doch nicht erzählt werde, dass er in unmittelbarer Nähe gestanden sei.

nehmen, Hannas, der Schwiegervater des Kaiphas, habe nicht mit seinem Schwiegersohn in Einem Palast, sondern anderswo, nur eben in einem Privathause, gewohnt, so hätte es in solchem Falle den Juden gar nicht einfallen können, Jesum zuerst vor *ihn* zu führen; es wäre dies eine Beleidigung gegen die Römer gewesen, welche den Hannas abgesezt hatten. Bewohnte dagegen Hannas mit Kaiphas den nämlichen Palast, so konnte es ohne Eclat geschehen, dass man Jesum zuerst, bis bei Kaiphas das Synedrium sich versammelt hatte, in den von Hannas bewohnten Theil oder Flügel des Palastes brachte.

Hiezu kommt nun noch, dass *Joh. selbst* den Palast des Kaiphas mit dem des Hannas deutlich identificirt. V. 13 sagt er, Jesus sei zu Hannas geführt worden; dieser sei nämlich (*γὰρ*) der Schwiegervater des Kaiphas gewesen. V. 15 sagt er, Petrus und Johannes seien Jesu gefolgt (also dahin, wohin Jesus geführt wurde: in den Palast, wo *Hannas* wohnte), und zwar bis in den Hof *τοῦ ἀρχιερέως;* aber als *ὁ ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου* war so eben V. 13 *Kaiphas* genannt. Hannas wohnte also *nach Joh.* in einem Palast, dessen Hof der Hof des Hohenpriesters Kaiphas war. — Nachdem dann Joh. V. 19 ff. das Vorverhör bei Hannas und V. 24 die Wegführung Jesu zu Kaiphas erzählt hat, fährt er V. 25 fort: „Petrus aber stand und wärmte sich; er sezt also voraus, dass Petrus noch immer in demselben Hofe steht, und erwartet auch beim Leser die gleiche Voraussezung. Diese Voraussezung ist aber nur denkbar, wenn Kaiphas' Wohnung an demselben Hofe sich befand; denn wäre Jesus in einen andern Palast geführt worden, so würde Petrus ihm auch dorthin gefolgt sein, oder hätte wenigstens keinerlei Grund gehabt, in des Hannas Hofe noch länger zu verweilen. So ruht also die ganze johanneische Erzählung auf der Anschauung, dass Kaiphas und Hannas in dem nämlichen Palaste bei einander wohnte — dem *einzigen* hohenpr. Palaste, den es überhaupt in Jerusalem gab [7]).

7) Die Annahme von Schleierm., Olsh., Baur (431) und Bleek (40) Joh beabsichtige, auch die zwei lezten Verleugnungen als bei Hannas vorgefallen zu schildern, (wo er dann nicht sich selbst, aber den *Syn.* widerspräche), ist jedenfalls unstatthaft. Denn warum hätte dann Joh. nicht die beiden lezten Verleugnungen sogleich an v. 18 angefügt? — Und überdies steht v. 25—27 so zwischen der Wegführung zu Kaiphas und der zu Pilatus inne, dass der natürliche Eindruck ganz offenbar der ist, Joh. wolle einen zwischen beiden Zeitpunkten liegenden Vorfall berichten. Somit ist auch die Art, wie Bleek den Joh. mit Luk. zu vereinigen sucht (auch Luk. meine v. 54 mit dem „Hohenpriester" den Hannas, und berichte erst v. 66 die Wegführung Jesu zu Kaiphas; Mt. dagegen nenne ungenauer Weise den Kaiphas, weil in der von ihm benüzten Relation der Name des Hohenpriesters nicht genannt gewesen sei) unstatthaft. — Gegen *meine* Ansicht wendet er ein, Johannes hätte nicht von einem *ἀποςέλλειν* Jesu von Hannas zu Kaiphas reden können, wenn beide den gleichen Palast bewohnten. Sollte man aber,

Anstatt diesen, durch die joh. Erzählung ebenso, wie durch die objektiven Beweisgründe constatirten Sachverhalt anzuerkennen, überbietet *Strauss A* (473) seine kritischen Vorgänger, indem er dem joh. Bericht Schuld gibt, dass er sich selbst widerspreche, sofern er den Petrus V. 13 im Hof des Hannas, V. 24 aber in dem des Kaiphas stehen lasse, ohne dass zwischeninne eine Ortsveränderung gemeldet werde. So widerspricht sich dann auch Homer, wenn er Troja das einemal am Simoeis, das andremal am Skamandros liegen lässt; und man darf ja beileibe nicht daraus den Schluss ziehen, dass beide Flüsse ein und dieselbe Ebene durchflossen und ein und dieselbe Stadt umströmten! „Logik" nennt man das!

Noch aber sollen Widersprüche in der Schilderung der einzelnen Verleugnungen vorhanden sein. (Str. 474 ff.) Betrachten wir jede der drei Verleugnungen einzeln. Die erste war nach dem einstimmigen Zeugnis aller Evsten durch die Worte einer Magd: „Du warst auch sein Jünger" veranlasst, und die Antwort war einfach: „Nein, ich weiss nicht, was du willst" oder „Nein ich gehöre nicht zu seinen Bekannten" (Luk.). Nur darin liegt ein Schein des Widerspruchs, dass bei *Joh.* Petrus als eben erst eingetreten, bei den *Syn.* als bereits am Feuer sizend geschildert wird. Aber auch dieser Schein schwindet, sobald man sich den Hergang lebhaft vorstellt. Nicht unter der Thüre schon wird er, gleich als von einer Passbehörde, mit jener Frage angefallen; sondern die *παιδίσκη θυρωρός* öffnet, und während die zwei Jünger in das Innere des Hofes, nach dem Feuer zu, treten, und des Petrus Gesicht nun von der Flamme beleuchtet ist, besinnt sie sich, dass sie dies Gesicht schon unter Jesu Jüngern gesehen habe, und dass „auch dieser" (ebenso wie der in dem Hause als Jünger Jesu bekannte Johannes) ein Jünger Jesu sein möge, und nach Abschluss der Thür zu ihm in die Nähe des Feuers tretend, fragt sie ihn. Hierauf wendet er sich von ihr ab, und tritt keck unter die übrigen hinein.

Das zweitemal, längere Zeit nachher (Joh.) waren es (nach *Joh.*) mehrere, die nach oder mit einander zu Petrus sprachen. *Luk.* sagt ganz unbestimmt *ἕτερος, jemand anderes*. *Mt.* nennt eine *andere Magd*. *Mk.* aber gibt hier speciell [8]) an, dass bei einer Gelegenheit, wo Petrus aus dem innern Hofraum wieder in das *προαύλιον* (an der Hofthür) trat, jene erste *παιδίσκη* (welche nach *Joh.* wirklich die *θυρωρός* war) *nicht gegen ihn*, *sondern gegen andere* die Bemerkung that, der Mensch sei wohl ein Jünger Jesu. Hieraus erklären sich die Nachrichten der 3 andern Evsten vollkommen. Diejenige *παιδίσκη*, welche diesmal *an Petrus* die Frage richtet, war eine *ἄλλη* (Mt.). In

wenn in ein und demselben Amthaus irgend ein Individuum vom Büreau des Bürgermeisters in das des Rechtsraths geführt wird, weil die Untersuchung in das Ressort des lezteren gehöre, nicht sagen können: „Der Bürgermeister schickte ihn zum Rechtsrath" —?!

8) Ist unser Ev. Mk. echt und wirklich unter dem Einflusse des Petrus geschrieben, so erklärt sich die Genauigkeit bei *diesem* Vorfall auf das beste.

ihre Worte stimmten mehrere andere unter denen, zu denen die *θυρωρός* redete, ein (Joh. *εἶπον*). Petrus verneint abermals die Frage (Joh. Luk. Mk.), und bekräftigt diese Verneinung bereits mit einem Schwur, einer Betheuerungsformel (Mk.).

Das drittemal, bald nach dem zweitenmal (Mt. Mk.) nämlich etwa eine Stunde darauf, (denn auf so lange hat er sich mit seinem Schwur Ruhe verschafft) wurde von *den Umstehenden* (Mt. Mk.) und zwar zunächst von einem *anderen*, als der das zweitemal gefragt hatte (Luk.), die Aeusserung gethan, dass sich Petrus durch seine galiläische Mundart als Jünger Jesu verrathe, und nun brachte jener Verwandte des Malchus (Joh.) noch die erschwerende Notiz bei, dass er den Menschen in dem Garten gesehen habe.

Wir sehen also, dass es bei *drei* Verleugnungen sein Bewenden hat. Str. verwechselt die verschiedenen, von Mehreren zugleich ausgehenden *Fragen* an Petrus mit dessen *Antworten*. Die Fragen waren vielfach — wiewohl in drei Gruppen — und die Evsten fassen, wie so natürlich, der eine diese der andre jene fragende Person in's Auge. Die Verleugnungen sind nnd bleiben nicht mehr und nicht weniger als *drei*.

Strauss B (558) findet es sehr auffallend, warum der Knecht bloss sage: „habe ich dich nicht im Garten mit ihm gesehen?" Hätte — so meint er — Petrus dem Malchus wirklich das Ohr abgehauen, so hätte jener Knecht sicherlich vielmehr gesagt: „Du bist ja der Gesell, der meinem Vetter das Ohr abgehauen hat." — Wenn *die Syn. allein* von der That des Petrus erzählten, so hätte dieser Einwurf wenigstens noch einigen *Schein*. Nun erzählt aber auch *Joh.* selbst jenen Hieb des Petrus, und gerade *Joh.* ist's, der allein den Malchus nennt (18, 10). Nun ist doch klar, dass Joh. v. 26 auf jenen Vorfall V. 10 sich zurückbezieht. Nur eben nicht in so plumper und täppischer Weise, wie Hr. Strauss B es gerne haben möchte. Voraussezung bei Joh. ist, dass *der Knecht* den Petrus *nicht* bestimmt als *den* wiedererkennt, der nach Malchus geschlagen, sondern sich nur dunkel erinnert, dies Gesicht im Garten gesehen zu haben, dass aber *Petrus seinerseits*, (durch einen Wink des Johannes belehrt, dass dies ein Verwandter des Malchus sei) nun bei seinem bösen Gewissen entweder das Wort des Knechtes als Anspielung versteht, sich also bereits entdeckt glaubt, oder mindestens befürchtet, dass die noch dunkle Erinnerung des Knechtes zu einer deutlicheren werden, und er als der den Malchus verwundet habende erkannt werden könnte. Wie so ganz und gar natürlich dieser Hergang sei, wird ausser Strauss B wohl niemand in Abrede stellen. — Wenn derselbe aber schliesslich noch meint, wenn Petrus so eine That gegen Malchus verübt hätte, würde er sich schwerlich in den Palast des Hohenpriesters getraut haben: so übersieht er dabei wieder in gedankenloser Weise zwei Dinge: erstlich jene treue Liebe des Petrus zn seinem Herrn, gepaart mit aufzuckenden Funken jenes fleischlichen Muthes, der den Herrn nicht verlassen will, selbst wo einige Gefahr damit verbunden sein sollte; zweitens aber die bei Petrus (nach dem einstimmigen Bericht *aller vier* Evangelisten) vorhandene Voraussezung, dass er im Dunkel des Gartens *nicht persönlich*

erkannt worden sei; denn nur aus dieser Voraussezung erklären sich ja seine wiederholten Versuche, seine Person und Jüngerschaft abzuleugnen — Versuche, welche Unsinn gewesen wären, wenn er sich von vornherein für erkannt gehalten hätte. In eine Gefahr sich begeben zu haben, war er sich bewusst, aber in eine doch noch sehr problematische, die sich leicht werde abwenden lassen.

6). Tod des Judas. In zwei Punkten soll Mt. dem Referate des Petrus (Apostelgeschichte 1) widersprechen. a) Bei *Mt.* erhängt sich Judas, bei *Act.* stürzt er und birst. b) Bei *Mt.* kaufen die Priester um die von ihm weggeworfenen 30 Silberlinge einen („den") Töpferacker, der sofort Blutacker heisst; Act. heisst es dagegen: *ἔλαχε τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης· οὗτος μὲν οὖν ἐκτήσατο χωρίον ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας· καὶ πρηνὴς γενόμενος κλ.* (Vgl. Str. A §. 481 ff.).

Strauss B (563 ff.) hat aus diesem Widerspruch einen ganzen Roman herausgesponnen über die Art, wie die „Sage" vom Tod des Verräthers sich gebildet habe. — Sach. 11, 13 bekommt der Prophet den Auftrag, den schlechten Lohn, womit Israel den guten Hirten ablohne אֶל־הַיּוֹצֵר zu werfen. יוֹצֵר kommt von יצר *formare*, *fingere*, und hat überall die Bedeutung: *Töpfer* (Ps. 94, 9 u. 20; Jesaj. 30, 14; 2 Sam. 17, 28; Ps. 2, 9), nur Jesaj. 44, 9 steht es in der allgemeineren Bedeutung *Bildner*, sofern dann v. 10 von gegossenen und v. 12—13 von geschnizten Gözenbildern die Rede ist. (Dadurch veranlasst, hat die LXX Sach. 11, 13 *εἰς τὸ χωνευτήριον* übersezt. Auch sie las also יוצר.) Die Bedeutung *„Schaz"* hingegen hat יצר nie, man mag es vokalisiren, wie man will; überhaupt kein vom Stamme יצר abgeleitetes Wort heisst *„Schaz"*; sondern אוצר von אצר. Dem *Töpfer* soll das Geld hingeworfen werden — das war verständlich als Anspielung auf die ältere Weissagung des Jeremia (18, 1 ff.), den daher Mt. geradezu als den ursprünglichen Autor der Weissagung nennt, um die Leser auf das richtige Verständnis zu leiten. Dem Töpfer soll Jeremia einen Topf abkaufen, und ihn zerschmettern; dieser Topf ist prophetisches Sinnbild Jerusalems, das zerschmettert werden soll. Wenn nun Gott bei Sacharjah befiehlt, die 30 Silberlinge, mit denen Israel den guten Hirten abgelohnt zu haben meint, und die er seinem Volk somit werth war, dem Töpfer hinzuwerfen, so heisst das: um dies Geld soll Jerusalem seinem Schöpfer (vgl. Jesaj. 29, 16; 45, 9; 64, 8; Jer. 18, 6) und bisherigen Herrn abgekauft und den Heiden zur Vertilgung preissgegeben werden. Darum sagt Sacharja am Ende von V. 13: „Und ich nahm die 30 Silberlinge, und warf sie *in das Haus Jehovahs* vor den *Töpfer.*" Denn jener Töpfer Jerem. 18 *ist* ja Jehovah, wie Jeremias V. 6 *ausdrücklich sagt.*

Was thut nun der gescheite Strauss B? Er findet, ein Töpfer im Tempel (wie Sach. 11, 13) sei „geradezu sinnlos", denn „im Tempel befand sich kein Töpfer." Das Wort יצר aber, „das mit dem gewöhnlichen *Vokalzeichen* einen Töpfer bedeuten müsste, kann mit andern Vokalzeichen den Schaz bedeuten, und ist ohne Zweifel so zu nehmen." Der Evst habe sich an die gewöhnliche Lesart gehalten, und so sei die ganze Sage vom Töpferacker „aus einem alten Misverstande"

der sacharjanischen Stelle entsprungen. — Nun; eine so exorbitante Unwissenheit können wir selbst dem Strauss B nicht zutrauen, dass er die von zwei ganz verschiedenen Wurzeln abgeleiteten Wörter אֹצָר und יֹצֵר für blosse „verschiedene Vokalisationen“ eines und desselben Wortes gehalten hätte. Das hat der Mann recht wohl gewusst; aber da er ja sein Buch „für das deutsche Volk“ zusammengeleiert hat, und zwar, wie man eben hier sieht, für den des Hebräischen unkundigsten Theil desselben, für die Commis-voyageurs, Suitiers u. s. w., so hat er — nach dem illüstren Beispiel *seiner* Evangelienverfasser — sich gelegentlich wieder einmal erlaubt, dem „deutschen Volk“ *mit Wissen* eine *Unwahrheit* aufzutischen, was man gemeinhin eine Lüge zu nennen pflegt. Aus dieser Lüge spinnt er nun seinen ganzen Roman heraus. Weil Judas den Herrn nicht (wie Sach. v. 12) belohnt, sondern verrathen, mithin verkauft habe, somit nicht der Verkaufte, sondern der Verkaufende den Lohn bekommen habe, so habe dieser das Geld — das man unhistorisch, in blosser Nachbildung der Prophetenstelle, auf 30 Silberlinge angab — in den Tempel geworfen; weil es nun aber nach der gewöhnlichen „*Vokalisation*“ einem Töpfer hingeworfen werden sollte, und ein solcher im Tempel nicht war, so habe der Evst daraus einen zweiten Act gemacht, indem, nachdem Judas das Geld in den (richtig „vokalisirten“) אוצר geworfen, die Priester dasselbe nun dem (falsch „vokalisirten“) יצר geben, und einen Begräbnisplaz dafür kaufen. Die Stelle 2 Sam. 17, 23 habe dann den Mt. veranlasst, den Judas sich erhängen zu lassen, während Lukas (act. 1, 16 ff.) von. Ps. 69, 26 ausgehe, und daher den Judas selber ein Landgut kaufen, dasselbe aber nicht geniessen, sondern ihn durch einen Sturz umkommen lasse.

Niemand wird erwarten, dass wir diesen Straussischen Vokalisationsroman zu widerlegen uns die Mühe geben werden. Jedes Kind sieht ein, dass aus den Stellen Jerem. 18 und Sach. 11, wo *Gott* der Töpfer ist, der sein Gefäss Jerusalem der Zerschmetterung preissgibt, *die* Sage sich *nicht* bilden konnte, dass die 30 Silberlinge des Judas einem irdischen Töpfer in Jerusalem als Kaufpreiss für den Ankauf eines Begräbnisackers für Fremde gegeben worden seien. Ohnehin hat ja, wenn die 30 Silberlinge unhistorisch sind, die Sage gar keinen Anlass gehabt, die Stelle Sach. 11 hereinzuziehen, wo doch weder von einem Verkauf des guten Hirten noch von einem Verrath an demselben, sondern lediglich von Auszahlung eines Lohnes an ihn die Rede ist. Ebenso wird aber jedes Kind einsehen, dass wenn in der geschichtlichen Wirklichkeit die Begebenheiten so vorgefallen sind, wie Mt. dieselben berichtet, dann jeder Christ unwillkürlich an die sacharjanische Stelle erinnert werden musste. Die 30 Silberlinge waren die gleiche Summe; dort als Lohn, hier als Preiss des Verrathes; aber beidemale als Maass, wie werth Israel den von Gott gesandten guten Hirten halte. Dazu kam, dass in der Erfüllung dies Geld noch in einem *andern*, eigentlicheren Sinne einem Töpfer in die Hände kam, als dies Jer. 18 und Sach. 11 der Fall ist. Bei dieser *unsrer* Annahme haben wir nicht nöthig, das deutsche Volk mit einigen Vokalisationswundern zu belügen. —

Nun ist aber immer noch die Hauptfrage übrig, *ob der Bericht des Matth. den Worten des Petrus nicht widerspreche.* Hätten wir act. 1, 16 ff. eine *Geschichte*, einen *Bericht* vor uns — dazu bestimmt, denen, welche den Vorfall noch nicht kannten, denselben zu erzählen — so müssten wir freilich den Widerspruch als einen schwer zu lösenden anerkennen. Aber act. 1, 16 ff. ist eben *kein* Bericht, sondern eine *Rede*, eine jener apostol. Reden, die Luk. in schriftlicher Aufzeichnung vorfand, und mit all ihren stilistischen (seinem eignen Stile fremden) Eigenthümlichkeiten (vgl. §. 124) in sein Buch aufnahm; eine *Rede*, welche Petrus *vor Zuhörern hielt*, *die das Begebnis als solches sämmtlich vollkommen kannten* (wie denn Ptr. v. 19 sich sogar auf die allgemeine Stadtkundigkeit desselben berufen [9]) darf). In solcher Rede war es seine Aufgabe mithin nicht, den Hergang erst zu erzählen, sondern auf einzelne Umstände und Beziehungen desselben, die für seinen Redezweck (v. 21 ff.) von Wichtigkeit waren, die Aufmerksamkeit zu lenken. Hienach haben wir die Frage wissenschaftlich scharf so zu stellen: *ob unter der Voraussezung, dass der Hergang so geschehen sei*, *wie ihn Mt. berichtet*, *Petrus so habe davon reden können, wie er act. 1, 16 ff. davon redet?*

Was war nach Mt. geschen? — Als Judas die Folgen seiner Unthat leibhaftig vor Augen — den Herrn vom Synedrium zum Tode verurtheilt sah, da erwachten die Furien seines Gewissens [10]); aber anstatt nun Trost und Rettung am rechten Orte zu suchen, anstatt unter heissen Reuethränen sich *Jesu* zu Füssen zu werfen, stürzt er sich den Hohenpriestern und Aeltesten entgegen, die mit Jesu auf dem Zug zum Prätorium (Antonia) begriffen sind, und versucht, gut zu machen, was er gesündigt. Sie sollen das Geld zurücknehmen, und Jesum freigeben, ihn mit Judas als unschuldig anerkennen. Hier mit Hohn abgewiesen, stürzt er in den Tempel, schleudert den Sündenlohn, der ihm jezt in den Händen brennt, in den Tempel (nicht in den Gotteskasten, sondern auf die Erde vgl. Mt. 27, 6) hin, und in der Kainsstimmung Gen. 4, 13 geht er hin, und erhängt sich. Die Priester fin-

9) Denn nur die Worte *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν* und *τουτέςιν χώριον αἵματος* sind Zusaz des Lukas.

10) Es ist der Beweis von einem seltenen Grad sittlicher Rohheit, wenn Strauss B S. 564 hier in Parenthesi bemerkt: „man begreift freilich nicht, wie es" (die Verurtheilung Jesu) „ihn überraschen konnte." — *Ueberraschen?!* Als ob die *Ueberraschung* das Motiv seiner Verzweiflung gewesen wäre!! Ein so schlangenkaltes Herz, wie Strauss B, hat eben Judas doch noch nicht gehabt. Nicht weil es *seinem Verstande unerwartet* war, sondern weil sein *Gemüth und Gewissen* durch den *thatsächlichen Anblick* der Folgen seiner That *erschüttert* wurde: darum gerieth er in die Reue der Verzweiflung. So geräth ein Mörder, wenn er sein Opfer blutend vor sich liegen sieht, aus der Wuth in Entsezen. Herr Strauss wird freilich auch da sagen: „Man begreift nicht, wie dieser Anblick den Mörder überraschen kann."

den das Geld, halten es nicht für rein genug, um in den Opferstock gelegt zu werden, und kaufen dafür ein Stück Feld am Fuss des sogen. Berges des Aergernisses (wo Thonlager sind, und wo stets die Töpfer ihre Lehmgruben hatten), zu einer Begräbnisstätte für Fremde, die in Jerusalem stürben. Es war ohne Zweifel ein Stück Feld, von dem die Thonschicht schon abgegraben war, daher von so geringem Werth. Da nun Judas, der איש־קריות (Herr Strauss B wird dies zu „vokalisiren" wissen), in Jerusalem ein Fremder, und als Festgast mit Jesu dorthin gekommen war, so war er es, der diese neue Begräbnisstätte schauerlich genug einweihte. Daher sich um so leichter erklärt, dass der Name „Blutacker" sich im Volksmund für sie fixirte.

War nun dies geschehen und den Zuhörern des Petrus, wie dieser selber andeutet, bekannt, so erklärt es sich vollkommen, wenn Petrus, der *Redner* (nicht Erzähler) mit Beziehung auf das Geschehene und Bekannte die Antithese ausspricht: „Er war zu uns gezählt worden und hatte erlangt das Loos dieses Dienstes; dieser nun hat erworben ein Stück Landes aus dem Lohn der Ungerechtigkeit." Was ihm zugefallen war durch Christi Gnadenruf, und was er selber sich erworben hat durch sein Thun, das stellt Petrus in Antithese. Das herrlichste hat er verscherzt, und gewonnen hat er mit dem ungerechten Lohn, den er sich (für die ungerechte That des Verrathes) zahlen liess nichts weiter als jenes *χώριον*, das *aus* diesem Lohne insofern *für* ihn gekauft wurde, als erstlich das Geld von Rechts wegen dem Judas gehörte, und als zweitens Judas faktisch dort in dem Acker sein Grab bekam.

So kann man vor denen, die die Geschichte des ersten Napoleon kennen, in einer Rede sagen: „Er hat Krieg geführt mit der ganzen Welt, und erobert hat er sich ein Grab auf St. Helena." Und sowenig jemand aus diesen Worten den Sinn herauslesen wird: Napoleon habe die, einem andern Volk gehörige Insel Helena mittelst einer Seeflotte erobert, sowenig wird ein verständiger Mensch aus jenen Worten des Petrus mit Strauss B herauslesen, dass Judas das *χώριον* selbst, bei seinen Lebzeiten noch, gekauft und den Handel in eigner Person abgeschlossen habe.

Wollte man diese Folgerung ziehen, so müsste man consequenterweise auch daraus, dass Petrus *vom Verrath des Judas nichts sagt*, den Schluss ziehen: nach Petrus habe Judas den Herrn nicht verrathen, sondern nur ein unehrliches Geldgeschäft abgemacht!

Nun lenkt Petrus zweitens noch die Aufmerksamkeit seiner Hörer auf einen *Nebenumstand* beim Tode des Judas. Mt. hat nur die Todesart im allgemeinen erzählt: er erhängte sich. Dass dabei der Strick riss, Judas stürzte und dass im Sturz sein Zwergfell barst, sodass seine Gedärme aus dem Leibe traten — dieser grässliche Nebenumstand ist es, an den Petrus *kurz erinnert*. Auch hier *erzählt er nicht*, sondern spielt nur auf Bekanntes an. Bei welcher Gelegenheit Judas stürzte, sagt er nicht — jedermann weiss es ja schon — auch *dass* er stürzte, sagt er nicht, sondern nur: *als* er stürzte = bei seinem Sturz — barst er."

Wer in den Worten des Petrus mit Strauss den Sinn findet: Judas

habe sich ein Landgut für die 30 Silberlinge gekauft (für 30 Silberlinge ein Landgut?!!!) der zerstört die Beziehung des ἐκτήσατο auf das ἔλαχε, und verwandelt die Worte des Petrus in eine Abgeschmacktheit. Wozu hätte Petrus diese, den Leuten überdies nothwendig nicht mehr neue Lappalie zu erzählen gebraucht, dass Judas sich ein Gut gekauft, aber einen übeln Fall gethan habe? Er hätte *den Sturz allein* erwähnen, den Kauf des Gutes aber unerwähnt lassen müssen. — Ganz anders nach unsrer Erklärung. Die Nothwendigkeit der Wahl eines neuen Apostels will Petrus darthun, weil Judas Stelle leer geworden. *Dass* sie leer geworden, dass an ihm Ps. 69, V. 26 seiner ersten Hälfte nach in Erfüllung gegangen, das zeigt er (im Gegensaz von ἔλαχε und ἐκτήσατο) um daraus zu beweisen, dass nun auch die zweite Hälfte: „sein Amt empfange ein Andrer" vollzogen werden müsse. Nicht dies, dass Judas ein gekauftes Landgut nicht lange habe geniessen können, sondern dies, dass er das κλῆρος seines Apostelamtes verscherzt habe, gehörte hieher und war dem Zweck der Rede angemessen. Den Selbstmord des Judas ebenso wie seinen Verrath sezt er als bekannt voraus, aber wie Gottes Finger ihn ihm Tode noch gezeichnet habe, darauf lenkt er der Hörer Blick.

Kehrt doch in dem Gebete der Gemeinde v. 25 der gleiche gegensäzliche Gedanke wieder, dass Judas seine Apostelstelle verliess und verscherzte und hingieng εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον. Wer in ἐκτήσατο V. 18 eine *Erzählung* findet, kann mit gleichem Rechte eine solche auch in V. 25 finden, und dann sagen, die in v. 25 enthaltene Tradition widerspreche der in V. 18 enthaltenen; V. 18 kaufe Judas ein Landgut und thue einen tödtlichen Fall; v. 25 aber entziehe er sich dem Apostelberufe dadurch, dass er in seinen Heimathort Kerioth reise.

Man hat aber noch einen dritten Widerspruch in den Text hinein- — *geträumt.* Man hat behauptet, nach Petr. heisse der Acker nicht darum Blutacker, weil er um das Blutgeld gekauft worden, sondern darum, weil Judas auf seinem Acker oder Landgut sich zu Tode gefallen habe. Aber davon, dass Judas *auf dem* χώριον sich zu Tode gefallen habe, sagt Petrus kein Wort. Auch hätte man dann den Acker wohl eher Kothacker oder Gedärmacker, als Blutacker genannt. (Auch bei Mt. weist nichts darauf hin, dass Judas auf den, von den Priestern gekauften Acker gegangen sei und sich *dort* erhängt habe. Nicht der Ackerkauf, sondern die Unmöglichkeit, seine Sünde gegen Jesum gut zu machen, brachte ihn in Verzweiflung.) Geschah nun aber des Judas Sturz an einer andern Stelle, als dem χώριον — wer in aller Welt wird denn dann ein Landgut darum, weil dessen Besizer irgendwo anders sich zu Tode gefallen, „Blutacker" nennen?! So wenig führt des Petrus Rede — selbst wenn man sie nach gegnerischer Weise verstehen dürfte — darauf, dass das χώριον aus einem andern, als dem von Mt. angegebenen Grunde seinen Beinamen empfangen habe.

§. 108.

Das weltliche Verhör.

(Mt. 27, 11—31. Mk. 15, 1—20. Luk. 23, 1—25. Joh. 18, 28—19, 16.)

Die Synedristen führten also Jesum vor das Prätorium, traten aber nicht ein; denn sonst hätten ja diese Reinen sich verunreinigt. Pilatus aber bequemte sich, zu ihnen heraus zu kommen, und da er, ein gewiegter Beamter, wohl von der ganzen Sache nicht ohne Kunde war, fragte er mistrauisch und nicht ohne Ironie, was sie denn nun gegen diesen Mann für eine Beschuldigung vorbringen würden. Etwas gereizt erwiderten sie, dass wenn es kein Uebelthäter (*κακὸν ποιῶν*, ℵ B L Ital., = maleficus) wäre, sie ihn nicht würden hergebracht haben, und fiengen nun an ihre Hauptklage vorzubringen, dass er sich für den König der Juden erkläre, mithin ein Rebell sei gegen den Kaiser. Pilatus, der die Klage wegen der prätendirten Königswürde sogleich als abgeschmackt erkennen musste [1]), und überdies ohne Zweifel von dem im Synedrium vorgefallenen (dem dort auf religiöse Klagpunkte hin bereits gefällten Urtheil) nicht ohne Kunde war, der also einsah, dass nur aus Arglist die Juden der Sache jezt eine andre Wendung gaben, wies sie an, ihn nach ihren eigenen Gesezen zu strafen. (Damit insinuirt er ihnen, sie sollten diejenigen Strafgrade, die sie ohne röm. Bestätigung anwenden dürften, eintreten lassen.) Sie aber erinnerten ihn, dass sie keine T o d e s strafe vollziehen dürften, deuteten also hiemit ihre lezte Absicht und ernstliche Meinung an, dass sie es auf Jesu *Tod* abgesehen haben. — Nun musste Pil. auf die Klage eingehen. Die Formulirung der Anklage finden wir Luk. 23, 2. Jesus sei erfunden worden als ein Verführer (*διαστρέφειν* wie act. 13, 10) des Volks, nämlich (wie aus v. 14 hervorgeht) als politischer Verführer, der das Volk *ἀποστρέφει*, abwendig macht vom Gehorsam gegen die röm. Obrigkeit; er halte nämlich erstlich das Volk ab, Abgaben zu entrichten (das war eine freche Unwahrheit, vgl. Mt. 22, 21 u. par.) und zweitens gebe er sich für den Messias, den alleinberechtigten König Israels, aus (das war eine Verdrehung. Die Juden selber erwarteten ja das Kommen eines Messias als *politischen* Befreiers; Jesus war es gerade, der diese äusserliche politische Messiaserwartung

1) Denn ihm konnte ja die Person Jesu und die Art seines Auftretens unmöglich unbekannt sein.

bekämpfte). — Auf alle diese Anschuldigungen der Juden erwiderte Jesus kein Wort (Mt. v. 12 f., Mk. v. 4). Nun gieng aber Pilatus in das Prätorium, rief Jesum ebenfalls hinein, und hier fand nun, in Abwesenheit der Ankläger, jenes Verhör statt, dessen genaueren Verlauf wir Joh. v. 34—33 lesen, und dessen Ergebnis die Syn. in die Worte *σὺ λέγεις* zusammenfassen [2]). Pilatus fragte nämlich den Herrn, ob er wirklich sich für den König der Juden erkläre. Ihn fragte Jesus, ob er selbst seiner obrigkeitlichen Stellung nach Anlass gehabt habe, ihn als Rebellen kennen zu lernen, oder ob nur Andere es ihm gesagt hätten. Pilatus bejahte, dass die *Synedristen* ihn überliefert hätten, erkannte somit an, dass *er* als röm. Obrigkeit *keinen* Anlass gehabt habe, Jesum als Prätendenten der Krone kennen zu lernen; dass er also kein *politischer* Messias, sondern der ganze Handel eine jüdische Religionsfrage sei. Um diese habe er sich nicht zu bekümmern. Doch als Richter muss er Auskunft verlangen: *τί ἐποίησας*. — Pilatus erscheint in seinem ganzen bisherigen Verfahren als ein nobler, ja edler Mensch; man möchte sagen: als das Ideal des natürlichen Menschen. Er ist nicht allein ein gewiegter und gewürfelter Beamter, der die Tücke der Juden sofort durchschaut; sein Benehmen gegen Jesum ist auch durchaus würdig; er begegnet ihm nicht hochfahrend, geschweige mit büreaukratischer Rauhheit; vielmehr liegt in der Art, wie er ihn in das Prätorium allein nimmt, ein Zug unverkennbaren Wohlwollens. Pilatus zeigte sich nicht nur als Menschenkenner, sondern hatte sichtlich auch ein Sensorium für den Adel der Persönlichkeit Jesu. — Daher findet es auch der Herr (Joh. v. 36) nicht unter seiner Würde, ihm die begehrte Auskunft zu ertheilen. „Mein Königreich gehört nicht dieser Welt an. Wäre es von dieser Welt, so würden meine Diener kämpfen, dass ich den Juden nicht überliefert würde.“ (Hätte es Jesus auf Gründung eines irdischen Reiches abgesehen, das der röm. Herrschaft gegenübertreten sollte, so würde er vor allen Dingen eine Schaar von *ὑπηρέταις* geworben und gerüstet haben, und nothwendig hätten diese um seinet wie um ihrer selbst willen einen Widerstandsversuch machen müssen gegen die von den Juden vorgenommene Verhaftung. Und der Tempelwache sich zu widersezen, wäre, wenn Jesus auch nur eine kleine Schaar organisirt hätte, leicht ge-

2) Nachdem Jesus einmal die Worte *σὺ λέγεις* Mt. v. 11, Mk. v. 2 gesprochen, hätte das Schweigen Mt. v. 12 *vor Pilatus* keinen Sinn mehr gehabt. Die Meinung Mt. v. 11—12 ist also offenbar: dem *Pilatus* habe Jesus geantwortet, während er zu den Anklagen der *Juden* schwieg.

wesen. Das für ihn begeisterte Volk wäre ihm zugefallen. Dass er statt alles dessen sich wie ein Lamm hat binden lassen, ist der deutlichste Beleg dafür, dass seine *βασίλεια* keine irdische ist.) — Pilatus fragt nun: „Also *bist* du ein König?“ Er hat gegen Jesu Antwort nichts einzuwenden; sie genügt ihm aber noch nicht. Von welcher Art sein Königreich *nicht* sei, hat Jesus gesagt; Pilatus möchte aber auch das positive erfahren, in welchem Sinn Jesus sich einen König nenne. Er will das wissen, theils um den Juden gegenüber vollständig instruirt zu sein, theils um für sich selbst über den etwaigen Grad der Verschuldung Jesu in's Klare zu kommen. (Jesus konnte ja etwa ein Schwärmer sein, der es gut meinte, aber eine politisch gefährliche Aufregung, ohne es zu *wollen*, herbeiführte.) — Auch diesem Wunsche willfahrt der Herr. Er spricht hier jenes positive „Ja“, *σὺ λέγεις*, (Joh. v. 38) welches die Syn. als den Kernpunkt des ganzen Verhörs mittheilen. „Ja, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren nnd in die Welt gekommen (vom Himmel herab, vgl. Joh. 1, 9) um für die Wahrheit als Zeuge aufzutreten“ (*μαρτυρεῖν τινι* wie Luk. 4, 22; Joh. 3, 26; 5, 33; act. 10, 43). Wo die Wahrheit des Zeugnisses bedarf, da für sie aufzutreten, sei sein Beruf. Sehr weise stellt er dem *Heiden* seinen Beruf nicht als den *Erlöser*beruf dar, ein Begriff den jener nicht verstanden hätte. Er zeigt ihm nicht die Sonne, sondern deren Abglanz. Für die Wahrheit gegen die Lüge aufzutreten, sei sein Beruf. Das involvirt, dass er für das Gute gegen die Sünde auftritt. Und da die Wahrheit eine *Macht* ist, so tritt sie der Macht der Lüge als ein *Reich* entgegen; und da Jesus schlechthin für die Wahrheit als deren Bezeuger auftritt, so ist er der *König* in diesem Reiche; „wer aus der Wahrheit (von ihr gezeugt, ihres Wesens Reproduction) ist, der höret meine Stimme (gehorcht mir als seinem König).“ — Pilatus, wenn er die volle Tiefe dieses Wortes auch nicht verstand, entnahm doch klar, dass es bei Jesu nicht um Bildung eines irdischen Reiches, sondern um ein sittlich-intellektuelles Streben sich handle. (Und damit stimmte ja alles, was er sonst je und je von Jesu gehört hatte.) Es ist daher weder ein Wort rohen Spottes noch verzweifelter philosophischer Skepsis (De Wette) noch wehmüthiger innerer Trostlosigkeit (Olsh.) sondern *ein Ausdruck seiner juridisch-richterlichen Ueberzeugung*, wenn er in dem Ausruf: „Was ist Wahrheit!“ den Gedanken ausspricht: *dass die ἀλήθεια kein staatsgefährliches Gebiet sei.* „*Was für eine βασίλεια* die Wahrheit sei“ (nämlich: dass dies eine sehr *unschuldige βασίλεια* sei) dies nur kann dem Context nach der Sinn seines Ausrufs sein. Vom Standpunkte des Staatsmanns spricht

er dies Wort; freilich im Gefühl einer vermeintlichen Ueberlegenheit; ihm mochte Jesus als ein edler aber etwas schwärmerischer Mensch erscheinen; das, wofür Jesus das *höchste* Interesse aussprach, die Wahrheit, mochte für den Staatsmann, der nur politische Fragen in seinem Kopf hatte, als ein Gegenstand von sehr *untergeordneter* Bedeutung erscheinen, und es mag ja wohl ein leichtes Lächeln seine Lippen umspielt haben, als er jenes Wort sprach. Gleichwohl war seine Tendenz dabei nicht die, Jesum zu verhöhnen, sondern Jesu politische Unschuld anzuerkennen; nicht die, als Philosoph zu behaupten, dass es mit der Wahrheit überhaupt nichts sei, sondern die, als Richter auszusprechen, dass für diesen obschwebenden Process, für die Frage nach einem politischen Verbrechen, das Zeugnisgeben Jesu für die Wahrheit ein ganz irrelevanter Punkt sei. Nicht, dass Jesu Thun und Treiben ein sinnloses, sondern dass es ein politisch gefahrloses sei, will er sagen.

Pilatus tritt wieder hinaus (Joh. v. 39. Luk. v. 4—12), und erklärt, dass er Jesum als unschuldig erfunden habe. Er, der Heide, vertheidigt den König-Messias gegen die Juden. Diese aber beharren (*ἐπίσχυον*) auf ihrer Behauptung. „Er wiegelt das Volk auf, *indem er lehrend auftritt* längs dem ganzen jüdischen Lande, von Galiläa an bis hieher.“ Zu einem offnen Aufstand sei es freilich noch nicht gekommen; aber durch seine Lehrthätigkeit bearbeite er das Volk für einen künftigen Aufstand, und dem müsse man zuvorkommen. Sei er seiner Anhänger erst einmal allenthalben gewiss, so sei es zu spät. — Dieser Argwohn blieb nicht ganz ohne Eindruck auf Pilatus; da indess auch der gute Eindruck, den Jesus auf ihn gemacht, sein Recht behielt, so kam Pilatus in ein *innres Schwanken,* wo er wünschte, die ganze Sache von sich wegzuschieben. Da die Juden Galiläa erwähnt hatten, und er auf Befragen erfuhr, dass Jesus ein Galiläer (weil in Nazareth domizilirt) sei, so wies er die Juden an den, eben in Jerusalem anwesenden Herodes Antipas, den Landesherrn Galiläa's, als an den competenten Richter. So wurde er dorthin (von der Antonia wieder nach Zion, in den Palast der Hasmonäer, der westlich vom Xystus und dem hohenpriesterlichen Palast lag) geführt.

Herodes verstand aber die Sache anders. Weil zwischen ihm und Pilatus eine feindselige Spannung (ohne Zweifel über irgend einen Competenzconflict) bestanden hatte, so meinte er, dieser beabsichtige nur eine Artigkeit, um ein gutes Vernehmen herzustellen, und so glaubte er diese Artigkeit mit einer Gegenartigkeit erwidern zu sollen, indem er auf die ihm zuerkannte Competenz verzichtete,

und Jesum wieder zurücksandte (Luk. v. 11) wodurch in der That das gute Einvernehmen beider Regenten hergestellt wurde. Ohne also auf eine Untersuchung einzugehen, freute er sich nur, dass er endlich Gelegenheit hatte, den vielbesprochenen Mann zu sehen, und richtete, in der Hoffnung, Jesu ein Schauwunder zu entlocken, allerlei zur Sache nicht gehörige Fragen an ihn, die jener als solche unbeantwortet liess, geschweige dass er seine Wunderkraft im Dienste frivoler Neugierde misbraucht hätte. Da wurde Herodes ergrimmt, hatte aber um so weniger Lust, mit dem verworrenen Processe sich abzugeben, und schickte Jesum, nachdem er Zorn und Hohn einigermassen an ihm ausgelassen (Luk. v. 11 f.) zu Pilatus zurück.

Nochmals versicherte dieser, die Klage auf Rebellion unbegründet zu finden (Luk. v. 13), habe doch auch Herodes ihn zurückgeschickt (*ἀνέπεμψεν . . . πρὸς ἡμᾶς* B, Syr.) die Sache auf die leichte Achsel nehmend, was er nicht gethan hätte, wenn er Jesum für einen gefährlichen Staatsverbrecher hielte. Er erbot sich, Jesum zu geisseln und dann frei zu lasssen. Durch einen Traum seiner Gemahlin (Mt. v. 19) vollends ängstlich gemacht, griff er indess vor der Geisselung noch zu einem andern Mittel. Es war nämlich die Gewohnheit, von Fest zu Fest einen Gefangenen dem Volke frei zu geben. Neben Jesum stellte er einen offenkundigen Mörder, Barrabbas. Aber die von den Priestern herzugetriebene Volksmenge bat B a r r a b b a m los, und verlangte gebieterisch für Jesum die Kreuzigung. Da wusch Pilatus (Mt. 24) seine Hände, und betheuerte, an dem Blute dieses Gerechten unschuldig zu sein. (Er konnte sich dies glauben machen, indem er dachte, dass, *wenn* er auch wirklich auf das Verlangen der Juden in irgend einer Art eingehen werde, er dies nur *wider Willen* thun werde.) Aber das ganze Volk rief, dass es die Schuld dieses Blutes für sich und seine Kinder verantworten und übernehmen wolle.

Da gab Pilatus Barrabbam los. Ueber Jesum aber verhängte er die G e i s s e l u n g. (Joh. 19, 1.) Darauf flochten die Soldaten eine Krone von Dornen und drückten sie Jesu auf's Haupt, hängten ihm einen Purpurmantel um, gaben ihm ein Scepter von Rohr in die Hand, spieen und schlugen ihn, und trieben mit solchem Könige der Juden ihren Spott. Auch diesen Umstand gedachte der nach allen Seiten hin ängstliche Landpfleger noch zu benüzen. Bei der Geisselung liess Pilatus an die Stelle der Gerechtigkeit die fleischlich berechnende Klugheit treten; anstatt Jesum freizusprechen und freizulassen, versuchte er, ob der Hass der Feinde etwa durch eine geringere Strafe sich befriedigen lasse. Seine Absicht war wenigstens

die wohlmeinende, Jesum vom Tode zu retten. (Denn die Geisselung kam nicht bloss als Präcedens der Kreuzigung — *Liv.* 32, 36, *Jos. b. j.* 5, 11, 1 — sondern auch selbständig — act. 16, 22 — vor. So erklärt denn auch Pilatus Joh. 19, 4 noch *nach* geschehener Geisselung, dass Jesus *nicht* des Todes schuldig sei.) Er führte ihn heraus, und um ihr Erbarmen zu erregen und ihnen das Widersinnige zu zeigen, dass sie diesen Dulder als Rebellen anklagten, sprach er: „Sehet, welch ein Mensch!" Die Synedristen und ihre Diener aber schrieen: „Kreuzige! Kreuzige!" Erzürnt spottete ihrer Pilatus, und sprach höhnend [3]): „Nehmt ihr ihn, und kreuziget ihn! Ich finde ihn unschuldig." Da nun die Juden sahen, dass mit der *politischen* Klage nichts auszurichten, dass dieselbe nicht zu erhärten sei, traten sie mit der im Synedrium ursprünglich vorgebrachten *religiösen* Klage hervor, dass Jesus, indem er sich Gottes Sohn genannt, gegen eines ihrer Geseze gefehlt habe, welches hiefür den Tod bestimme. Die Anwendung und Vollstreckung dieses ihres rechtsgültigen Gesezes, den Vollzug *ihres,* im Synedrium gefällten *Urtheils,* forderten sie nun in einer Sturmpetition von Pilatus. Doch nicht blindlings glaubte ihnen dieser. Einen Sohn Gottes hatte sich Jesus genannt; hielt er damit den Traum seiner Gemahlin zusammen, so musste ihm, dem Heiden, die Angst kommen, dass er gegen einen Göttersohn sich versündigen könne. Er wollte auch diese Anklage selbst untersuchen, nahm Jesum wieder in das Prätorium, und fragte ihn nach seiner Abkunft, d. h. ob er wirklich ein Göttersohn sei. Dies Verfahren aber, dass ein Heide über Dinge der geoffenbarten Religion urtheilen wollte, war unbefugt und ungesezlich; denn für diese Untersuchung war in der That das Synedrium das einzig kompetente Forum; und so antwortete Jesus, der dem Rechte des Bundesvolkes als solchem nichts vergeben wollte und durfte, auf jene Frage des Pilatus nichts. Dass ihm dies Schweigen den Tod bringe, kümmerte ihn nicht; er starb für die Rechte des Volks Israel und des Synedriums, in dem Augenblick, wo Synedrium und Volk diese Rechte zum Unrecht gegen ihn verkehrte. Pilatus fragt ihn, ob er nicht wisse, dass er Macht habe, ihn freizugeben oder kreuzigen zu lassen. Der Herr antwortet: „Du würdest keine ἐξουσία über mich

3) Dass dies Wort wirklich *im Hohn* geredet ist, sieht man aus dem σαυρώσατε. Wäre es des Pilatus ernstliche Meinung gewesen, dass die Juden ein nach ihrem Gesez gefälltes Todesurtheil hätten vollziehen dürfen, so hätte er sagen müssen: λιθοβολήσατε. Denn das jüdische Criminalgesez kennt keine Kreuzigung; diese war spezifisch römisch.

haben, wenn sie dir nicht von oben (vom Himmel, vgl. Joh. 3, 27 u. 31; Jak. 1, 17) gegeben wäre." *Dass* Pilatus Macht über sein Leben habe, gibt er ihm zu, erinnert aber, dass Gott ihm diese Macht verliehen, und dass er somit der etwaigen Willkür des Pilatus nur soweit preissgegeben sei, als Gott es zulasse. Darin liegt aber zweitens, dass es eben nur eine *Gewalt* ist, die dem Pilatus durch providentielle Fügung übertragen ist; eine Gewaltfrage, keine Rechtsfrage, um die es sich jezt (seit Joh. 19, 7) zwischen Pilatus und Jesus handelt. Und darum sei die Sünde des Pilatus, der hier in *dieser* Frage *nicht* als *Richter* (sondern nur als Verwaltungsbeamter und Staatsmann) dasteht, kleiner, als die des *Synedriums,* das hierin *Richter* ist. — Die Wirkung dieses Wortes ist (v. 12) dass Pilatus nur um so mehr trachtet, Jesum frei zu geben. Er hat das subj. Gefühl, dass Jesus ein hoher, reiner Mensch ist, der vor dem jüd. Gesez gewiss ebenso schuldlos sei, als vor dem römischen. Aber nun schreien die Juden: „Gibst du diesen frei, so bist du kein *amicus Caesaris*" (ein Ehrentitel, den die Legaten, Präfecten und Procuratoren führten, daher = „verdienst du nicht, Procurator zu sein"). „Wer sich zum König macht, widersezt sich dem Kaiser." So *drohen* sie, den Pilatus beim Kaiser verdächtigen zu wollen. Da ist nun der Edelmuth des natürlichen Menschen Pilatus bei seiner Grenze angelangt. Es gilt für ihn die Entscheidung, ob *er* gewärtigen will, den Zorn des Kaisers zu erdulden. Der natürliche Mensch Pilatus kann sich nicht entschliessen, für einen *Unschuldigen* sich eignen Widerwärtigkeiten auszusezen. (Der Mensch vom Himmel — Joh. 3, 13 — macht es umgekehrt; er leidet für die Schuldigen!) Pilatus besteigt das *pavimentum tessulatum* — es war 6 Uhr morgens — er sagt mit wehmüthigem Spott: „Siehe da ist euer König!" vergeblich hoffend, sie würden soviel Scham haben, um einzugestehen, dass *dieser βασιλεὺς* kein dem Kaiser gefährlicher sei. Sie rufen: „Kreuzige!" Er fragt: „Soll ich euern König kreuzigen?" ein Wort, worin noch einmal ein bittrer Hohn aufflammt. Sie schreien: „Wir haben keinen König, als den Kaiser." *Seinen* König hat Israel verworfen, und hat es erleben müssen, dass der Kaiser kam und ihm den Lohn dafür zahlte, dass es weder Gotte gegeben, was Gottes, noch dem Kaiser, was des Kaisers war. — Da gab Pilatus Jesum zur Kreuzigung hin, Joh. v. 16. Mt. v. 31. Mk. v. 20. Luk. v. 24 f. — Die Unhuld des Kaisers, der er entgehen wollen, traf ihn doch. Von den Samaritern verklagt, wurde er abgesezt und nach Lugdunum verwiesen; *Jos. ant.* 18, 4, 2.

1). Erstes Verhör. Im Lokale soll *Joh.* den *Syn.* widersprechen. (Str. A 494.) *Mt.* lasse v. 27 Jesum in das Prätorium führen, lasse auch den Pilatus v. 19 das *βῆμα* besteigen, wie Joh. v. 13, „habe sich also wahrscheinlich die Verhandlung auf dem Vorplaze ge„dacht", während *Joh.* das eigentliche Verhör in das Haus verlege, und den Pilatus nur dazwischen heraustreten lasse. — Wenn erstlich Str. die Besteigung des *βῆμα* Mt. 19 vor der Losgebung des Barrabbas (v. 20 ff.) mit der Joh. 13 nach der Losgebung des Barrabbas (cap. 18, 30) erzählten für identisch ansieht, so ist er zu bedauern. Weiter wenn er aus Mt. v. 27 schliesst: zuvor sei nach des Mt. Vorstellung Pilatus aussen gestanden, so ist dies sehr richtig. Jenem Hineingehen gieng nämlich die Ausstellung von Jesus und Barrabbas vorher, wobei Pilatus allerdings aussen stehn musste, und *auch nach Joh.* aussen stand. Dass aber Mt. auch das v. 11 ff. berichtete Verhör sich als aussen vorgefallen gedacht habe, kann *vernünftigerweise* aus v. 27 nicht geschlossen werden. Mt. Mk. und Luk. geben bei jenem Hauptverhör *gar kein* Lokal an, wiedersprechen also dem Joh. nicht. Ueberhaupt erzählt dieser ganz speciell das erste Verhör (18, 28—38), während die Synoptiker summarisch angeben, Jesus habe die Hauptanklage, dass er sich König genannt, anerkannt und bejaht (so auch Joh. v. 37) die anderen (*nach* Joh. 38 vorgebrachten) Klagen aber mit Schweigen beantwortet.

Dass die *Syn.* summarisch berichten, *Joh.* aber speciell, hält Str. A (494) natürlich für einen Widerspruch. Seiner Meinung nach mussten entweder Alle summarisch oder Alle speciell berichten. — So findet er auch bei Luk. v. 4 das *οὐδὲν εὑρίσκω κλ.* nach der Concession v. 3: *σὺ λέγεις* unbegreiflich (p. 495 Str. B 570). Ebenso unbegreiflich scheint ihm, dass Mt. und Mk. sogleich die Frage des Pilatus *σὺ εἶ ὁ βασιλεύς κλ.* erzählen, ohne berichtet zu haben, dass die Juden Jesum dessen, dass er sich *βασιλεύς* genannt, angeklagt hätten. Als ob sich das nicht für jeden Leser von selbst verstand!

Im Einzelnen findet er mehrere Stücke des Verhörs seltsam, nämlich Joh. 18, 30 (p. 494 f. B 570) „durch eine solche Rede konnten sich die Juden nicht versprechen, dem Römer die Bestätigung abzudringen" — das war auch hier ihre Absicht nicht. V. 33 (p. 495) „da Pilatus v. 31 noch nicht an ein todeswürdiges Vergehen denke, so sei die Frage v. 33 unbegreiflich. V. 34 (p. 496) habe keinen Sinn." — Man vergleiche dagegen unsre obige Darstellung.

Endlich fragt er auch (p. 497 B 570), wer das im Innern des Prätoriums vorgenommene Verhör gehört habe. Als ob nicht anderweitige Gerichtspersonen zugegen sein konnten und mussten, von denen Joh. hernach alles erfragen konnte? Oder soll dies dem Joh. zu uninteressant gewesen sein, als dass er sich Mühe darum gegeben hätte?

2). Sendung zu Herodes und Darstellung Barrabbä. Die Frage (Str. A 498) warum Jesus vor Herodes schwieg, ist oben beantwortet. Dass Mt., Mk. und namentlich Joh. diesen an sich folgenlosen Zwischenvorfall übergehn, begreift Str. A (499) nicht, um so minder, da Joh. einen ebenso folgenlosen Zwischenvorfall, den bei

Hannas, berichtete. Aber der Vorfall bei Hannas war noch von keinem Evsten aufgemerkt; hier konnte Joh. die Absicht haben zu *ergänzen*. Bei dem schon von Luk. berichteten Vorfall mit Herodes fiel dieser Grund hinweg. — Uebrigens ist es thöricht, nur überhaupt nach besonderen Gründen, warum der eine gerade dies, der andere jenes ausgelassen habe, zu fragen. Wie viele Umstände mögen noch vorgefallen sein, die gar keiner berichtet hat! Wenn jezt verschiedene Frankfurter die Geschichte des September 1848 schreiben sollten, würde es sich auch herausstellen, dass der eine diesen, der andere jenen Umstand übergienge ohne besondere Gründe, aber auch ohne dass diese Umstände darum unwahr wären.

Strauss B (573) erkennt an, dass die Sendung zu Herodes „nichts enthält, was nicht so geschehen sein könnte"; ja er gibt zu, dass sie eine für den Process selbst folgenlose Episode war, oder, wie er sich in seiner Weise auszudrücken beliebt: „dass sie eigentlich gar keinen Inhalt hat." Trozdem soll sie erdichtet sein! und zwar zu dem Zweck, damit Jesu Unschuld als „von *zwei* Richtern bezeugt" erscheine. Aber wäre sie zu diesem Zweck erdichtet worden, so müsste dem Herodes ein die Unschuld Jesu anerkennender Urtheilsspruch in den Mund gelegt sein; statt dessen schickt er Jesum bloss aus Höflichkeitsrücksicht ohne Verhör und Urtheil zurück. Der herostratische Fanatismus reisst hier den Strauss B geradezu zu Albernheiten fort.

Vortrefflich ist die Logik, welche Str. A (502) bei dem *Traume der Gemahlin des Pil.* zum besten gibt. Dieser Traum, sagt er, erscheint offenbar als höhere Einwirkung. Welchen Zweck hatte aber diese höhere Einwirkung? Entweder den: „Jesu Tod zu hintertreiben" (!) aber dann müsste es — der Teufel gewesen sein, welcher jenem Weibe den Traum eingab, um die Versöhnung der Welt zu hindern. Oder den: den Pilatus zu warnen. Hiedurch aber würde dessen Schuld nur vermehrt worden sein. *Haec fabula docet:* Man darf niemanden vor etwas Bösen warnen; denn wenn er es dann dennoch thut, so wird nur seine Schuld vermehrt.

Strauss B hat gegen den Traum der Gemahlin des Pilatus nichts einzuwenden; nur meint er, derselbe sei dem Traum der Calpurnia (Sueton. Jul. 18) nachgedichtet. Renan hingegen macht aus diesem Ereignis einen Roman im Geschmack des Pariser demi-monde. Die Gemahlin des Pilatus habe peut-être früher von einem Fenster des Palastes aus „den sanften Galiläer" gesehen, ihn dann im Traume wiedergesehen, „und der Gedanke, dass das Blut dieses schönen jungen „Mannes vergossen werden solle, lastete auf ihr wie ein Alp." Das sind Phantasieen eines Grisetten-Menschen. Nach der Schilderung des Evangeliums war jene Frau kein leichtfertiges Weib, das nach „schönen jungen Männern" ausschaute; sondern es lässt vielmehr auf ein edles und inniges eheliches Verhältnis schliessen, wenn sie für ihren Gatten besorgt ist, dass er nicht durch *Unrecht* gegen einen δίκαιος sich versündigen möge. Wie hoch steht diese Ehe des Pilatus über der des Herodes Antipas, den sein im Ehebruch gefreites Weib vielmehr umgekehrt zum Mord des gerechten Joh. d. T. verleitet!

Auch bei der Händewaschung lässt Str. A (563 f.) den Brun-

nen seiner Logik springen. „*Deut.* 21, 6 f. kömmt die Sitte, seine Unschuld durch Händewaschen zu beweisen, vor. Es war also eine jüdische Sitte. *Folglich* war es eine „specifisch jüdische“ Sitte, d. h. eine *nur* bei den Juden und sonst nirgends vorkommende. Folglich hätte Pilatus, wenn er jene Handlung vornahm, „sich in einen fremden Volksgebrauch hineingeworfen.“ Nun wirft man sich aber nur dann in einen fremden Volksgebrauch, „wenn einem an dem, was „man durch eine solche Handlung bezeugen will, ungemein viel gelegen ist.“ Dem Pilatus aber konnte nicht so ungemein daran liegen, seine Unschuld an Jesu Hinrichtung zu bezeugen. Folglich konnte er sich nicht in einen fremden Volksgebrauch werfen; folglich kann er nicht die Hände gewaschen haben.

Leider müssen wir in diesem sprudelnden Soriten sogleich jenes eine Glied in Anspruch nehmen, dass aus jener a. t. Stelle folge, die Händewaschung als Symbol der Unschuld sei *ausschliesslich jüdische Sitte* gewesen. Die *vis conclusionis* wird ohnehin niemand einzusehn vermögen, und was die Sache selbst betrifft, so hat der Gelehrte, wie es scheint, vergessen, dass auch die Römer vor ihren Tempeln *labra* hatten (vgl. *Liv.* 37, 3, Lomeier de lustr. veter. c. 16, Saubert de sacrific. 11, p. 256, Ewald emblem. sacr. tom. II, p. 39 etc.) worin sie beim Eintreten die Hände wuschen als Symbol der Reinigung. (Vgl. Homer Od. II, 34). Auch scheint jenem belesenen Manne unbekannt geblieben zu sein, dass die Heiden, wie die Juden, eine Blutschuld als „Befleckung der Hände“ zu bezeichnen pflegten, wie z. B. im ersten Buch *Herodian's*, wo ein Mörder *ἀνὴρ μὴ καθαρὸς τὰς χεῖρας* genannt wird, oder bei Senec. *Herc. Fur.* act. 5, wo es heisst: *nullum mare, nulla flumina dextram abluere posse scelere sanguineque contaminatam*, oder bei Eurip. Orest., wo Orest sagt *ἁγνὸς γάρ εἰμι χεῖρας*. Endlich scheint es jenem Gelehrten auch entschlüpft zu sein, dass beide Momente zusammen als *Waschen der Hände zum Zeichen der Reinheit oder Reinigung von Blutschuld* bei den Alten vorkommen. So sagt Triclinius zu Soph. Aj. *ἔθος ἦν τοῖς παλαιοῖς, ὅτε φόνον ἀνθρώπου ἢ ἄλλας σφαγὰς ἐποίουν, ὕδατι ἀπονίπτειν τὰς χεῖρας εἰς κάθαρσιν.* Aehnlich sagt Ovid. fast. II, 45: *Ah, nimium faciles, qui tristia crimina caedis Fluminea tolli posse putatis aqua,* so Seneca l. c.: *Nate manantes prius Manus cruenta caede et hostili expia.* Aus all diesen und unzähligen anderen Stellen (siehe z. B. Pfeiffer antiq. gr. I, cap. 24 und 39, Spencer de leg. Hebr. lib. 4, cap. 13) geht hervor, was Wolf (cur. philol. ad Mt. 27, 24) schon längst bewiesen hat, dass das Symbol des Waschens und namentlich des Händewaschens ein dem ganzen Alterthum höchst geläufiges war. (Vgl. auch *Heberle* über Mt. 27, 24 in den Stud. u. Krit. 1856, pag. 859 ff.) — Doch gesezt, Pilatus hätte es erst den Juden abgesehen (wo es nach Deut. 21, 6 f. gerade in gerichtlichen Handlungen vorkam): ist dann der Saz richtig, dass man sich nur, wenn einem „ungemein viel“ an etwas gelegen ist, „in einen fremden Gebrauch wirft?“ Der „Wurf“ war nicht eben hoch und gross; „ungemein viel“ aber lag dem Pilatus insofern wirklich daran, als er innerlich höchst ärgerlich war. Lange Reden an die Juden wollte er nicht halten, das schickte sich auch

nicht. Und in solcher Stimmung sollte er nicht — *wenn* er auch jenes Symbol wirklich erst in Judäa gesehen hätte — durch eine kurze, den Juden verständliche Handlung grell und stark haben ausdrücken dürfen, was er mit Worten nicht anders sagen konnte, als er es bereits mehrmals gesagt gesagt hatte? — Das war aber überhaupt nicht sein Zweck dabei, *„seine Unschuld"* zu bezeugen, wie Str. sich einbildet, sondern vielmehr den Juden *ihre Schuld* vor Augen zu führen.

Strauss B (572) hat es für gerathen gehalten, die ignorante Behauptung, dass die Händewaschung ein spezifisch jüdisches Symbol gewesen, stillschweigend fallen zu lassen. Dagegen sagt er: „Dem Pi„latus konnte an einem jüdischen Schwärmer, wofür er Jesum im be„sten Falle hielt, unmöglich soviel liegen, dass er durch eine feier„liche Erklärung seine Unschuld" [das ist verkehrt, s. oben] „seine „eigne Schwäche und Feigheit an den Pranger gestellt hätte." Abgesehen von der Grundverkehrtheit der lezten Worte — denn Pilatus ist ja in diesem Stadium (Mt. v. 24 = Joh. 19, 1) noch weit davon entfernt, Jesum zum Tod zu verurtheilen; nicht eigne Feigheit hat er zu bedecken, sondern den Juden will er bezeugen, dass wenn sie statt Jesu den Barrabbas freibitten würden, er an solchem Wahnsinn schuldlos sei; *sein* Wille sei, dass Jesus, den er für schuldlos erkläre, freigebeten werde — aber davon ganz abgesehen, müssen wir gegen Strauss B erwidern: so gemein war Pilatus nicht, dass ihm „an einem jüdischen Schwärmer unmöglich soviel liegen konnte." Diese gemeine Gesinnung muss *andern Leuten* als ihr Element überlassen bleiben. Pilatus hatte für die Hoheit der Persönlichkeit Jesu ein Sensorium (was *andre* Leute *nicht* haben). Der Charakter des Pilatus ist, wie aus der vorangeschickten positiven Darstellung sich ergibt, von allen Evsten in gleicher Weise, und mit echtpsychologischer Wahrheit gezeichnet, und erweist sich eben darin als nicht-erfunden, sondern historisch. Für diese psychologische Wahrheit hat ein Stipes freilich kein Auge. Strauss B urtheilt über die Charaktere in den Evv., wie sein Landsmann Rümmelin über Shakspear. Das einemal macht er aus Pilatus einen sittlich-rohen, völlig gewissenlosen Menschen, der so jedes richterlichen Pflichtgefühls baar sei, dass an einem Unschuldigen „ihm unmöglich soviel liegen konnte"; das andre Mal (575) wundert er sich wieder darüber, dass es „die schlechteste Triebfeder des persönlichen Interesses sei", welcher Pilatus zulezt nachgegeben haben solle. Da sei der Hergang der Verurtheilung „so dargestellt, wie es den Empfindungen der späteren Christenheit, schwerlich so, wie es der Wirklichkeit entsprach." — Wir müssen gerade umgekehrt sagen: ein *erdichteter* Pilatus würde nicht diese feine Vereinigung des edlen Römers und des natürlichen Menschen in seinem Charakter zeigen.

Die Worte Mt. v. 25 sollen Erfindung des Evsten oder der Sage, weil „vom Standpunkte der Christen aus gesprochen" sein (Str. A 504, B 572). — Eine wichtige Bedeutung erhielten die Worte aber offenbar erst nach Jerusalems Zerstörung. Und doch sieht Str. A in Mt. 24, cap. 26, 64 Beweise (freilich fälschliche) dass das erste Ev. *vor* jenem Zeitpunkt geschrieben sein müsse (was übrigens — aber aus andern Gründen — feststeht).

3). Geisselung und Verhöhnung u. s. w. Luk. erwähnt v. 16, dass Pilatus schon *vor* der Darstellung des Barrabbas dem Volk *anbot* Jesum geisseln zu lassen und dann freizugeben. Die *nach* der Losgebung Barrabbä erfolgte Geisselung übergeht er, sowie Mt. und Mk. Offenbar ist also das *παιδεύειν*, wovon Luk. v. 16 *gesprochen* wird, von dem Geisseln, das Joh. v. 1 *geschah*, ebenso verschieden, als §. 107 sich der Backenstreich bei Hannas von dem Spott beim Synedrium verschieden zeigte. Str. A aber (505) und Baur (S. 157) identificiren wieder beides und finden dann den Widerspruch, dass bei Joh. die Geisselung als „einleitendes Accidens zur Hinrichtung" bei Luk. aber „als ableitendes Surrogat" erscheine.

Die Verhöhnung berichtet Luk. gar nicht, oder, wie der Mann sagt, der sich bei Christi Passion zum Wiz animirt fühlt, „Luk. *weiss* nichts davon" (507). — Mt. und Mk. erzählen sie ganz richtig nach dem Vorfall mit Barrabbas, und lassen nur die von Joh. (4—16) noch weiter berichteten Befreiungsversuche hinweg. Ein Widerspruch in der Zeit, wie ihn Str. (ibid.) fingirt, findet also nicht statt.

Auch die *sechste Stunde* (Joh. v. 14) ist kein solcher, wie De W. z. d. St. meint, der sie nach jüdischer Stundenzählung als Mittag erklärte. Aber schon §. 56 Erläut. 1 sahen wir, dass die Annahme isomeriner Stundenzählung bei Joh. bessre Resultate liefre.

Das Haupt voll Blut und Wunden, wie es unter den Dornen blutete, hat schon manches harte Herz gerührt. Diesem sentimentalen Unfug hat Str. A (506, Anm. 21) vorgebaut, indem er der Auseinandersezung von Paulus „alle Wahrscheinlichkeit" zuspricht, wonach die Krone gar nicht aus Dornen, sondern nur aus dem nächsten besten Heckengesträuch (neben dem Prätorium eine Hecke?) bestand, und nicht zum Schmerz sondern *nur* zum Spotte diente. Hören wir, was für treffliche Gründe Paulus beibringt (Comm. Thl. 3, pag. 721 f.). Erstlich: „den Schmerz einer wirklichen Dornenkrone könnte niemand, „ohne bald ohnmächtig zu werden, ertragen." Die Märtyrer von Lyon und Vienne haben manche noch schrecklichere Qual ohne Ohnmacht ausgehalten, deren blosse Schilderung den modernen Sybariten Krämpfe verursacht. — Zweitens: in *Plut. nupt.* sei von *ἀσφαραγωνία* die Rede, wofür hernach *ἀκάνθη* stehe. *Ἀσφαρ.* übersezt Paul. nun mit Artischocke (cynara scolymus). Diese ist ja wirklich eine Distel! Und in der That kann die Bedeutung *Spargel* (Passow) hier nicht passen, da *Plut.* sie *τραχυτάτη ἀκάνθη* nennt. Wie man daraus folgern könne, *ἀκάνθη* bezeichne ein dornenloses Gewächs, sehe ich nicht ein! Aus einer Stelle, wo irgend einer Pflanze „das *rauheste* Stachelgewächs" genannt wird, schliesst er: Weil die Pflanze eine Artischocke sei (die *seiner Meinung nach* stachellos ist!) so habe man auch stachellose Gewächse *ἀκάνθη* genannt! Die stachellosen Akanthen waren also dann die *τραχύταται?!*

Das Purpurgewand, das die röm. Soldaten Jesu nach seiner Rückkehr von Herodes und zwar nach geschehener Geisselung (Mt. v. 27 ff. Mk. v. 16 ff.) umhängten, war ohne Zweifel eben jene *ἐσθὴς λαμπρά* (Luk. v. 11), welche Herodes Jesu hatte umhängen lassen. Denn *ἐσθὴς λαμπρά* heisst nicht *weisses Kleid* (De W. u. a.) sondern *präch-*

tiges Kleid, Prachtgewand, sodass ein Purpurmantel ganz wohl so bezeichnet werden konnte. Ferner ist es innerlich wahrscheinlich, dass, nachdem Herodes einmal den Anfang gemacht, Jesu Aussage, dass er ein *βασιλεύς* sei, auf solche Art zu verhöhnen, die röm. Kriegsknechte nachher darin *fortfuhren* und die Sache noch weiter führten. Unwahrscheinlich dagegen ist, dass der Purpurmantel von *ihnen* herrührte. Einen Purpurmantel hatten diese Soldaten schwerlich bei der Hand und zu ihrer Verfügung; denn eine *solche* Verspottung war ja nichts gewöhnliches, öfter wiederkehrendes, sodass ein Apparat dafür im Prätorium bereit gelegen hätte. Dass dem nicht so war, sieht man auch schon daraus, dass die Soldaten kein wirkliches *σκῆπτρον* und keine wirkliche, nicht einmal eine papierne Krone bereit haben, sondern zu einem *κάλαμος* und einem Akanthuszweig ihre Zuflucht nehmen müssen. Einen (abgetragnen) Purpurmantel hatten sie also gewiss nicht zu ihrer Verfügung. Desto leichter konnte Herodes über fürstliche Gewänder verfügen. Er war es, der Jesu einen alten Purpurmantel überwerfen und ihn in solchem Spott-Aufzug von Zion bis in die Antonia zurückführen liess. Nach der Geisselung griffen die Soldaten diesen, von Herodes herrührenden Purpurmantel wieder auf, und vervollständigten den Königsanzug in rohester und grausamster Weise durch Rohrstab und Dornenkrone.

Wenn Mt. v. 26 und Mk. v. 15 die Geisselung *als Vorbereitung zur Kreuzigung* erzählen, so erzählen sie *dem Erfolge nach*, während Luk. v. 16 und Joh. v. 1 genauer über die ursprüngliche Absicht des Pilatus: die Geisselung allein ohne nachfolgende Kreuzigung eintreten zu lassen, berichten.

§. 109.

Die Kreuzigung.

(Mt. 27, 32—56. Mk. 15, 20—41. Luk. 23, 26—49. Joh. 19, 17—37.)

Auf dem Wege nach dem Richtplaze, der Golgatha, Schädelstätte, hiess, griffen die Soldaten einen von einem Landgute her in die Stadt kommenden Mann, *Simon*, aus Cyrene gebürtig, auf, und zwangen ihn, dass er, hinter Jesu hergehend, diesem das Kreuz tragen half. Dem Zuge folgte eine Menge Volkes und viele Weiber. Hier zuerst drängte sich wieder die Liebe hervor, die Jesus bei einem nicht kleinen Theile des Volkes genoss. Die Weiber weinten und klagten. Der Herr aber hiess sie, nicht über ihn, sondern über ihr eigenes Volk zu jammern, das das Gericht über sich herbeiziehe, und so wies er sie auf die *rechte* Betrachtung seines Todes, auf jene Betrachtung, wo man nicht bloss sentimentalen Antheil an den Schmerzen nimmt, sondern dabei in das eigene Herz greift, seine Schuld erkennt, und in Christo Versühnung sucht. — Da sie nun hinaus-

kamen, boten sie Christo ein bittres Getränk, ihn zu betäuben, das er aber nicht nahm [1]), und nun wurde Christus (Morgens um 9 Uhr, Mk. 25) in der Mitte zwischen zwei Missethätern an das Kreuz genagelt [2]). Seine Kleider theilten die Soldaten; um das Unterkleid loosten sie [3]). Ueber das Kreuz hatte Pilatus den *titulus* gesezt: „Jesus von Nazareth, der König der Juden", und dieselbe troz der Gegenrede der dadurch auf's höchste gekränkten Synedristen nicht geändert [4]).

Jesus aber, da sie ihm die Nägel durch Hände und Füsse schlugen, betete: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun" [5]).

Nun hieng er am Kreuz. Unter der Masse des Volkes hatten sich, wie so natürlich, alle, die ihn lieb hatten, mit herzugedrängt [6]), unter ihnen auch *seine Mutter* und *Maria Klopä,* die Mutter des Jakobus und Joses, und *Maria Magdalena* und *Salome,* die Mutter der Zebedäiden [7]), und auch *Johannes* stand bei ihnen. Da nun Jesus seine Mutter und den Jünger, den er lieb hatte, so nahe stehn sah, sagte er zu Maria: „Siehe, das ist dein Sohn" und zu Johannes: „Siehe, das ist deine Mutter." (Und von der Stunde an nahm Johannes Maria zu sich) [8]). — Die Masse aber unter den Umstehenden, und besonders die Synedristen spotteten des gekreuzigten Gottessohns, der sich selbst nicht helfen könne [9]), auch die röm. Soldaten, die eben nichts weiter wussten, als dass dieser Deliquent (laut dem *titulus,* den Luk. ebendeshalb *gerade hier* mittheilt) sich für einen König der Juden ausgegeben habe, spotteten sein, brachten von ihrem mit Essig vermischten Wein unter das Kreuz, und boten ihm, dem dürstenden, der oben festgenagelt war, denselben zu trinken an, falls er herunterkommen wollte [10]). Ja selbst einer der beiden Missethäter, den eignen Tod und das Gericht vor Augen, war verrucht genug, Jesum zu lästern. Dem andern aber giengen andere Gedanken im Herzen. Wie er von Jesu Leben und Wirken gehört hatte,

1) Mt. v. 34. Mk. 23.
2) Joh. v. 18. Mt. 38. Mk. 27. Luk. 33.
3) Joh. 23 f. vgl. Mt. 35. Mk. 24. Luk. 34.
4) Joh. 20 ff. Vgl. Mt. 37. Mk. 26. Luk. 38.
5) Luk. v. 34.
6) Luk. v. 49.
7) Mit Joh. 25 vgl. Mt. 56, Mk. 40.
8) Joh. 26 f.
9) Mt. 39—43. Mk. 29—32. Luk. 35.
10) Luk. 36 f.

und nun Jesu stilles Dulden und göttliche Hoheit — den heiligen Ernst der sterbenden Liebe im Gegensaz zu dem verruchten Treiben des Spottes und Mordes — sah, da *fühlte* und *glaubte* er wohl, was dem *Verstande* der Spötter sich nicht andemonstriren lässt: die *Gottheit Christi.* In tiefster Reue und Selbsterkenntnis schalt er den Mitgekreuzigten, dass er, gleichem Tode verfallen, Gott dennoch nicht fürchte. „Wir zwar“, sprach er, „leiden was wir verdient haben; „dieser aber hat nichts Strafwürdiges gethan.“ Und dann wandte er sich in der tiefen Angst des eigenen Leidens zu Jesu, und flehte den, von dem er nun *glaubte,* was er einst über ihn hatte reden hören, in todesstarker Zuversicht an: „Herr, gedenke an mich, wenn du der„einst kommst in deiner Herrlichkeit.“ Jesus aber sprach: „Noch „*heute* wirst du mit mir im Paradiese sein“ [11]). — Von Mittag an aber bis 3 Uhr ward eine Finsternis über das ganze Land Judäa; die Luft verdunkelte sich, sodass (Luk. v. 45) die Sonne ihren Glanz verlor und als ein mattglühender Ball ohne leuchtende Kraft am Himmel hieng. Jesus hieng schweigend am Kreuz. Um 3 Uhr aber hörte man ihn angstvoll rufen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast „du mich verlassen“ [12]). Die Umstehenden spotteten sein, als riefe er dem Elias [13]). Da aber Jesus, der nun sein sühnendes Leiden vollbracht wusste, seufzte: „Mich dürstet“ [14]), so lief einer, zwar Spott im Munde [15]) doch von einigem menschlichen Gefühle getrieben, und füllte einen Schwamm mit jenem kühlenden Getränk der Soldaten, und reichte ihn Jesu an einem Ysopstengel hinauf. Da Jesus nun den Trank genommen, sprach er: „Es ist vollbracht“ [16]). Dann aber schrie er mit lauter Stimme: „Vater, in deine Hände be„fehle ich meinen Geist“, und neigte das Haupt und starb [17]).

11) Luk. 39—43.

12) Bei Mt. *Ἠλὶ Ἠλὶ, λεμὰ* (אBL) *σεβαχθανεὶ* (אABDΔ), bei Mk.: *Ἐλωὶ Ἐλωὶ, λεμὰ* (אCLΔ) *σαβαχθανεί;* (אABCDGH). Das *ει* in *σαβαχθανεί* erklärt sich daraus, dass der Diphthong *ει* wie *ῑ* gesprochen wurde (daher *Λατεῖνος* neben *Λατῖνος* cf. *Iren.* haer. 5, 30, 3) *σαβαχ* = שְׁבַק Dan. 2, 44; 4, 12 u. 20 u. 23. *Ἠλὶ* = hebr. אֵלִי; *ἐλωὶ* = aram. אֱלָהִי (mit Aussprache des Kamez als offnes o). Da die Umstehenden sagen: „Er ruft dem Elias“, so ist es wahrscheinlich, dass Jesus die hebr. Form אֵלִי gerufen haben werde.

13) Mt. 45 f. Mk. 33 f. Vgl. Luk. 45.

14) Joh. 28.

15) Mk. 36. Vgl. Mt. 48 f.

16) Joh. 30.

17) Mt. 50. Mk. 37. Luk. 46.

In dieser Stunde [18]) ist der Vorhang, welcher den Zugang zum Gnadenstuhl im Allerheiligsten wehrte, von oben bis unten entzwei gerissen, und die Erde erbebte, und Gräber thaten sich auf, und es erschienen die Heiligen des alten Bundes in den Tagen der Auferstehung Christi vielen in Jerusalem [19]). Der heidnische Centurio aber, wie er das Erdbeben und Jesu schnelles Verscheiden nach so lautem deutlichem Rufe sah, rief er aus: „Wahrlich, der Mensch war „ein Göttersohn“ [20]).

Die Juden aber, da sie nicht wollten, dass die Leichen über den Sabbath am Kreuze hängen blieben, baten Pilatus, die Gekreuzigten sogleich durch *crurisfractio* tödten zu lassen, damit man sie noch bestatten könne. Da kamen die Soldaten, und zerschlugen den beiden Schächern die Schenkel. Da sie aber zu Jesu kamen, und ihn schon todt fanden, begnügten sie sich, ihm in die Seite zu stechen, wo denn Blut und davon gesondertes Blutwasser aus der Wunde drang, so dass die Soldaten nach solch neuer Verwundung des Todes Christi nun ganz sicher sein konnten. Der Umstand, dass an Christo der typische Befehl, dem Passah kein Bein zu zerbrechen, in Erfüllung gieng, ist durch des Johannes Augenzeugschaft beglaubigt.

1). Der Weg nach Golgatha. Nach Str.'s Meinung (A 508, B 576) sagen Mt. und Mk., Jesus habe sein Kreuz gar nicht selbst getragen, während Joh. es so darstelle, als habe Jesus das Kreuz den ganzen Weg allein getragen. Aber das erstere ist nicht wahr. Wenn Mt. sagt *ἐξερχόμενοι δὲ εὗρον,* so liegt darin doch wohl, dass *bis vor das Stadthor hinaus* Jesus selbst das Kreuz getragen hatte. Dasselbe scheint aus Mk. 21 hervorzugehen, wo Simon als vom Lande kommend geschildert wird. So bleibt es auch nach Mt. und Mk. wahr, dass Jesus, wie alle, die gekreuzigt werden sollten [21]), sein Kreuz selbst trug. Joh. meldet nur dies, und erwähnt des Umstandes, dass man Simon ihm zu helfen oder ihn abzulösen [22]) zwang, gar nicht. Die *Syn.* erwähnen diesen Umstand, und Luk. berichtet ausdrücklich, dass Simon sofort

18) Luk. 45. Mt. 51. Mk. 38.

19) Mt. 51 ff.

20) Mt. 54. Mk. 39. Luk. 47.

21) Vgl. die Stellen in Winer Realw. I, 800

22) Das *φέρειν ὄπισθεν τοῦ Ἰησοῦ* Luk. v. 26 kann auf beiderlei Weise verstanden werden, so dass Jesus das vordere, er das hintere Ende des Kreuzes trug, oder so, dass er, hinter Jesu hergehend, das Kreuz allein trug.

nicht *allein* das Kreuz trug, sondern hinter Jesu gehend daran tragen *half*. An einen Widerspruch ist also nicht zu denken.

Die Rede Luk. v. 27 ff. soll aus Luk. 21 „geborgt" sein. Str. versichert es uns A 510, B 577. Innere Widersprüche hat er leider in dem Vorfalle nicht entdeckt.

Simon von Kyrene wird von Mk. als der Vater des Alexander und des Rufus bezeichnet, als zweier den Lesern des Mk. bekannter Männer. Rufus ist daher ohne Zweifel der Röm. 16, 13 vorkommende römische Christ (denn für die römische Gemeinde schrieb Mk., vgl. §. 136); sein Bruder Alexander ist natürlich *nicht* identisch mit dem ephesinischen Schmidt Alexander, dem wüthenden Christusfeind, sondern muss ebenfalls ein römischer Christ gewesen sein. Zwei Söhne des Simon von Kyrene lebten also noch, oder hatten vor kurzem noch gelebt, als Mk. sein Ev. schrieb. Damit fällt die alberne Strauss B'sche Hypothese, dass das Ev. Marci erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts geschrieben sei, von selbst zusammen; Rufus stand bereits im Jahr 58 aer. Dion., als Paulus den Römerbrief schrieb, im Mannesalter, was denn auch ganz natürlich ist, wenn der, 25 Jahre früher als Mann vorkommende Simon sein Vater war. — Zugleich liegt aber in dieser Notiz auch die Gewähr für die *Geschichtlichkeit* dieses Vorfalls mit Simon von Kyrene. Dass auch Paulus die Frau oder Wittwe des Simon persönlich gekannt hat, geht aus Röm. 16, 13 hervor, wo er sie ehrenvoll als τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ bezeichnet. — Dass Simon schon zur Zeit des Todes Jesu ein Jünger gewesen, folgt nicht mit Nothwendigkeit. Die röm. Kriegsknechte fragten nicht nach seinem Glaubensbekenntnis, sondern waren gar wohl im Stande, den nächsten besten Juden, der daher kam. zu jenem (nach *Plutarch.* ser. vind. cp. 9, *Artemid.* 2, 61 als schimpflich geltenden) Dienste zu zwingen. Und römische Soldaten waren es ja, die die Execution vollzogen (diese sind ebenso Mt. v. 32 Mk. v. 15 grammatisches Subjekt, wie Mt. v. 31, Mk. v. 14); die Juden zogen nur als begleitender Volkshaufe mit. So bleibt die Möglichkeit offen, dass Simon damals noch Jude war. Es kann sein, dass der Anblick des leidenden Herrn das Mittel seiner Bekehrung wurde. — Wenn es nun, wie Str. B selbst (p. 577) anerkennt, ein nicht sagenhafter, sondern geschichtlicher Zug ist, dass Simon gezwungen wurde, dem ermatteten Jesus das Kreuz tragen zu helfen, so ist es eben darum nicht ein verständiges, sondern ein unverständiges Gerede, wenn Str. B (576) diesen von Simon unfreiwillig geleisteten historisch-realen Dienst in Parallele sezt mit dem Hirngespinnst des um 130 lebenden Gnostikers Basilides: dass statt Jesu Simon von Kyrene gekreuzigt worden sei (welches Hirngespinnst übrigens jene geschichtliche Nachricht Luk. v. 26 zu seiner *Voraussezung* hat und ohne sie gar nicht erklärbar wäre), und wenn er nun demgemäss weiter behauptet, der vierte Evst lasse darum den Simon ganz hinweg, weil es ihm verkehrt erschienen sei, dass der Stellvertreter der Menschheit wieder einen Stellvertreter gehabt habe! Was wäre doch mit diesem Schweigen gedient gewesen, da der Vorfall mit Simon durch die Syn. und im geschichtlichen Bewusstsein der Gemeinde auf alle Fälle feststand?!

2). Der Akt der Kreuzigung. Mt. hat es hier dem Herrn Dr. Strauss A (p. 510) nicht recht gemacht, dass er erst die Anbietung des Getränks und Kreuzigung sammt der Kleidertheilung, Bewachung, und sodann nachträglich erst die Inschrift und den Umstand, dass *damals* (*τότε*, nicht aber *nachher*, wie Str. zu übersezen scheint) zwei Schächer mitgekreuzigt wurden, berichtet. Luk., meint er, erzähle in viel besserer Ordnung, während „man auf Mt. die Beschuldi-„gung liegen lassen müsse, dass er die natürliche Zeitordnung vernach-„lässigt habe."

An diesem inhaltlosen Gerede merkt man schon, dass es hier der neg. Kritik an besserem Materiale fehlt. Und so ist es denn auch. Die historischen Gründe *für* die von Paulus bezweifelte Annagelung der Füsse [23]) waren so stark, dass sie selbst einen Strauss A (513) zur Anerkennung zwangen. Und so beschränkt sich dieser darauf, (p. 526) in Luk. v. 49 (*εἱςήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωςοὶ αὐτοῦ*) einen Widerspruch zu wittern gegen Mt. v. 55 und par. wo es heisst *ἦσαν δὲ ἐκεῖ γυναῖκες πολλαὶ*, *ἐν αἷς ἦν κλ.*, womit Mt. und Mk. doch gewiss nicht sagen wollten, es sei kein einziger Jünger männlichen Geschlechtes zugegen gewesen!

Nicht viel besser ist der Widerspruch (A 523, B 579 f.), dass nach den *Syn.* alle Kleider nach *Joh.* aber nur der *χίτων* durch das Loos getheilt worden sei. Denn dass alle Kleider verloost worden seien, sagen die *Syn.* nicht ausdrücklich, sondern schildern nur den Akt ganz im allgemeinen: *διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον*, wo man nun entweder übersezen kann, „*wobei* sie des Looses sich bedienten", oder wo man annehmen kann, auch bei dem in vier Stücke getrennten Oberkleide seien die einzelnen Stücke durch das Loos bestimmt worden (?) oder wo man am besten annimmt, die *Syn.* hätten nur in Bausch und Bogen berichten wollen, dass ein Vertheilen und bei dieser Gelegenheit ein Loosen stattgefunden habe.

Was die Joh. 19, 25 erwähnten Frauen betrifft, so berührt uns Wieseler's Hypothese [24]) im Grunde wenig, wonach die Schwester der Mutter Jesu niemand anders, als die von Mt. erwähnte Mutter der Zebedäiden, gewesen sei [25]).

23) Siehe dieselben bei Bähr in Tholuck's liter. Anzeiger 1835, Nr. 1 ff.

24) Stud. und Krit. 40, 3.

25) Seine Gründe sind diese. a) War nach Mt. die Mutter Johannis zugegen, warum sollte Joh. gerade sie nicht erwähnt haben. b) Er hat sie aber wirklich erwähnt, wenn man Joh. 19, 25 entweder mit der *Pesch.*, *Pers.* d. Polygl. *Aeth.* u. cod. *Colb.* zwischen *ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ* und *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* ein „*und*" liest, oder aber sich die Weiber, ähnlich wie die Jünger im Apostelkatalog Luk. 6, *paarweise*, verbunden denkt. c) Dass zwei Schwestern den gleichen Namen *Maria* geführt hätten, wie bei der gewöhnlichen Erklärung unsrer Stelle, sei ohnehin unwahrscheinlich. — Dass durch diese Hypothese erst die Milde des Herrn gegen seine *Vettern* erklärlich werde, möchte ich nun nicht mit Wies. behaup-

3). Dass Jesus an's Kreuz *genagelt* wurde, wird hier nicht ausdrücklich erzählt. Alle 4 Evsten bezeichnen den Hergang nur mit *σαυρoῦν*. Indessen kennen wir die Art desselben aus *Artemid.* 2, 58. Der Hinzurichtende wurde völlig entkleidet, und nicht, wie es auf Gemälden dargestellt zu werden pflegt, auf das auf der Erde liegende Kreuz genagelt und dies dann mit ihm aufgerichtet, sondern das Kreuz wurde in den Boden gerammelt, und der Hinzurichtende alsdann mit Stricken an demselben hinaufgezogen, und an Händen und Füssen angenagelt. Das Kreuz hatte die Form, die wir jezt noch als Kreuzform bezeichnen, (nicht die eines Pfahls mit einem am obern Ende befestigten Quersparren. Der Quersparren, *antenna*, war nicht am obern Ende des *staticulum*, sondern in $^3/_4$ Höhe desselben befestigt). Ein kleiner Pflock; *πῆγμα*, in der Mitte des staticulum befindlich, gab dem Rumpf zwischen den Beinen einen (äusserst schmerzlichen) Stüzpunkt (*Iren. haer.* 2, 42), ohne welchen das Gewicht des Körpers die Hände durchrissen haben würde. Die An*nagelung* der *Hände* steht über allen

ten, indem sich jene Milde auch ohne einen solchen Nepotismus gar wohl erklärt. Noch schwächer ist, wenn Wies. meinte, nur dann habe Jesus seine Mutter dem Joh. empfehlen können, wenn dieser ihr Neffe, mithin ohnehin zu ihrer Pflege verpflichtet war. Vielmehr wäre eine solche trockne Erinnerung an eine schon vorhandene, in alltäglichen Verwandtschaftsverhältnissen begründete Pflicht nicht werth gewesen, von Joh. aufgezeichnet zu werden. Ja gerade, dass Joh. diesen Zug erzählt, ihn mithin einen Zug *freier* Liebe Christi, als köstliche vom Herrn ihm *frei zugetheilte* Erbschaft berichtet, zeigt, dass das Weib Zebedäi *nicht* die Tante Jesu gewesen sein kann. Ebensowenig will das Joh. 1, 35 ff. erzählte zu einem Verwandtschaftsverhältnis zwischen Jesus und Johannes passen. — Aber wie jene Hypothese unpassend, so ist sie unberechtigt. Die Berufung auf die Peschito und Einen cod. gilt dem einstimmigen Zeugnis *aller* übrigen codd. gegenüber gar nichts. Der Vorschlag, *paarweise* zu lesen, ist an sich sehr hart, und wird durch Berufung auf den Apostelkatalog nicht unterstüzt, wo der Paare mehr sind, die sich auch — als blosse Namen ohne solche grosse Anhängsel wie hier — sogleich als *Paare* zu erkennen geben. Hier dagegen wird nicht leicht ein Leser auf natürlichem Weg auf paarweises Lesen verfallen. Endlich ist aber jene Hypothese auch unnöthig. Die zwei Gründe, die uns zur Annahme derselben nöthigen sollen, sind keineswegs stringent. Dass Joh die Gegenwart seiner Mutter nicht berichtet haben sollte, ist sehr erklärlich an einer Stelle, wo ihm vom Herrn eine andre Mutter gegeben ward. Ja die Erwähnung der leiblichen Mutter an dieser Stelle wäre unzart gewesen. — Dass zwei Schwestern nicht gleichen Namen haben konnten, beweist auch nichts, denn *ἀδελφή* kann ja hier *Schwägerin* heissen, wie denn wirklich *Hegesipp* und *Clem. Al.* berichten, dass Klopas und Joseph Brüder, also deren Weiber *ἀδελφαὶ* im weiteren Sinne waren.

Zweifel erhaben (vgl. *Lucian Prometheus* cp. 1 u. 2 und *Lucanus* 6, 547 „*insertus manibus chalybs*“.) *Xenophon* (*Ephes*. 4, 2) erwähnt es als eine besondre und abweichende Sitte der Aegypter, bei der Kreuzigung „die Hände und Füsse mit σπάρτοις anzubinden.“ Schon diese Stelle scheint darauf zu führen, dass es ausserhalb Aegyptens Sitte war, die Hände und Füsse anzunageln. (Denn läge nicht im An*binden* der Gegensaz, sondern in dem Anbinden *auch der Hände*, so hätte Xenophon geschrieben: „in Aeg. war es Sitte, *auch die Hände* nur anzubinden.“) Dass nun Lucian und Lucan zufällig nur vom Annageln der Hände reden, ist durchaus noch kein Beweis, dass nicht auch die Füsse seien angenagelt worden; dazu kommt, dass Lucian gar nicht von der gewöhnlichen röm. Kreuzigung redet, sondern von der mythologischen Anheftung des Prometheus an einen Felsen. Von der röm. Kreuzigung redet dagegen *Plautus*, *Mortellaria*, 2, 1, 13, und da spricht er ganz ausdrücklich von der Annagelung der Hände *und Füsse*. Gegen leztere wollte man sich noch auf *Socr*. hist. eccl. 1, 17 berufen, wonach Helena *ἥλους, οἵ ταῖς χερσὶ τοῦ Χριςοῦ κατὰ τὸν ςαυρὸν ἀνεπάγησαν*, auffand. Man wollte daraus schliessen, dass man im Zeitalter Constantins von einer Annagelung der Füsse nichts gewusst habe; diese Folgerung ist aber nichts weniger als stringent. Da Luk. 24, 39 deutlich auf die Fusswunden hingedeutet wird, und da die älteren Kirchenväter (*Just*. dial. c. Tryph. 97; *Tert*. adv. Marc. 3, 19) die Annagelung der Füsse als feststehend betrachten, so würde Helena sicherlich nicht daran gezweifelt haben, gesezt auch, dass um das Jahr 326 diese Annagelung nicht mehr gewöhnlich gewesen wäre. Nun ist aber überdies diese ganze Erzählung des Socrates eine unhistorische Legende. Nach dem Bericht des gleichzeitigen *Eusebius* (vita Constant. 25 ff.) war es gar nicht Helena, sondern Constantin, welcher 326 aer. Dion. in einem, unter einem Venustempel befindlichen *ἄντρον* das Grab Christi und somit das *πανάγιον τῆς σωτηρίου ἀναςάσεως μαρτύριον* und *γνώρισμα* wiederaufgefunden zu haben (irrigerweise) wähnte. Dass man in dem Antron drei Kreuze nebst Nägeln gefunden habe, ist eine spätere Legende. Der Pilger von Bordeaux (*Itiner. Hieros.*) welcher 333 aer. Dion., also sieben Jahre später, Jerusalem besuchte, und alle Heiligthümer und Reliquien beschreibt, sagt kein Wort davon, dass er das Kreuz Christi gesehen habe — eine Reliquie, die er doch sicherlich nicht würde unerwähnt gelassen haben. Auch würde Constantin in seinem Bericht an den Patriarchen Makarius (bei *Eus*. l. c.) sicherlich der Auffindung des Kreuzes deutliche Erwähnung gethan haben, wenn solche stattgefunden hätte. Erst *Cyrill v. Jerus.* (epist. ad Constantium zwischen 348 und 361) erwähnt des Kreuzes Christi als einer vorhandenen Reliquie. — Sonach enthält die Stelle des Socr., als legendarisch und ein Jahrhundert nach Abschaffung der Kreuzesstrafe geschrieben, gar keinen antiquarisch gültigen Beweis für die Art der lezteren. — Das Faktum vielmehr, dass *Justin* und *Tertullian* in einer Zeit, wo die Kreuzigung noch häufig vollzogen wurde, und zwar in polemischen Schriften, wo sie sofortigen Widerspruch hätten gewärtigen müssen, von der Annagelung der Füsse als von etwas weltbekanntem, sich gleichsam von selbst verstehendem sprechen,

ist einer der stärksten Beweise *für* diese Annagelung. Dass dagegen Jesus (Joh. 20, 25) den Thomas nicht heisst, seine Hände auch in die Fusswunden zu legen, erklärt sich einfach daraus, dass es absurd gewesen wäre, wenn Thomas, mit den Händenwunden und der Seitenwunde noch nicht zufrieden, auch noch hätte auf den Boden niederkauern müssen, um die Fusswunden zu berühren. Die Annagelung der Füsse steht daher aus Luk. 24, 39, Plautus, Justin und Tertullian fest, und ist jezt auch allgemein anerkannt. (Vgl. Lübker, Reallex. des class. Alterthums, 2. Aufl. 1860, s. v. *Crux* p. 223.)

Was die Inschrift über dem Kreuze betrifft, so war es Gebrauch, auf das Kreuz einen solchen „titulus" (bei Socr. 1, 17 *σανίς* genannt) zu heften, worauf das Verbrechen des Gekreuzigten angegeben war; vgl. *Sueton.* Domit. 10; Calig. 32, und nach *Cass. Dio* 54, 3 kam es vor, dass die Delinquenten diese Tafel, auf ihrer Brust hängend, zur Richtstätte hinaus zu tragen hatten, was jedoch bei Jesu nicht stattgefunden zu haben scheint, wenigstens nicht erwähnt wird.

4). Einzelne Vorfälle während der Kreuzigung. Was den Essig betrifft, so kann Str. A (513) schon gar nicht begreifen, wie Mt. den bittren Myrrhentrank, womit (zur Betäubung vgl. *tract. Sanhedr.* fol. 43, 1 und *Lightf.* zu unsrer Stelle) nach Mk. der Wein, welchen man Jesu vor der Kreuzigung reichte, gemischt war, *χολή* nennen konnte. Er meint, bloss um die Weissagung Ps. 69, 22 post festum auf Jesus zu übertragen, habe Mt. die *χολή* erfunden. Aber gerade dort wird רֹאשׁ (ein betäubendes bittres Kraut) mit *χολή* übersezt, und ebenso Deut. 29, 18; Thren. 3, 15. Das Wort *χολή* in diesem Sinne, = רֹאשׁ, gebraucht, war also ganz geeignet, zur *poetischen* Bezeichnung der betäubenden und bittern Myrrhe zu dienen. Um eine poetische Bezeichnung ist es aber dem Mt. zu thun; während Mk. für Heidenchristen einfach den Vorfall erzählt, will Mt. zeigen, dass Ps. 69, 22 hier seine Erfüllnng gefunden. Daher bezeichnet er, um in der poetischen Form an jene Psalmstelle anzuklingen, die Basis des Getränks, die ein säuerlicher geringer Wein war, als *ὄξος* „Säure", und die beigemischte Myrrhe als *χολή*, רֹאשׁ. — Statt diese so höchst natürliche stilistische Procedur anzuerkennen, hat *Str. B* (578) den alten Widerspruch wiederholt, sich dabei aber im eignen Neze gefangen. Den Myrrhentrank erkennt er als historisch an; das *ὄξος μετὰ χολῆς* soll *erfunden* sein, um Ps. 69, 22 als erfüllt darzustellen; gleichwohl aber soll Mk., der den Myrrhentrank hat, den Mt. zum Vorgänger und den historischen Myrrhentrank aus dem mythischen *ὄξος* des Mt. geschöpft haben!! „Dem Mk. muss der Essig mit der Galle unglaub- „lich erschienen sein, daher macht er daraus Wein mit Myrrhen", und mag damit „das Richtige getroffen haben." So war dann also dieser Mk. des Hrn. Strauss B der echte Vorgänger des Hrn. Strauss B, der Kritiker, der aus dem zersezten Mythus die wirkliche Geschichte wiederherzustellen wusste. Um so interessanter ist es, dass Strauss B selbst diesen seinen kritischen Geistesverwandten der „Grübelei" (S. 129) der Schönpflästerchenfabrication (132) der „Nüchternheit und Kümmerlichkeit" (129) „der Sucht, die Sachen mysteriös darzustellen" (128)

der „Unnatürlichkeit" (ebend.) u. s. w. bezichtigt. Sonst heisst es doch im Sprichwort: Eine Krähe hackt der andern [26]) die Augen nicht aus. Hier aber haben wir — indirekte Selbstbekenntnisse einer schönen (?) Seele.

Str. unterscheidet nun weiter (A 514, B 579) richtig a) das Anbieten des betäubenden Myrrhentrankes b) das spöttische Anbieten der *posca* Luk. v. 36 (welches er für ein ernstliches, oder für eine wirkliche Tränkung anzusehen scheint!) c) die Darreichung der *posca* unmittelbar vor Jesu Tod. Nur kizelt ihn dann der Wiz, die lezte Tränkung selbst wieder in drei zu spalten. Nämlich nach Mt. geschah sie, wie es scheint, in guter Absicht, und nur von den *οἱ λοιποὶ* heisst es, sie hätten Jesum bei dieser Gelegenheit verspottet. Nach Mk. stimmt der, welcher Jesu den Trank reicht, in den Spott ein. Denn die Worte: „Lasst ab! (= Still doch! Hört doch auf!) Lasst uns sehn, ob nicht Elias wirklich kommt" — können nicht wohl anders, denn als spöttisch gemeint verstanden werden. Aber darf man daraus mit Str. schliessen, die Tränkung selbst bei Mk. sei von der des Mt. „durch eine Differenz der Absicht verschieden?" Die Tränkung selbst konnte ja doch immer nur in der mitleidigen Absicht, den Durst zu stillen, geschehen sein. Weiter soll die Joh. 29 berichtete Tränkung „auf einen ganz anderen Ruf erfolgt sein." Aber man kann sich ganz gut denken, dass zwischen dem „*Eli eli* u. s. w." Mt. v. 46 und der Tränkung v. 48 noch Jesu Ruf *διψῶ* (Joh. 28) Plaz hatte, und dass darum dennoch das Gespötte über jenes erstere Wort sich solange fortspann, dass es (nach Mt. und Mk.) noch bei der Tränkung selbst stattfand. Es kann sich ja jenes *διψῶ* in einem Intervall von wenig Minuten an das *Eli Eli* augeschlossen haben. Dass aber Jesus seinen Durst irgendwie geäussert haben müsse, schimmert selbst durch des Mt. Erzählung. Wenigstens begreift man nicht, wie auf den blossen Ruf *Eli Eli* u. s. w. ein Soldat sich veranlasst sehen konnte, so eilig (*εὐθέως*) nach der *posca* zu laufen. Der Hergang war also folgender: Die Umstehenden spotten, Jesus habe dem Elias gerufen; ob nun wohl dieser kommen werde. Mittlerweile ruft der Herr das Wort der Klage: Mich dürstet! (Es war, *nachdem* — um 3 Uhr Nachm. — die Finsternis aufgehört hatte; denn eben um 3 Uhr (Mt. Mk.) rief ja Jesus! Eli! Eli! — Die Qual war durchgelitten, das Leiden vollbracht; jezt *durfte* der Herr um eine Erquickung vor seinem Tode bitten.) Ein, des menschlichen Mitleids nicht ganz baarer röm. Soldat, schickte sich nun an, Jesu eine Labung zu reichen, indem er einen Schwamm an einen Ysopstengel steckte und in die posca tauchte. Die umstehenden höhnenden Juden riefen ihm zu: „Lass ab! Elias muss kommen, ihm zu helfen!" Der Soldat geht auf den Spott ein, doch ohne sich in seinem Vorhaben irre machen zu lassen; er giebt daher der Spottrede zu *seinem* Zweck eine andre Wendung; „Hört doch auf!" ruft er, „sehen wir zu, ob Elias nicht wirklich kommt." (Während jene sagen: „Weil

26) Ich rede ja hier, wohlgemerkt, nicht von dem wirklichen Evsten Markus, sondern von dem „zweiten Evsten", wie er in der Phantasie des Str. B existirt.

Elias — si diis placet — gleich kommen wird, so ist's nicht nöthig, dass *du* ihm einen Trunk reichst", so meint der Soldat umgekehrt: „Still doch! euer Elias wird — si diis placet — ohne Zweifel gleich erscheinen; da gienge es uns dann übel, wenn wir die Bitte unerhört gelassen hätten!" Dabei denkt er natürlich ebenso wenig, wie Jene, daran, dass Elias wirklich kommen werde.)

Es ist also hiemit, wie mit allen Berichten complicirter Begebenheiten, welche keinen eigentlichen Verlauf haben, sondern ein Conglomerat kleiner Umstände bilden, deren jeder für sich interessant ist, wie z. A. die Aeusserungen und Bewegungen auch eines gewöhnlich Sterbenden.

Str. A aber (517) erklärt Joh. v. 28 so, als lasse Joh. Jesum bloss deshalb *διψῶ* rufen, „*damit*" alles und auch Ps. 22, 15 erfüllt würde, und meint dann: „mit solchem typologischen Spiel wird kein „am Kreuz im Todeskampf begriffener sich abgeben, sondern nur sein „in ruhiger Lage befindlicher Biograph." Also *εἰδὼς ὅτι πάντα τετέλεςαι,* was offenbar nicht Grund zu v. 28 sondern zu v. 30 ist [27]); soll heissen: „in der Absicht, dass alles erfüllt würde"?! und dass Jesus *wirklich* dürstete, soll unmöglich sein?!

Ueberhaupt aber hat Str. die Taktik, alle Vorgänge am Kreuz als Erfindungen, nach Ps. 22, „dem Programm des Leidens Christi" und Jes. 53 verfertigt, darzustellen. So selbst die Bitte, *Vater, vergib ihnen* (sie soll aus Targ. Jonathan stammen! A p. 518, oder aus Jes. 53, 12 B 584) so die Spottreden Mt. 39 ff. (A 525) so der Ruf *Eli eli* (528 ff.) wiewohl derselbe aus Jesu eigener „Calamität" hervorgegangen sein könnte. In der That, wenn es keine Weissagung und keinen Gott gibt, so muss man sich — auch von allen Anfechtungsmitteln verlassen — doch nach dergleichen Hypothesen umsehen, um die secundäre conglomeratartige Entstehung einer *solchen* Geschichte zu erklären. Das aber muss Str. bekennen, dass *nur* jener Zweifel an Gott und der Weissagung ihn zu solchem Treiben nöthigt, während ausserdem die Geschichte in sich harmonisch und ohne Widerspruch ist. Zu seinen *Wizen* aber nöthigt ihn selbst seine armselige Dogmatik nicht, sondern lediglich seine niedrige Sinnesart.

Nach Apsche 1, 14 — sagt Str. B 586 — „*hielt sich* nach Jesu Hingang seine Mutter zu den Elfen und den Brüdern des Herrn." Unter den ersteren habe Jakobus und Petrus hervorgeragt; Johannes sei erst der dritte gewesen. Der Verf. des 4. Ev. mache dagegen den Johannes nicht bloss zum ersten, sondern zum einzigen, an den sich Maria zu halten habe. So widerspricht denn also wohl die Stelle Joh. 19, 26 der Stelle Act. 1, 14?! Hier wird erzählt, dass die zwölf Jün-

27) Bei v. 28 und 29 muss man sich den Odem gehoben denken. „Da Je-„sus wusste, dass alles vollbracht sei, — — rief er: Mich dürstet „und sobald er den Essig genommen hatte, sprach er *τετέλεςαι.*" Das *εἰδὼς κλ.* kann Joh. nur deshalb nicht zwischen *ὅτε οὖν ἔλαβε* und *εἶπε* einschieben, weil er ausdrücken will, dass beides unmittelbar aufeinander erfolgte.

ger sammt den sämmtlichen Frauen und den Brüdern Jesu nach Jesu Himmelfahrt „einmüthig im Gebet verharrten"; dort, dass Johannes Maria zu sich in seine Wohnung nahm. Aber freilich: *„sich halten"* ist ein bequemes Wort. Dort hält sich Maria zu den Zwölfen; hier hält sie sich an Johannes!

5). Daraus, dass Mt. und Mk. das Genus der *Schächer* ganz allgemein neben das der *ἀρχιερεῖς* und das der *παραπορευόμενοι* stellen, und dass es ihnen bloss daran liegt, die verschiedenen Genera aufzuzählen, unter deren Spott Christus zu leiden hatte, erklärt sich der Plural *οἱ λῃσταί*; er ist also nicht im Widerspruch (Str. A 519, B 582) mit der speciellen Erzählung bei Luk. — Ob der Schächer die Worte „wenn du in deinem Reich kommst" sagen konnte? Wenn er von Christo und seiner Lehre etwas gehört hatte (Mt. 24), allerdings! Und er, in Jerusalem so eben gefangen genommen, konnte doch wahrlich leicht jene Reden oder mittelbare Darstellungen derselben gehört haben, die als todte Notizen in seinem Gedächtnis — und wohl verspottet — liegen blieben, bis das Leiden und die herbe Todesangst, zusammengenommen mit Christi Erscheinung, ihn auf dieses verachtete Heil hinwiesen.

Strauss B (582) erklärt es gleichwohl für „undenkbar", dass „ein mit Jesu zum erstenmal in Berührung kommender Verbrecher das, was Jesus bis dahin vergeblich sich bemüht hatte, seinen Jüngern begreiflich zu machen, die *Lehre* von einem leidenden und sterbenden Messias, ohne vorangegangene Belehrung sollte begriffen haben." Aber eben nicht um eine „Lehre" und deren *„Begreifen"* handelte es sich, sondern um den *Glauben* an Christi *Person.* Die *Lehre* Jesu — nämlich dass er sich für den Messias *erkläre,* und dass er in Herrlichkeit wiederzukommen verheissen habe, — die hatte der Schächer durch Hörensagen vernommen; sie war ihm aber eben nur eine *Notiz* geblieben; sie war ihm als absurd erschienen. Jezt aber, wie er in seiner Qual, den Tod vor Augen, zur Erkenntnis seiner Sündenschuld und zum Verlangen nach einem Heiland und Erlöser kommt, und in dieser Stimmung den Herrn in seiner Majestät neben sich leiden sieht, da wird es ihm gewiss, *dass dieser nicht gelogen haben kann;* der unmittelbare Eindruck, welchen auf der einen Seite Jesus, auf der andern das rohe Gespötte auf ihn machte, reichte hin, ihm die Verhöhnung Jesu als Sünde erscheinen zu lassen; wenn nun diejenigen offenbar Unrecht hatten und Sünde begiengen, welche Jesum höhnten: dass er *nicht* der Messias sei, weil er nicht vom Kreuz steige, — nun so musste Jesus Recht haben, wenn er sich für den Messias erklärt hatte; so musste er der rechte Messias sein, er der kein *ἄτοπον* gethan, der nicht (wie Barrabbas und wie der *λῃστής*) zu der Waffe des Aufruhrs gegriffen hatte, sondern als duldendes Lamm seine Gotteskraft der Heiligkeit bewährte. Durch die Weckung des Gewissens und der *sittlichen* Erkenntnis kam der Schächer zum Glauben und zur Glaubenserkenntnis. Wie oft schon haben Todesnoth und Qual *schnell* den Glauben und die Glaubenserkenntnis zur Reife gebracht, welche in ruhigen Tagen *langsam* reift. Auch hier ist es also nicht die ev. Geschichte, die einen Widerspruch enthielte, und Strauss B's Einwurf beruht auch hier

nicht auf logischem Denken sondern lediglich auf sittlicher Rohheit. Weil bei ihm das Denken abgelöst ist von jeder sittlichen Basis, so meint er, es müsse bei dem Schächer ebenso gewesen sein.

Ebenso gut psychologisch erklären sich die Worte *Eli eli* u. s. w. Wenn man freilich wieder bei den abstrakten Begriffen *Natur* oder *Person* stehen bleibt, und jene Worte aus einer Trennung der beiden Naturen in Christo oder aus einer Trennung zweier Personen in der Dreieinigkeit erklärt (Str. A 529), so kann es nicht fehlen, dass man dann selbst eine solche abstrakteste Erklärung des allerkonkretesten, lebendigsten Momentes in der Weltgeschichte höchst unpassend finden muss. In Wahrheit war hier allerdings ein inneres Erzittern Gottes in sich selber. Sein Wesen ist die Liebe. Gottes Liebe ist zunächst, insofern Gott der in sich ruhige, ewige ist, das bewusste Wollen und wollende Anschauen seines eigenen Wesens. Hier ruft Gottes Wesen in sich selbst die drei ewigen Personen ewig hervor. Die Liebe sezt den intensivsten Unterschied, den einer *anderen Person* (denn alle *Dinge* sind verschieden durch Qualitäten; zwei *Personen* aber sind verschieden ohne qualitative Verschiedenheit, nicht erst durch ihr Wiesein und Wo-Sein, sondern schon durch ihr *Sein* selbst, und diese Verschiedenheit des *Seins* ruft erst alle *qualitative* Verschiedenheit hervor, so dass die leztere nicht in „Eigenschaften" besteht, wie bei den Dingen, sondern im „persönlichen Charakter"). Aber jenen intensivsten Unterschied hebt die Liebe auf, und zwar vollkommen, indem die göttlichen Personen nicht bloss *einander gleich*, sondern *eins*, nicht *ὅμοιοι* sondern *ἕν* und *εἷς θεός* sind. — Dieselbe Liebe, die in Gott den primitiven, stillen Gegensaz fremder Persönlichkeit auf *selige* Weise vermittelt, erweist sich aber als *erbarmende und selbst duldende Liebe* gegenüber dem anderen secundären Gegensaze, der nicht in Gott, noch in seinem Willen und Wesen begründet, sondern aus der Wahlfreiheit der geschaffenen Person, des Menschen, hervorgegangen ist, dem Gegensaze von *gut und bös*. Gott, in der Zeit und Zeitform erschienen als wahrer Mensch, ist nun *παθητός*. Sein Leiden ist, die seinem Willen absolut zuwidre Sünde an sich zu erfahren; sein Wille, diesen absoluten Schmerz zu dulden, kömmt aus dem Wesen der göttlichen Liebe her, welche — dem Abfall von der Liebe, der Selbsucht oder Sünde, gegenüber — sich als Liebe zu dem *heterogensten*, als Liebe zu *den Sündern*, gestaltet. Nun ist klar, dass diese zweite Gestaltung der Liebe — die Liebe zu denen, deren Anblick und Wesen dem Wesen der Liebe ganz zuwider ist — die Empfindung der ersten — die Empfindung der *seligen* Liebe zu dem *conformen* — ausschloss. Es musste ein zeitlicher Moment eintreten, wo Christus jene zweite Form der Liebe — die höchste Manifestation derselben! eine Liebe, die sich selber aus Liebe an den Hass hingibt, und eben hiemit erst erweist, wo durch und durch sie *Liebe* sei! — wo er die duldende Liebe in *absolutem* Schmerz über die Sünde, die er nicht liebte, nicht wollte, bethätigte. In diesem Zeitmoment, wo es sein Wille war, nur diesen Schmerz über das, was seinem Willen absolut zuwider war, zu fühlen, konnte er nicht, von den Leiden sich abziehend, in den Vater und dessen seinem Willen absolut analoges Wesen sich versenken und in

ihm selig sein. Sondern eben im Wesen der ewigen Liebe selbst, mithin im Vater selbst, lag es begründet, dass die zeitlich sich manifestirende Liebe aus Liebe sich von der Empfindung der ewigen Liebe losreissen musste, um durch diese ungeheuerste That erst recht *absolute* Liebe — ein Quell der *ewigen* Liebe, der jezt in der *Zeit*, in der *Menschheit* quillt — zu sein. Somit hatte nun das Seelenleiden am Kreuz mit dem zu Gethsemane zwar einige Aehnlichkeit, war aber demselben keineswegs gleichartig und nicht bloss eine Wiederholung desselben. Der Kampf in Gethsemane hatte specifisch die Qualität einer *Anfechtung* und *Versuchung*, und war specifisch ein Kampf mit dem *Satan*, welcher dort Jesum an seinem Leiden *irre zu machen* und ihm dasselbe als *vergeblich* darzustellen versuchte; und mit dieser Anfechtung war verbunden die Angst — nicht die Angst vor dem Leiden, sondern die Angst vor dem, was am Leidensentschluss hätte irre machen können. Hier dagegen, am Kreuz, ist es nicht mehr ein Kampf gegen eine Versuchung Satans, sondern hier *steht der Herr an unsrer* Statt vor *dem Vater im Gericht*. Nachdem Jesus sich vom Satan *nicht* hatte irre machen lassen, kam nun der *Fluch der Sünde,* den Jesus freiwillig auf sein unschuldiges Haupt nahm, über ihn; er empfand *die Qual des absoluten Schmerzes über die Sünde,* freilich nicht als über eine von ihm selbst begangene, wohl aber als über die *gegen* ihn sich richtende, an ihm sich in all ihren Gestalten austobende Sünde der gesammten Menschheit. An diesen qualvollen Schmerz über die Sünde — an der er schlechthin kein Gefallen, vor der er nur Grauen hatte — fand er sich *hingegeben* (abandonné). Während er in Gethsemane sich wie ein Kind an den Vater angeschmiegt und dessen Nähe empfunden und von ihm durch einen Engel Stärkung empfangen hatte, so antwortete jezt seiner Liebe zum Vater keine Manifestation der Gegenliebe des Vaters; das *beseligende* Gefühl, mit dem Vater eins zu sein, war sistirt; der Schauer des tiefsten Leidens gieng wie ein Riss zwischen Vater und Sohn hindurch; der Sohn war jezt — aller andern Gottesherrlichkeit und aller Gottesseligkeit sich entäussert habend — *gar nichts mehr, als nur noch* Liebe — nackte Liebe, Liebe die alles, auch das Sich geliebt fühlen, dahin gegeben hatte, die nur noch *gab,* nicht mehr *empfieng,* sich selbst dahingab an den satanischen Hass, die aber freilich eben darin sich als die absolute Liebe als die Allmacht der Liebe erwies, und somit als die Liebe des Allmächtigen. Denn nur die ewige substantielle Liebe vermag es, *alles* dahinzugeben, und pure nackte Liebe zu bleiben. — —

Dies die Bedeutung jenes Wortes der Worte. —

Noch drei kleinere Einwürfe sind übrig. *Erstlich* soll Jesus (Str. 531) nach Mt. und Mk. bloss laut gerufen, nach Luk. aber die Worte *Πάτερ κλ.* laut gerufen haben. Als ob er nicht auch nach Mt. und Mk., wenn er laut rief, doch irgend *etwas* laut gerufen haben müsste! Dazu kömmt, dass nach Joh. sein leztes Wort *τετέλεϛαι,* nach Luk. *πάτερ κλ.* ist. Aber denken wir uns, Jesus habe nach genommenem Essig *τετέλεϛαι* gesagt, und nachher erst (wenige Secunden darauf) als der plözliche Schauer des Todes eintrat, jene anderen Worte laut gerufen, so erklärt sich sowohl, wie Luk. zunächst nur den auffallend

lauten Ruf berichten konnte, als auch, wie dann Joh. selbst jenes τετέλεσται noch als beachtenswerth aufbewahren konnte, wobei er dann aber nicht mehr nöthig hatte, das von Luk. schon erzählte noch einmal zu wiederholen. — *Zweitens* werden wir (532) zum Ueberfluss noch einmal erinnert: „Man zählt gewöhnlich sieben Worte Jesu am „Kreuz; allein so viele hat kein einzelner Evangelist" u. s. w. *Drittens* glaubt zwar Str. (A 526, B 580), dass „jenes Spotten und Kopf-„schütteln (Mt. 39 ff.) unerachtet die Zeichnung desselben nach einer „a. t. Stelle eingeschaltet ist, dennoch gar wohl wirklich so vor sich „gegangen sein kann"; nur aber die Worte Mt. 43, welche aus Ps. 22 genommen, und dort „den Feinden des Frommen" in den Mund gelegt sind, „konnten die Synedristen nicht adoptiren, ohne damit sich selbst „als Gottlose hinzustellen, wovor sie sich wohl werden gehütet haben." Hm! Sollte es so unmöglich sein, dass Leute, die nun einmal im Zuge sind, Heiliges zu verspotten, darin fortfahren, unbekümmert, *wessen* Worte sie zu ihren Wizen benüzen? Unmöglich, dass die Gesinnung des Hohnes jede Besinnung raubte? Unmöglich, dass um „auch diesen guten Wiz noch anzubringen" die vor Jesu Kreuz so lustigen Synedristen nicht scrupulös erwogen, dass ihre Worte im a. T. als Worte eines Gottlosen vorkämen? — Wollen wir sehen, ob so etwas unmöglich sei! Schlagen wir, weil Str. *Leben Jesu* gerade vor uns liegt, einmal dies Buch auf. Wirklich, da finden wir Thl. I, p. 414 den Beweis, dass bei Jesu Taufe der Himmel sich nicht wirklich geöffnet habe und der heil. Geist nicht wirklich herabgestiegen sei, und am Schluss der Argumentation ruft Str. voll Freude aus: „Was bedürfen wir weiter Zeugnis" — Worte des Kaiphas, mit welchen Str. sich allerdings „als Gottlosen hingestellt hat!"

6). Naturereignisse bei Jesu Tod. — Mt. 45 bei der Schilderung der *Finsternis* hält es Str. A (535) für die „natürliche Erklärung", ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν (über das ganze *Land*) vom ganzen *Erdkreis*" zu erklären! *Γῆ* bezeichnet im n. T. nur dann die *Erde (tellus)* wenn es als Gegensaz zu οὐρανός steht (Mt. 5, 35; 6, 10 u. 19; 9, 6; 16, 19; 28, 18; Luk. 2, 4; 5, 24; 10, 21; act. 2, 19 u. a.) in allen andern Fällen bezeichnet es entweder den *Erdboden (humus)* wie Mt. 4, 28; Joh. 9, 6; 12, 24; act. 9, 4, oder das *einzelne Land (regio)* wie Mk. 2, 6 u. 21; act. 7, 3; Joh. 3, 22. In der lezteren Bedeutung: *das ganze Land*, steht es hier. „*Die ganze Erde*" würde πᾶσα ἡ οἰκουμένη heissen, wie Luk. 2, 1; Mt. 24, 14. — Ferner versichert uns Str., dass die Finsternis keinen *Zweck* gehabt habe, es sei denn den, dass „der *tragische* Tod des Messias von der ganzen Natur durch „ihr *solemnes Trauerkostüm* mitgefeiert wurde", u. s. w. Str. B aber belehrt uns (587), dass dieser mythische Zug sein Vorbild in *Ovid's* Metamorphosen habe (15, 785), die ja ganz gewiss eine Hauptlektüre der ersten Christen waren, und ihren „Zeitgeschmack" bestimmten! — Der wahre Zweck der Finsternis war der doppelte, einerseits Jesu Leiden zu *schärfen*, indem sie ihm, dem vom Vater sich verlassen fühlenden, auch den tröstlichen Anblick seiner Mutter und seines Johannes entzog, sodass er nun absolut allein war mit seinem Schmerz; andrerseits: dies Leiden vor der profanen Welt zu *verhüllen*. — Dass

das Zerreissen des *Vorhangs* sich nicht natürlich erklären lasse, wird A 537 treffend dargethan. Schon Schleiermacher hatte gegen die Geschichtlichkeit dieses Vorfalles daraus ein Bedenken abgeleitet, dass weder in den apost. Briefen, noch in der Apostelgeschichte noch im Hebr. Brief etwas von einem Zerreissen des Vorhangs erwähnt werde. Str. A (538) findet in *Hebr.* 6 u. 10 doch eine nicht undeutliche Anspielung. Nun denkt man wohl, er werde dieselbe als einen Beweis für die Geschichtlichkeit jenes Vorfalles betrachten? Nein! gerade hieraus soll sich erklären, wie man auf jene Fabeln und Erdichtungen kam! Auch Strauss B (588) leitet die Enstehung dieses Mythus aus 2 Cor. 3, 13 ff. und Hebr. 6 u. 10 ab, und meint: wäre dem Vf. des Hebr.br. von einem Zerreissen des Tempelvorhangs etwas bekannt gewesen, so würde er diesen Umstand nicht unbenuzt gelassen haben. Nun enthält aber die Stelle Hebr. 10, 20 in der That eine ziemlich deutliche *Anspielung* auf jenes Faktum. Dass der Vf. dieselbe nicht *weiter ausführt,* ist sehr erklärlich, da es ihm ja gerade darauf ankommt, die Herzen seiner Leser von dem Allerheiligsten des steinernen Tempels ab- und auf das geistliche und himmlische Allerheiligste zu lenken. Dass bei Jesu Tod *sinnbildlich* der Zugang zum steinernen Allerheiligsten aufgethan worden, verschwindet und muss verschwinden vor der Hauptsache, dass der Zugang zu Gott *real* aufgethan worden. Und *eben darum* sollen die Leser des Hebr.br. nicht im Glauben irre und zaghaft werden, wenn die Juden ihnen den Eintritt in den steinernen Tempel wehren.

Das *Oeffnen der Gräber* hat auch keinen Zweck (A 540). Dass es in den apost. Briefen nicht erwähnt wird, soll wieder ein Beweis gegen die Historizität sein. Als ob die Apostel, wenn sie von praktischem Bedürfnis getrieben Briefe schrieben, nur darauf hätten bedacht sein müssen, alle möglichen einzelnen Vorfälle aus Jesu Leben zu erwähnen, um sie gegen die Kritik des 19ten Jahrhunderts sicher zu stellen!

Das *Erdbeben* ist (536) deshalb erdichtet, weil Virgil bei Cäsars Tod ein Erdbeben gedichtet hat (Georgia I, 475).

Der *Centurio* soll sich nach Luk. *nur* über den nach lautem Ruf erfolgten Tod Jesu gewundert haben, und nun begreift Str. A (544) nicht, wie ihn dies auf den Gedanken bringen konnte, Jesus sei ein Göttersohn. Aber jener lezte Umstand brachte nur das während der ganzen Hinrichtung beim Anblick Jesu entstandene Gefühl zur Reife und gab ihm Worte. — Str. B (591) wagt nicht zu entscheiden, ob Mk. den Schrei, mit dem Jesus stirbt, als Zeichen betrachtet, dass Jesus früher, als es der Lauf der Natur bei sonstigen Kreuzigungen mit sich brachte, starb, oder — — als Analogon dazu, dass „sonst die bösen Geister mit Schreien ausfahren“!!

6). Der Lanzenstich. — Hier gibt Str. (A §. 134 B p. 593 ff.) viel medicinische Gelehrsamkeit zum besten. Nach einer Besprechung mit „einem ausgezeichneten Anatomen“, dessen Namen er jedoch nicht nennt, weiss Str. ganz gewiss a) dass eine Stunde nach erfolgtem Tode bei gemachten Einschnitten kein Blut mehr fliesst, b) dass im

Leichnam sich *serum* und Blutkügelchen nicht so sondern, „wie im Geschirre nach der Aderlässe."

So könnte man denn mit Weisse (II, 327) zu der Annahme sich geneigt fühlen, Joh. wolle hier ein *Wunder* berichten [28]). Diese Annahme stüzt Weisse mit zwei Gründen. *Erstlich* könne der bedeutungsvolle Zusaz v. 35 καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε κλ. unmöglich den Zweck gehabt haben, die Leser von der Gewissheit des *Todes* Jesu zu überzeugen; zwar jener Soldat habe den Stich gethan, um zu sehen, ob Jesus gestorben, oder ihn im Entstehungsfall zu tödten; nicht aber erzähle Joh. die ganze Geschichte in der Absicht, seine Leser zu überzeugen, dass Jesus wirklich gestorben sei. Denn daran habe damals niemand gezweifelt. (Vgl. Baur 165.) Polemik gegen den Doketismus aber könne es auch nicht sein; denn wer Jesu ganzes Leben, seinen Schweiss in Gethsemane, sein Bluten am Kreuz u. s. w. einmal für Schein gehalten habe, habe auch das Ausfliessen von Wasser und Blut für Schein halten können. Soweit ist Weisse's Argumentation vollkommen richtig. Wenn er aber nun weiter schliesst: folglich könne der Sinn von v. 35 nur der sein, auf das Ausfliessen von Wasser und Blut als auf ein *ganz unglaubliches Wunder* zu weisen, das erst eines bekräftigten Zeugnisses bedürfe, so ist dies gegen die Art der Evv., wo wir selbst bei Lazari Erweckung u. dgl. keine solchen Bekräftigungen finden.

Deshalb nimmt Weisse ein zweites Argument hinzu. Er meint, die Stelle 1 Joh. 5, 6 sei eine deutliche Rückweisung auf unsere Stelle, und Joh. habe in den Folgen des Lanzenstiches eine wunderbare Beziehung auf die zwei Sakramente gesehen, und deshalb die Sache so bekräftigt. — Aber a) erklärt sich die Stelle 1 Joh. 5, 6 ebensogut als Hindeutung auf die *Sakramente allein*, wie als Hindeutung auf unsere Stelle *und* die Sakramente. Vgl. p. 735. b) In den Folgen des Lanzenstichs die Sakramente abgebildet zu sehen, ist eine mystische Spielerei, die dem sonstigen Charakter der johann. Schriften ganz fremd ist. Es hätte, wenn Joh. wirklich jenen Gedanken nahe legen wollte, vielmehr einer *Ermahnung:* „Wer das liest, der gebe Acht" u. dgl., als der *Versicherung*, der Vorfall sei wahr, bedurft.

Nein, v. 35 bezieht sich offenbar nicht auf das vereinzelte Moment, dass Wasser und Blut aus Jesu Seite drang, sondern auf alles, was v. 32—34 erzählt ist. Dies erhellt aus v. 36. Dass die beiden Weissagungen, „dem Osterlamme sollte *kein Bein zerbrochen werden*" und „die Feinde würden den Messias durch einen Stich verwunden", wirklich in Erfüllung giengen, dies will Joh. durch seine Augenzeugschaft betheuern, nicht aber den Nebenumstand, dass bei dem Stiche Blut und Wasser ausfloss. Dieser Nebenumstand wird nur gelegentlich als ein Umstand erwähnt, der *jenen Soldaten* von dem erfolgten Tode Jesu überzeugte [29]).

28) Aehnlich *Cyr*, *Al.* l. 12 in Joh. *Aug.* tract. 15 in Joh; l. 2 de symb. ad Catech. cp. 6 *Cypr.* sermo de pass. Christi u. a. Auch Hess disput. theol. de fluxu sang. et aq. praeside Calovio, Jena 1736.

29) Immerhin ist es gar nicht unmöglich, dass schon gegen Ende des ersten

„So war es also kein Wunder; es soll natürlich zugegangen, es soll ein gewöhnliches Phänomen gewesen sein; und doch versichert uns der namenlose Anatom bei Strauss, so etwas sei unmöglich?" (Ebenso Baur S. 165.) — Vor allem müssen wir nun ein exegetisches Falsum bei Seite schieben. Von einem *Ausfliessen* von Wasser und Blut ist im Text keine Rede, sondern von einem blossen *Hervordringen* von gestocktem *cruor* einerseits und flüssigem *serum* andrerseits. Joh. schreibt nicht ἀπεῤῥύη, sondern ἐξῆλθεν; damit ist kein reichliches Herabfliessen, sondern ein einfaches *Hervordringen, Herauskommen* bezeichnet. Eine erfolgte *Scheidung* des *Serums* von dem *cruor* wird ja ausdrücklich eben berichtet. Dass cruor und serum sich geschieden haben, darin lag das sichre Zeichen des Todes. Mit dem ἐξῆλθε ist nichts weiter gesagt, als dass der Lanzenstich das Mittel war, diese erfolgte Secretion sichtbar zu machen. Dicke, breiige, nicht mehr flüssige Blutmasse drang aus dem Wundenspalt und gesondert von ihr kam flüssiges Wasser heraus. Das leztre rann an der Leiche herab; die erstre quoll nur eben aus der Wunde.

Somit haben wir nicht auf jene Fälle zu recurriren, wo das Blut nach erfolgtem Tode noch längere Zeit dünnflüssig bleibt [30]) (d. h. wo jene Secretion des Serums gerade *nicht* eintritt), sondern nur die Frage zu erörtern, ob eine Secretion von serum und cruor pathologisch denkbar sei.

Aber nun muss man sich einerseits schon verwundern, wenn Str. sich darauf beruft, dass *im Leichnam* sich Serum und Blutkügelchen nicht mehr sondern. Als ob eine solche Sonderung nicht *vor Jesu Tode* vor sich gegangen sein könnte! Weiter muss man sich wundern, wenn er behauptet, nur in *kranken* Körpern finde jene Sekretion statt. Als ob der Körper eines am Kreuze sterbenden in *gesundem* Zustande gewesen wäre!

Doch gibt Str. A bestimmt die Wassersucht (p. 549) als die einzige Krankheit an, wo Wasser abgesondert werde. Sehen wir, ob dies wahr ist.

a) *Sugillationen und Extravasate* finden häufig statt, wo *gewaltsame Ausdehnung der Muskeln* stattgefunden hat. Vgl. Vogel chirurg. Wahrnehmungen Bd. II, Nr. 3 Siebenhaar, encyklop. Handb. der gerichtl. Arzneik. Bd. 1, Art. *Blutunterlaufung* p. 214 [31]).

Jahrhunderts die Wirklichkeit des Todes Jesu bezweifelt, dieser Tod für einen Scheintod erklärt wurde — von Juden und Cerinthianern. Und so mag Johannes nicht ohne pragmatische Absicht jenes Faktum angemerkt haben.

30) Siebenhaar encykl. Handb. der gerichtl. Arzneikunde Bd. 1, S. 215, S. 218, S. 404. Siebenhaar sagt p 217: „dass die einem todten Körper beigebrachten Verlezungen „passive Blutergiessungen aus grösseren Gefässen", nur aber nicht solche Blutergiessungen hervorzubringen vermögen, welche „Zeichen einer vitalen Reaktion" wären."

31) „Ferner bedingen ungewöhnliche Anstrengungen des Körpers, Ausdeh-„nung der Muskeln und Verrenkungen häufig Zerreissung kleiner Ge-„fässe und Austretung des Blutes in das Zellgewebe."

b) Sodann sagt Siebenh. p. 213 von den Sugillationen im allgemeinen: „Die sugillirte Stelle verändert mit der Zeit ihre Farbe, in„dem das ausgetretene Blut *sich zersezt,* und theils aufgesogen wird, „theils *als todter fremder Körper nach chemischen und physiologischen* „*Gesezen sich auflöst.*"

Rechnen wir zu dem allen noch hinzu, dass wir gegenwärtig schlechterdings keine Gelegenheit mehr haben, Gekreuzigte medicinisch zu beobachten, so will es doch wohl etwas weniges wahnwizig erscheinen, das, was dort habe stattfinden können und nichtkönnen, a priori konstruiren zu wollen. Die Analogie des aus Siebenh. u. s. w. beigebrachten führt uns auf folgende unumstössliche Säze.

a) Wie sich Extravasate bei gewaltsamer Muskelausdehnung bilden, so mussten sich solche vor allem bei Gekreuzigten bilden.

b) Wie eine theils organische, theils chemische Blutzersezung der Extravasate und Sugillationen während des Lebens möglich ist, so war sie auch bei Gekreuzigten möglich, und wir können nicht wissen, in wieweit nicht in Folge der unnatürlichen Lage und Verlezungen derselben und in Folge des dadurch herbeigeführten ganz besonderen Krankheitszustandes eine reiche Ausscheidung wässeriger Flüssigkeiten erfolgte.

Die Lanze konnte mehrere Gefässe treffen. Sie konnte sugillirte Stellen berühren, wo Serum und Blutkügelchen geschieden waren, und beides aus der Wunde quoll, ersteres ausfloss. — Wir haben also nicht nöthig, zu der harten Erklärung von Joh. v. 35 uns zu flüchten [32]).

Für Strauss B war dies alles freilich umsonst geschrieben. Er wiederholt einfach sein Verdikt, dass das Ausfliessen von Wasser und Blut physisch unmöglich gewesen. Er wiederholt den Baur'schen Quark, dass, weil doch *irgend etwas* ausgeflossen sein müsse, der 4te Evst „des Geistes sichtbares Zeichen" ausfliessen lasse, nämlich Blut und Wasser als Sinnbild der Geistesausgiessung (worauf er auch die Stelle 1 Joh. 5, 6 bezieht, wo doch der klare Gegensaz zwischen Joh. d. T. und Christo, dem Mann der Wassertaufe und dem, der sein Blut für uns vergoss, vorliegt). Nachdem Str. B mit dieser Exposition fertig ist, sagt er aber selbst, dass diese Art, Sinnliches mit Innerem zu

32) Der Zweifel von Weisse (II, 325) an dem *crurifragium* löst sich von selbst auf. Dass dasselbe bei Kreuzigungen nicht *gewöhnlich* war, ist sehr richtig; darum beschreibt es ja auch *Joh.* v. 31 als einen *ganz besonderen* Fall, wofür man *besondere Gründe* hatte, und einer *besonderen Erlaubnis* bedurfte. — Baur Joh. S. 165 beruft sich auf die *Medicin*, für die *Unmöglichkeit* eines Ausfliessens zersezten Blutes nach dem Tode. S. 169 aber schilt derselbe voraussezungslose Mann auf die Theologen, die zum Beweis der *Möglichkeit* jenes Ausfliessens bei der Medicin „das Heil ihrer Wissenschaft suchen"! In den Augen dieses Kritikers heiligt also der Zweck die Mittel, und es darf im Interesse der negativen Kritik geschehen, was dem „Apologeten" zu thun verboten wird!

verbinden, „uns wie Aberwiz anspricht.“ Und darin hat er ganz Recht. Nur steht eben von diesem Aberwiz im Texte des Ev. Joh. kein Wort zu lesen, sondern der Autor desselben ist Strauss B. —

Zu dem allem kommt aber noch ein Weiteres. Der Tod der Gekreuzigten erfolgte (*Petronius* satir. 111) in der Regel erst nach zwei bis drei Tagen, und zwar in Folge langsamer Muskelstarre, die sich von den Extremitäten nach den innern Theilen verbreitete, und eine Lähmung der Nerven und schliesslich der Arterien zur Folge hatte. Anders bei Jesu. Er hatte in den drei Stunden der Finsternis ein intensiveres Leiden, als dies in Stumpfheit der Nerven verlaufende Körperleiden gewesen wäre, in seiner Seele durchgelitten, und eben dies Seelenleiden führte seinen Tod herbei, bei dem ohne allen Zweifel eine Ruptur des Herzens die unmittelbare Todesursache war. Und gerade in diesem Falle tritt jene Secretion von Blut und Serum ein.

§. 110.

Das Begräbnis Jesu.

(Mt. 27, 57—66. Mk. 15, 42—47. Luk. 23, 50—55. Joh. 19, 38—42.)

Am Abende kam Joseph von Arimathia, ein reicher Rathsherr, der ein stiller Anhänger Jesu gewesen, und auch seiner Verurtheilung im Synedrium widersprochen hatte, zu Pilatus, und bat um Jesu Leiche. Pilatus, verwundert über den so schnell erfolgten Tod Jesu, gewährte, nachdem er Gewissheit über denselben erhalten, die Bitte. Und nun gieng Joseph, den Herrn zu begraben; da aber die Zeit der beginnenden Feier des mit dem zweiten Osterfesttage zusammenfallenden Wochensabbaths nahte, entschloss er sich, sein eignes, neugehauenes Grab, weil dies gerade in der Nähe war, zu diesem Begräbnis anzuwenden. Bei der Bestattung kam auch Nikodemus hinzu, und brachte als Gabe seiner grossen Liebe zum Herrn 100 Pfund eines Gemisches von Myrrhen und Aloe, womit sie nun den Herrn balsamirten. Maria Magdalena aber sammt den andern galiläischen Weibern besahen sich, wo Jesus begraben sei, weil auch sie noch durch Ankauf von Myrrhen und Spezereien ihre Liebe zu beweisen gedachten, und so sezten sie sich für jezt dem Grabe sinnend und theilnahmvoll gegenüber, und kehrten dann um, für Spezereien zu sorgen. Den Sabbath aber erinnerten sich die Synedristen des Wortes, das Jesus zu seinen Jüngern mehr denn einmal gesagt, (Mt. 16, 21; 17, 22 u. par.) und das inzwischen auch ihnen zu Ohren gekommen war: *er würde nach dreien Tagen auferstehn*. Deshalb baten sie den Pilatus um eine Wache und um Versiegelung des Steines, damit nicht etwa die Jünger den Leichnam stehlen und

sagen möchten, er sei auferstanden. Da ein solches Vornehmen alle bisherigen Versuche, Jesu Werk und Partei zu vernichten, vereitelt und seinen Tod vergeblich gemacht haben würde, so konnte Pilatus nicht umhin, ihre Bitte zu erfüllen.

1). Sehr stringent beweist uns Str. A (554), dass wenn einmal von Joseph von Arimathia bekannt war, er sei ein βουλευτής gewesen, und er habe Jesum bestattet, sich dann alle übrigen Stücke seiner Personalbeschreibung, wie wir sie bei den einzelnen Evsten finden, von selbst verstanden. Er *musste* dann natürlich zu den Anhängern, und nicht zu den Feinden Jesu gehören; er *musste* seinen Glauben nur im stillen äussern; er *musste* gegen das Todesurtheil sich erklären. Was folgt daraus? — Alles wird also lediglich Erfindung der Evsten sein, die, um solche Dinge zu berichten, keiner histor. Nachrichten *bedurften*.

Die armen Evsten! Weicht ihre Erzähluug ab, so ist sie mythisch um des „Widerspruchs" willen. Stimmt alles eng und innig zusammen, so ist sie mythisch, weil „alles sich von selbst verstand, es mithin möglich war, eine solche Erzählung auch ohne histor. Quellen zu komponiren." (Vgl. §. 67, 6.) Wie sollten es nun die Evsten machen?

Strauss B (596 ff.) geht einen andern Weg. Nicht aus der historischen Notiz, dass Jos. v. Ar. ein Rathsherr gewesen, soll sich alles übrige herausgesponnen haben, sondern aus den prophetischen Stellen. Weil nach Jes. 53, 9 der Knecht Gottes bei Uebelthätern und *Reichen im schlimmen Sinn* begraben werden sollte, so habe man Jesu angedichtet, er sei im Grabe eines *Reichen im guten Sinn* begraben worden, und habe nun einen solchen Reichen, welcher ein Jünger Jesu und ein Rathsherr gewesen sein solle, *erdichtet*. Weil ferner Jes. 22, 16 dem *Gottlosen* zugerufen wird: „Warum haust du aus auf der Höhe dein Grab?" so habe man, da ja nach Jes. 33, 16 doch auch gerechte Leute „in Felsenburgen wohnen" (bei ihren Lebzeiten!), es als statthaft angenommen, dass auch ein *frommer* Reicher sich ein Felsengrab aushauen lasse, und so habe man den Zug erdichtet, dass Joseph sich ein Grab habe aushauen lassen. — Da ist denn freilich der Mythus auf einem grossen Umweg zu einem Resultate gelangt, das er auf weit näherem Wege hätte erreichen können. Sintemal nämlich es in Israel sowenig, als in Schwaben, Sitte war, die Leichen in den Häusern vermodern zu lassen, man dieselben vielmehr zu begraben pflegte, und sintemal es in Palästina damals (wie grossentheils heute noch) Sitte war, in den leicht zu bearbeitenden Jurakalk wagrechte Grabhöhlen zu hauen, so darf ohne allzukühnes Wagnis angenommen werden, dass ein frommer Wohlhabender ebenso, wie ein nicht-frommer, sich in der Wirklichkeit und nicht bloss in der Dichtung für ein solches Felsengrab gesorgt haben werde. Aber freilich, eine so schöne Gelegenheit, Blödsinn zu schwazen, konnte Str. B nicht ungenüzt vorübergehen lassen!

2). Daraus, dass Pilatus sich (Mk. v. 44) über Jesu schnell erfolgten Tod wundert, darf man eben so wenig, als aus *Petron. Sat.* 111 [1]) schliessen, der Kreuzestod sei *jedesmal* erst nach drei Tagen erfolgt, und ein früherer Tod sei etwas ganz undenkbares. Dass die Entzündung der Wunden, die je nach der individuellen Konstitution stärkere oder schwächere Verblutung auch in wenigen Stunden den Tod herbeiführen *konnten*, wird niemand abzuleugnen wagen. Dabei kann und darf man sich allerdings bei Christo auf die Intensität des *inneren* Leidens berufen, wonach die Konsumtion der Lebenskraft und die kräftige Selbstvollendung des Lebens schneller erfolgen musste. (Siehe den vor. §.) Dies ist immer noch etwas ganz anderes, als die von Str. A 546 uns suggerirte Annahme eines *äusserlich* hinzukommenden Wunders, wodurch Gott dem Leben Christi ein plözliches Ende gemacht hätte. — War ein längeres Leiden das *gewöhnlichere*, so konnte sich Pilatus immerhin wundern, und dies um so mehr, als der Gedanke eines erheuchelten Todes von Seite eines Gekreuzigten, und eines Planes, ihn lebend herabzunehmen, von Seite seiner Freunde, dem weltlichen erfahrenen Richter nahe liegen musste.

Einen wunderschönen nagelneuen Widerspruch hat Str. B (595 f.) entdeckt. „Nach Johannes hatte auf die Bitte der Juden Pilatus den „Befehl gegeben, den Gekreuzigten die Beine zu zerschlagen *und sie „abzunehmen.* Nach Luk. v. 53 und Mk. v. 46 dagegen nahm *Joseph „selber* den Leichnam vom Kreuze.“ Nach Joh., meint der Kritikaster, sei das nicht möglich gewesen, weil, ehe Joseph zur Stelle kam, die Soldaten jenen Befehl des Pilatus schon ausgeführt haben mussten, Joseph also Jesu Leichnam nicht mehr am Kreuze hängend fand. — Und doch erzählt Johannes selbst (v. 38—39): Ἰωσὴφ ἦρε τὸ σῶμα Ἰησοῦ; also Joh. selbst sezt voraus, dass der Befehl v. 31 *ἵνα ἀρθῶσιν, noch nicht vollzogen war,* als Joseph herauskam. Doch auf eine Kopflosigkeit mehr oder weniger kommt es ja unserm Kritikaster nicht an; auch sind wir von ihm überzeugt, dass er in einer etwaigen spätern Aufl. seines Machwerks, der schlagendsten Widerlegungen ungeachtet, seinen Nonsense wiederholen wird. Auf Verdummung des „deutschen Volkes“ hat er's ja einmal abgesehen.

Ebenso zählt er auf einen bereits erreichten hohen Grad von Verdummung seiner deutschen Volks-Leser, wenn er (S. 596) es für unmöglich erklärt, dass Pilatus über Jesu so schnell erfolgten Tod sich wundre, nachdem er doch zuvor selbst die Tödtung durch Beinbrechung verfügt hatte. Gewiss, Herr Strauss B! wenn Joseph von Arimathia dem Pilatus erzählt hätte, Jesus sei durch *crurisfractio* getödtet worden, so würde sich Pilatus sicherlich nicht im mindesten gewundert haben. Dass aber, nachdem Pilatus kaum die Soldaten mit dem Befehl zur crurisfractio und Kreuzabnahme abgeschickt hat — denn Joseph kommt ja, ehe die leztere vollzogen ist, bereits wieder nach Gol-

1) Noch weniger aus *Jos.* vit. 75, wo gar nicht gesagt ist, wie lange die drei Delinquenten bereits am Kreuze hiengen, als Josephus Erlaubnis erhielt, sie (noch lebend) herunterzunehmen.

gatha hinaus, Joh. v. 39, Mk. v. 46, Luk. v. 53 — dass da schon Joseph von Golgatha kommend, die Nachricht bringt, dass Jesus bereits (kurz nach drei Uhr) und zwar ohne crurisfr. gestorben sei, *darüber* wundert sich Pilatus wie billig. — Hält denn Strauss B die Menschen wirklich für so bornirt, dass er ihnen die albernsten Paralogismen auftischen dürfe, ohne dass sie es merkten?!

3). In der Salbung des Leichnams sollen nun die Evv. von Widersprüchen wimmeln. (Str. A 555 f.). Erstlich waren die 100 Pfund Aloe und Myrrhen ein Ueberfluss; doch will sich selbst Str. bei der Annahme beruhigen, es sei diese grosse Quantität „ein natür„licher Ausdruck der Verehrung jener Männer für Jesum" gewesen.

Sodann aber soll Luk. 23, 55 f. in Widerspruch mit Mk. 16, 1 stehen. (Vgl. auch Str. B 598.) Mk. sagt, sie kauften die Spezereien *διαγενομένου τοῦ σαββάτου*, und da er hierauf von dem Weg zum Grabe noch besonders die Zeit angibt (*πρωΐ τῆς μιᾶς σαββάτων*) so kann man jene erstere Zeitbestimmung allerdings nicht in der Art als *Ungenauigkeit im Ausdruck* erklären, dass das *διαγεν. τ. σ.* eigentlich nur auf *ἔρχονται* und nicht auf *ἠγόρασαν* bezogen würde. Sondern es bleibt dabei, nach Mk. kaufen die Frauen am *Samstag Abend* die Spezereien. — Luk. dagegen soll nach der Versicherung von Str. das gerade Gegentheil sagen. Er soll sagen: *nach ihrer Rückkehr vom Grabe (den Freitag Abend) bereiteten sie die Spezereien zu, und* dann *ruhten sie den Sabbath über.* Schade nur, dass ich in meinem n. T. fatalerweise wieder das *dann* nicht finden kann! Statt dessen finde ich ein verhängnisvolles *μὲν*, welches mich zu folgender Uebersezung folgender Worte nöthigt. *Ὑποστρέψασαι δὲ ἡτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα· καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολὴν, τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέος ἦλθον ἐπὶ τὸ μνῆμα φέρουσαι ἃ ἑτοίμασαν κλ. Sie kehrten aber um, und sorgten für Gewürze und Myrrhen; und den Sabbath zwar ruhten sie, wie sie mussten, den Sonntag aber in aller Frühe kamen sie schon an das Grab mit den bereiteten Gewürzen.* Erstlich ist *ὑποστρέψασαι* nicht *Zeitangabe* für *ἡτοίμασαν*, sondern jene ganz gewöhnliche Anreihung zweier konsekutiver Akte durch Participialkonstruktion. Dass die Konsekution eine *unmittelbare*, liegt in dieser Konstruktion keineswegs. Ferner fährt Luk. nun fort, nicht zu erzählen, was sie alles nach einander thaten, — ein Protokollist musste das protokolliren — sondern die Bemerkung zu machen, dass wenn schon sie Spezereien bereiteten um Jesum zu salben, sie dies doch nicht so thaten, dass sie dabei den Sabbath gebrochen hätten. Mehr sagt er nicht. Ob sie die Spezereien noch den Freitag Abend zu kaufen Zeit hatten, oder sie erst den Samstag Abend kauften, sagt er *gar nicht;* er sagt nur: in der Sabbathsfeier liessen sie sich durch jene Geschäfte nicht stören. Drittens schildert er, wie ihre Liebe und ihr Eifer so gross gewesen sei, dass sie, wenn schon sie den Sabbath hielten, doch *so bald es nur irgend möglich,* nämlich schon den Sonntag in aller Frühe am Grab erschienen, mit den bereiteten Spezereien. Auch hierin liegt nicht ausgedrückt, ob sie diese Spezereien noch den Freitag oder erst den Samstag Abend bereitet hatten.

Es ist also *schlechterdings kein* Widerspruch vorhanden, da Luk.

nicht protokollarisch nacheinandergeschehenes berichtet, sondern erst *eine Absicht meldet*, dann *einen etwaigen Einwurf beseitigt*, und dann *die Ausführung erzählt.*

Gesezt aber (was wir schlechterdings nicht zugeben) Luk. erzählte ein ἑτοιμάζειν schon am Abende des Freitags, so liesse sich dann noch immer denken, in der kurzen Zeit von Jesu Begräbnis (was nicht wohl vor fünf Uhr erfolgt sein kann) bis um 6 Uhr hätten sie nicht mehr alles herbeischaffen können, und ihre Vorbereitungen erst den Samstag Abend beendigt. So würde dann dennoch ein Berichterstatter sagen können: *„Gleich nach ihrer Rückkehr sorgten sie für Spezereien"*, indem er das Moment der Eile und des Eifers hervorhob, und ein anderer konnte ebenso richtig sagen: *„Den Samstag Abend kauften sie „Gewürze, und den Sonntag Morgen salbten sie Jesum mit denselben"*, indem der Ankauf erst den Samstag Abend vollendet war, und er hervorheben wollte, dass sie, sobald sie nur die Gewürze bereit hatten, zur Salbung schritten. Aber selbst diese Möglichkeit (zu der zu fliehen wir wie gesagt keineswegs genöthigt sind) will Str. A nicht gelten lassen. Er sagt (p. 558) nach Joh. sei die Beisezung schon *rite* [2]) erfolgt gewesen; wozu also noch eine zweite Einbalsamirung? Weiter sagt er: „Das müsste aber doch ein ungeheurer Spezereiverbrauch „gewesen sein, wenn zuerst der von Nikodemus herbeigebrachte Cent- „ner nicht gereicht und *deswegen* die Frauen noch Abends vor dem „Sabbath weitere Spezereien bereit gelegt hätten, dann aber wäre auch „dies zu wenig befunden worden u. s. w."

Also würde man etwa jezt, wo es sich um Blumen, sie in's Grab eines theuern Entschlafenen zu streuen, handelte, vor allem fragen müssen, wieviel man deren nothwendig haben müsse, damit es „genug" sei? Schickte etwa noch ein Freund unerwartet eine Schüssel Blumen, so würde der Leidtragende, froh seine Silberlinge behalten zu dürfen, sprechen: „Nun sind ja genug Blumen da, nun brauche ich keine mehr „zu kaufen"! Solche Voraussezungen hegt Strauss von Jesu Jüngern.

Den Umstand, dass Mt. der ἀρώματα keine Erwähnung thut, kombinirt Str. A (559) mit Mt. 26, 12, und meint, Mt. habe wohl eine zweite Einbalsamirung nach jener ersteren Salbung für unnöthig gehalten, und deshalb gemeint, Jesus werde bei seinem Begräbnis wohl nicht einbalsamirt [3]) worden sein, und hienach auch seine Erzählung eingerichtet. Darüber ist nichts weiter zu sagen.

2) So erklärt der Vortreffliche die Worte καθὼς ἔθος ἐςί κλ. v. 40, wo Joh. doch keineswegs die Absicht hat, die Bestattung als *ordentliche, gehörige* einer *unordentlichen* entgegenzustellen, sondern wo er zu der Erzählung, dass die Leiche mit den Gewürzen in Tücher geschlagen worden sei, die Bemerkung macht, dies sei die Art, wie die Juden die Todten einzubalsamiren pflegten (im Gegensaz zur ägyptischen und anderen Arten).

3) Nach Joh. v. 40 sollte man von einer *Einbalsamirung* eigentlich gar nicht reden, da es lauter trockne Stoffe waren, die nur äusserlich zur Leiche eingewickelt wurden.

Strauss B (601) kann nicht fassen, wie die Frauen doch auf den Gedanken kommen konnten, Jesum am Sonntag Morgen salben zu wollen, „wenn die Gruft versiegelt und von röm. Soldaten bewacht war, *und die Weiber davon wussten.*" Wie wenn sie nun aber *nichts* davon wussten?! Str. B meint freilich: „von einer so auffallenden und so offen betriebenen Massregel *musste* ganz Jerusalem, insbesondre alle näheren Angehörigen Jesu wissen"; allein von einer besonders „offenen Betreibung" der Massregel ist in den ev. Berichten nichts gesagt, und die Wahrscheinlichkeit spricht dagegen. Wer den Einbruch eines Diebes fürchtet und eine Wache gegen ihn aufstellt, der pflegt dies nicht mit lautem Geräusch, sondern in aller Stille zu thun, und so werden es wohl auch jene Priester gemacht haben. Die Frauen, welche von Christi Bestattung unmittelbar heimgegangen waren und den Sabbath über still daheim blieben, erfuhren von der Existenz der erst am Sabbath Mt. v. 62 aufgestellten Wache nichts. Und *dass* sie nichts von der Wache wussten, ist nicht nur bei Mk., Luk. und Joh., sondern *gerade auch bei Mt.* (der allein von der Wache berichtet) vorausgesezt; denn nimmermehr würden die Frauen (Mt. 28, 1) gegangen sein „das Grab zu besehen", wenn sie eine davorstehende Wache zu finden vermuthet hätten; nimmermehr würden sie, wenn sie von der Wache und deren Zweck gewusst hätten, sich durch ihr Hinausgehen zum Grabe dem Verdacht, dass sie Jesu Leiche stehlen wollten, ausgesezt haben.

4). Das **Grab** selbst soll, wie **Str.** A (560) meint, nach des *Joh.* Darstellung nicht Eigenthum des Joseph gewesen sein; vielmehr werde nach *Joh.* Jesus nur deshalb in dies Grab gelegt, weil der *κῆπος*, in dem es sich befand, der Richtstätte nahe war, während nach den *Syn.* das Grab deshalb, weil es Joseph eigen war, zur Begräbnisstätte Jesu gewählt ward. — Hier müssen wir nun zuvörderst bedenklich werden, wie Joh. so ohne weitere Erläuterungen sagen konnte, man habe Jesum in irgend ein Grab gelegt, weil dasselbe nahe war. Jedem Leser hätte hier die Frage entstehen müssen, wie denn das möglich, und ob es thunlich sei, von dem nächsten besten fremden Grabe sofort für einen Hingerichteten Besiz zu nehmen. Der Umstand also allein schon, dass Joh. hier *nichts erklärt,* sondern so redet, als verstünde und begriffe sich, was er sagt, ganz von selbst, dieser Umstand allein schon ist uns ein Fingerzeig, dass Joh. hier, wie so oft, Bekanntschaft mit den andern Evv. voraussezt und sich zu denselben *ergänzend* verhält.

Kann aber das Datum, dass um der *Nähe* des Grabes willen Jesus hineingelegt worden sei, als eine Ergänzung zu dem syn. Bericht, dass Joseph sein *eignes* Grab hergegeben habe, betrachtet werden? Schliessen sich nicht vielmehr beide Berichte aus? — Keineswegs schliessen sie sich aus. Zunächst hatte der reiche Rathsherr, der es mit Jesu gut meinte, und das von seinen Kollegen an ihm verübte grässliche Unrecht gut zu machen strebte, nur die Absicht, den hingeopferten Rabbi durch ein *ehrliches Begräbnis* (auf dem gewöhnlichen Begräbnisplaze) zu ehren. Die Erlaubnis hatte er erwirkt; aber nun war soviel Zeit verstrichen, nun war es so spät geworden, so nahe an sechs Uhr, dass keine Zeit mehr übrig schien, die Leiche bis hinaus

in das Thal Hinnom oder das Kidronthal zu bringen. Da gedachte er seines eigenen, neugehauenen Grabes; es kostete ihn kein langes Besinnen; er entschloss sich gerne, sein eigenes Rathsherrngrab für den guten Meister herzugeben. Diesen Umstand, der sich also mit der syn. Erzählung ganz gut verträgt, bringt Joh. nach.

5). Dass sich die Synedristen eine Wache sollten erbeten haben, hält Str. (A 562 ff. B 599) für doppelt unwahrscheinlich. „Wie sollten erstlich die Synedristen zu der Notiz gekommen sein, dass Jesus nach dreien Tagen auferstehn werde.“ Wahr ist, dass Jesus „seinen Feinden gegenüber“ nicht deutlich davon sprach; den Ausspruch bei der ersten Tempelreinigung (Joh. 2, 19) konnten jene allerdings nicht verstehen, uud *haben* ihn (Joh. 2, 20) auch nicht verstanden. Aber Jesus hatte ja späterhin seinen Jüngern mehrmals ganz deutlich (Mt. 16, 21; 17, 22 u. par.) seine „Auferstehung nach dreien Tagen“ vorhergesagt. Solche Aussprüche konnten gewiss, je räthselhafter sie den Jüngern selbst erschienen, und je weniger sie wagten, an Jesum selbst Fragen darüber zu richten (Mk. 9, 32), desto leichter von diesen im Tone der Verwunderung anderen Anhängern Jesu und von diesen wiederum anderen Leuten erzählt worden sein. Bei den Jüngern selbst ward, wie wir früher (§. 87, 2, p. 530 fg.) sahen, nachher die trockene Verstandeserinnerung an jene unbegriffenen Aussprüche durch den unmittelbaren lebendigen Eindruck des jammervollen Leidens zurückgedrängt; gerade die Fernerstehenden aber, die am Leiden Christi keinen so warmen Herzensantheil nahmen, sondern mehr ihren Verstand damit beschäftigten, mussten sich jezt jener Aussprüche erinnern. „Das hat er damals gesagt“ dachte oder sprach man: „lasst uns nun sehen, ob es zutrifft“, oder: „darauf wird man aber wohl vergeblich warten.“ Weil Jesu Kreuzigung das Tagesgespräch war, so lief es nun durch Vieler Mund: „Denket nur, er soll ja das alles vorausgesagt haben.“ „Und“ sezten wohl andere Stimmen hinzu „er sagte auch, er wolle in „drei Tagen auferstehn“ u. dgl. So kam das Gerücht bis zu einzelnen der Synedristen. Und bei diesen war die Angst desto grösser, je schlechter ihr Gewissen war. In ihrer Straussenwuth fürchteten sie, „dessen was sie drückte“ am Ende doch noch nicht „losgeworden zu sein.“

Die zweite Unwahrscheinlichkeit findet Str. A darin, dass Pilatus ihnen ihre Bitte „*ganz ohne Spott*“ gewährt haben sollte! Wo hat hier Str. seinen sonst so glänzenden Scharfsinn gelassen? Hätten die Synedristen gesagt, *sie* glaubten, Jesus werde auferstehen, dann konnte der Prokurator ihrer wohl spotten. Aber sie erzählen ja nur das Faktum, dass eine solche Aeusserung in Umlauf sei; sie sprechen nur die von ihrem Standpunkt aus gar nicht so absurde Besorgnis aus, die Häupter der so gefährlichen Partei des Nazareners möchten jene cirkulirende Aeusserung zu betrüglicher Täuschung der Jesu geneigten Volksmasse benüzen; diese möchte erst recht von neuem begeistert zu tumultuarischen Auftritten gegen das Synedrium schreiten, und die durch einen Justizmord erkaufte Ruhe sogleich gestört, ja das Uebel nur ärger werden. Was war denn hieran bespottenswerthes?

Strauss B tischt dem „deutschen Volke“ S. 600 f. noch einige

Paralogismen und Sophistereien auf. Weil *er* voraussezt, Christus sei nicht auferstanden, und der Wahnglaube an Jesu Auferstehung sei erst im Lauf der Jahre entstanden, so findet er es „schlechthin undenkbar", dass die Hohenpriester „das Aufkommen des Glaubens an Jesu Auferstehung vorhergesehen hätten." Davon, dass sie „das Aufkommen" eines solchen Glaubens vorhergesehen hätten, ist eben auch keine Rede, sondern davon, dass sie der Weissagungen Christi, dass er auferstehen werde, sich erinnerten, und einen *Betrug* von Seiten der Jünger befürchteten. Wie denkbar dies war, ist so eben gezeigt. Mit der *ev. Geschichte* steht also diese Handlungsweise der Priester in vollkommenstem Einklang; nur mit dem Strauss B'schen Präpararate nicht. Und das spricht ja eben nur *für* die Geschichtlichkeit dieses Verfalls.

Gleich darnach wiederholt Str. B dasselbe Spiel. Die Gottheit Christi, und die Wahrheit der ev. Geschichte vorausgesezt, ist es höchst begreiflich, dass die Priester, welche die Finsternis bei Jesu Tode und das Zerreissen des Tempelvorhangs gesehen haben, die von den Wächtern gebrachte Kunde von dem Erdbeben und der Erscheinung des Engels (Mt. 28, 4) für wahr erkennen, und nun die Wächter mit Geld bestechen. *In sich* stimmt also die ev. Geschichte völlig überein. Str. B aber panscht hier *seine* jungheglisch-dogmatische Voraussezung: „Christus ist *nicht* auferstanden", in die ev. Geschichte hinein, und zwar so, dass er meint, die jüd. Priester müssten nothwendig schon Junghegelinge gewesen sein, und müssten darum, statt jene Wächter durch Geld zu einer Lüge zu bestechen, vielmehr „auf eine Untersuchung gedrungen haben, welche die *Wahrheit,* dass die Wächter geschlafen oder sich haben [von den Jüngern] bestechen und den Leichnam stehlen lassen, an den Tag bringen müsste." Mit der Strauss'schen Junghegeleien-Dogmatik stimmt dieser Zug der ev. Gsche also allerdings nicht; das wussten wir schon a priori; das hätte uns der Scharfsinnige gar nicht erst zu beweisen gebraucht! Aber seltsamerweise stimmt seine Straussiade hier nicht einmal mit ihr selber. Oben sagt er, der Glaube an die Auferstehung sei erst allmählich entstanden, und die Jünger hätten damals noch nicht im mindesten an eine Auferstehung gedacht; hier aber stellt er als die „Wahrheit", die „an den Tag gekommen wäre", dies hin, dass die Jünger die Wachen bestochen und die Leiche Jesu wirklich gestohlen hätten. Nun, wenn dem so war, so hatten ja die Priester sehr klug gehandelt, das Grab versiegeln und bewachen zu lassen. So dreht sich der Mann mit seinen Paralogismen so im Kreise herum, dass er nur Punkt für Punkt sich selbst widerlegt.

Neuntes Kapitel.

Die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu.

§. 111.

Der Auferstehungsmorgen.

(Mt. 28, 1—15. Mk. 16, 1—11. Luk. 24, 1—12. Joh. 20, 1—18.)

Den Tag nach dem Sabbath, früh morgens als es noch ganz finster war, gieng Magdalena schon hinaus zum Grabe. Wie sie hinkömmt, sieht sie die Steinplatte, die dasselbe schloss, hinweggenommen. Denn ein Engel war vom Himmel gestiegen, und hatte den Stein hinweggewälzt, also dass die Wächter vor Schrecken zur Erde gefallen, darnach aber in die Stadt entflohen waren. Wie sie nun das Grab offen und leer sieht, läuft sie eilend zurück in die Stadt, zu Petrus, und sagt es diesem an. Inzwischen waren auch Maria Jakobi, Johanna, Salome und die übrigen Weiber beim Tagesgrauen hinausgegangen, den Herrn zu salben, und waren nur besorgt, wer ihnen jene schwere Steinplatte hinwegwälzen würde. Aber siehe, das Grab war offen, und wie sie hineinblicken, sehen sie einen Jüngling in leuchtendem Gewande da sizen, der spricht: „Fürchtet euch „nicht; ich weiss, dass ihr Jesum den Gekreuzigten suchet. Er ist „nicht hier; er ist auferstanden, wie er gesagt hat. Sehet hier die „Stätte, wo er gelegen hat, und gehet, und saget es den Jüngern, „und siehe, vor euch wird er nach Galiläa gehen, dort werdet ihr „ihn sehen.“ Und voll Freude und Schrecken giengen sie, trauten sich aber nicht, das unglaubliche, das ihnen selbst wieder wie ein wundersamer Traum dünkte, jemanden zu sagen. Petrus war indessen mit Johannes hinausgegangen, und Magdalena geht ihnen nach. Wie sie an’s Grab kommen, treibt Liebe und Neugierde den Johan-

nes, schneller zu laufen. Er bückt sich in das Grab hinein, sieht Linnen und Schweisstuch da liegen, bleibt aber, staunend und ungewiss, so stehen. Petrus ist inzwischen nachgekommen, und tritt in die Höhle selbst hinein, und sieht, wie die Linnen und das Schweisstuch ordentlich hingelegt sind. Auch Joh. tritt nun ein, und überzeugt sich davon. Darauf kehren die Jünger um, und gehen nach Hause. Magdalena aber blieb vor dem Grabe stehen, und im tiefsten Schmerz, dass man ihren Meister selbst im Grabe nicht hat ruhen lassen, weint sie. Und sie bückt sich in das Grab, und da sieht sie zwei Engel in weissen Kleidern, einen zu den Häuptern und einen zu den Füssen, wo Jesu Leiche gelegen war. Und diese sagen: „Weib, was weinest du?“ Sie sagt zu ihnen: „Sie haben meinen „Herrn hinweggenommen, und ich weiss nicht, wo sie ihn hingelegt „haben.“ Und damit wendet sie sich um, ungestört fortzuweinen. Aber da steht schon wieder ein Mann vor ihr, und fragt sie: „Was weinest du? Wen suchst du?“ Unmuthig, neu gestört zu sein, blickt sie zur Erde, und vermeinend, der Mann sei der Gärtner, sagt sie ärgerlich: „Herr, habt ihr ihn weggetragen, so sagt mir, wo ihr „ihn hingelegt habt.“ Spricht Jesus zu ihr: „Maria.“ Da wendet sie sich, blickt ihn an, und ruft: „Rabbuni!“ Spricht Jesus zu ihr: „Halte mich nicht, noch bin ich nicht aufgefahren. Sag' es aber „meinen *Brüdern*, dass ich zu *meinem* Vater, der auch *euer* Vater „ist, zu *meinem* Gott, der auch *euer* Gott ist, hinaufgehe.“ Da kehrte Maria um, und sagte es den Brüdern an. Da aber die Jünger das alles von Magdalena erzählen und darnach auch von den andern Weibern bekräftigen hörten, wollten sie es nicht glauben. — Etliche der Wächter aber waren zu den Hohepriestern gegangen, und hatten ihnen erzählt, wie ein Engel herabgefahren sei, und sie niedergefallen seien, und darnach, als ihnen die Besinnung wiederkam, das Grab leer gefunden hätten. Da beriethen sich die Hohepriester mit den Aeltesten, und lernten den Soldaten an, sie sollten sagen, sie hätten geschlafen, und die Jünger hätten indessen die Leiche gestohlen; bei Pilatus wollten sie dies wohl verantworten; und sie gaben ihnen Geld dafür.

1). Die Berichte der Evsten weichen scheinbar von einander ab, sodass es für eine äusserst schwierige Sache galt, sie zu vereinigen. Durch künstliche Vereinigungsversuche der ältern Apologetik (Less, Griessbach u. a.) — wobei ein mehrmaliges Voraus- und Zurücklaufen der Maria Magdalena, gegenseitiges Verfehlen u. s. w. angenommen

ward — wurde die Sache nur noch verworrener, und dem Zweifel nur in die Hände gearbeitet.

Vergleichen wir für's erste unbefangen die Berichte der Syn. Nach den 3 Syn. kommen *mehrere Frauen miteinander zum Grabe*, darunter nach Mt. und Mk. Maria Magdalena. Nach Mt. erscheint ihnen Jesus *auf dem Rückweg*, nach Mk. erscheint er nur der Magdalena; Luk. schweigt von einer Erscheinung Jesu gänzlich. — Zuvor aber, nämlich *draussen am Grabe*, erscheint den Frauen nach Mt. und Mk. *ein* Engel, nach Mt. auf dem abgewälzten Steine vor dem Grabe sizend, nach Mk. im Grabe sizend. Nach Luk. erscheinen zwei Engel im Grabe sizend. Endlich, nach Mt. und Luk. bringen die Frauen den Jüngern Nachricht; nach Mk. sagen die übrigen Frauen nichts, sondern allein Maria Magdalena.

Wenn wir nun nichts weiter hätten, als diese drei synopt. Berichte, so müssten wir schon durch diese auf die Ansicht geleitet werden, dass mit Magdalena etwas besonderes vorgefallen sei, dass ihr allein der Herr erschienen sei, sie daher allein Botin seiner Auferstehung gewesen, wie Mk. deutlich sagt; und dass die scheinbare Abweichung des Mt. und Luk. eben nur daher rühre, dass Beide das der Magdalena begegnete mit dem den andern Frauen begegneten in eins zusammenfassen, sodass sie das besondre Hinausgehen der Magdalena nicht von dem Hinausgehen der andern Frauen trennen, und dass daher Mt. die Jener gewordene Erscheinung auf die Frauen in Bausch und Bogen bezieht (ganz ebenso, wie er 26, 8 von den Jüngern in Bausch und Bogen gesagt hat, sie hätten über die Salbung gemurrt, und 27, 44 von den Schächern in Bausch und Bogen, sie hätten Jesum gelästert) während dagegen Lukas mit ebensoviel Recht jene Erscheinung Jesu ganz übergeht, darum weil sie *de facto* nicht „den Frauen“, sondern nur einer derselben zu Theil geworden, und zwar einer, welche Luk. gar nicht besonders genannt hatte.

So ist denn also das, was *Joh.* von dem besondern Hinausgehen der Magdalena und von der ihr gewordenen Erscheinung erzählt, nichts neues, nichts den Syn. widersprechendes, sondern nur eine, dem Ergebnis einer besonnenen Betrachtung der syn. Berichte zur Bestätigung dienende genauere Erzählung. Luk. hat das besondere Erlebnis der Magdalena einfach übergangen; Mt. hat dasselbe in seiner gewohnten Weise mit dem Erlebnis der andern Frauen zusammengefasst; Mk. fasst das Faktum, dass sowohl Magdalena als die andern Frauen zum Grabe giengen, in Einen Saz zusammen, trennt dann aber, was von jener und was von diesen erlebt und geredet wurde.

So ergibt sich also der objektive Thatbestand, wie wir ihn an die Spize des § gestellt haben.

2). Es ist nun nur die Frage noch näher zu erörtern, ob unter der Voraussezung, dass diese Vorfälle so geschehen seien, es sich begreifen und erklären lasse, dass jeder einzelne Evangelist dieselben so, wie er es thut, erzählt habe.

Vor allem darf es uns nicht wundern, sondern muss uns vielmehr als natürlich erscheinen, wenn nicht jeder einzelne Evst *alle* einzelnen, so zahlreichen, so verwickelten Vorfälle berichtet. Das erste Hinaus-

gehen der Magdalena so wie das Hinausgehen des Petr. und Joh. war ja an sich noch gewissermassen erfolglos gewesen. Kein Evst konnte zwar die Vorfälle dieses Morgens ganz übergehen; aber im Vergleich zu der Erscheinung, welche die versammelten zwölf Jünger des Abends hatten, und wo sie *überzeugt wurden,* mussten diese einzelnen von den Weibern gesehenen Erscheinungen, auf welche hin die Jünger noch nicht glaubten, nur als Vorspiel und Vorbereitung betrachtet werden.

So erzählt denn *Mt.* ganz einfach folgendermassen. Er fasst das Hinausgehen der Magdalena mit dem der übrigen Frauen zusammen, *ganz seiner Weise gemäss* (vgl. §. 66, 1; §. 94, 1; §. 109, 4), nennt aber dabei natürlich Magdalena ausdrücklich. Neben ihr nennt er nur „die andere Maria", so dass seine Worte allerdings zunächst so verstanden werden konnten und mussten, als seien *nur diese beiden* hinausgegangen. „So hat er also *falsches* berichtet?" — Allerdings, einem Gerichtshofe gegenüber, welcher hätte inquiriren wollen über die Zahl der *complices* eines *crimen,* durfte keine Person übergangen werden. Mt. aber, der ebensowenig Denunciant, als Protokollist, war, mochte etwa denken, die Aufzählung aller dabeigewesenen Personen würde seinen Lesern nicht so besonders wichtig und interessant sein. Er, den es bei *all* seinen Erzählungen *immer* auf die Hauptsache hindrängt, er der immer nur (vgl. pag. 406) die Pointe der Sache, das, worauf es dabei ankömmt, mit geflissentlicher Umgehung aller Nebenumstände kurz und ohne Ausmalung als einfaches Faktum und als Beweis für seinen Hauptsaz (cap. 1, 1) hinstellt, er dachte, als er zwei Frauen genannt: „alle aufzuzählen, ist ja nicht nöthig." Genug, wenn die Leser wussten, es waren Frauen aussen am Grabe, und ihnen begegnete dies und das; genug, wenn zwei bekannte glaubwürdige Personen genannt waren; so war ja alles nöthige konstatirt. — Hierauf erzählt er das objektive Faktum der Auferstehung. Dann berichtet er ganz, a) was der Engel den Frauen sagte b) was ihnen Christus selbst sagte. Dass Magdalena besonders hinausgegangen, und zwar zweimal, und dass der Herr ihr besonders, eben beim zweitenmale, erschien, erzählt er nicht. Sondern wie er die Frauen in Bausch und Bogen vom Engel angeredet werden lässt, wo Magdalena nicht dabei war, so sagt er (v. 9) „*ihnen* erschien Christus; *sie* umfassten seine Kniee, *sie* erzählten alles", wo Maria Jakobi, Salome und Johanna nicht dabei waren. Ihm waren nur jene Worte, ihm nur das Faktum der Auferstehung selbst wichtig, nicht aber die Art, wie es zu aller einzelnen Personen Kenntnis kam.

Mk. erzählt, dass die Frauen [1]) „sehr früh" zum Grabe kamen, „da die Sonne aufgieng", dass sie Besorgnis hatten wegen des Steines, dass sie nun das Grab offen fanden und hineingiengen, und den Engel

1) Dies Zusammenfassen des Hinausgehens der Magd. mit dem der übrigen Frauen ist um so begreiflicher, als jene mit diesen sich offenbar *verabredet* hatte, beim Grabe zu dem gemeinsamen Zweck zusammenzutreffen. Nur gieng sie eben von einem andern Stadttheil aus und durch ein anderes Thor, und kam etwas früher, als die andern Frauen, zum Grabe.

fanden und sich verwunderten. Dann erzählt er die Worte des Engels, dann wie sie heimgiengen, und keine sich getraute, den Anfang zu machen mit der Erzählung des Unglaublichen. — Hienach *scheint* es, als wäre nach des Mk. Meinung Magdalena bei dem allem mitzugegen gewesen. Denn wie Mt. die besonderen Erlebnisse der ersteren mit denen der übrigen summarisch zusammenfasst, so auch Mk. Doch während Mt. gar keine Trennung *andeutet*, gibt uns Mk. einen *sehr deutlichen Fingerzeig*. Bei der Engelerscheinung v. 1—7 hat er zwar noch Magdalena unter die anderen Frauen gerechnet, und ihr besonderes Hinausgehen zum Grabe nicht erwähnt; nun aber sagt er nicht (wie Mt. v. 9 f.) „den Frauen" sei Christus erschienen, sondern nun sagt er viel deutlicher: „Und sie flohen - - - und sagten niemanden etwas. „Die erste Erscheinung Christi aber wurde der Magdalena zu Theil, und *diese* erzählte alles."

Luk. redet von den galil. Frauen im allgemeinen, und erzählt dann ebenso allgemein, ja noch kürzer, als Mt. Zulezt v. 10 zählt er nochmals die Namen auf, und nennt darunter auch Magdalena, deutet auch, wie Mt., durch nichts an, dass sie besonders hinausgegangen sei, sondern erwähnt noch zum Schlusse, dass auch Petr. und Joh. auf die von „den Frauen" erhaltene Kunde an's Grab giengen, ohne anzugeben, auf welche Kunde welcher Frau hin sie dies thaten.

So löst sich alles aus dem einfachen Umstande, dass den Syn. für ihren Zweck das mit Magdalena besonders vorgefallene nicht wichtig genug schien, um besonders erzählt zu werden. Sie erzählten deshalb zunächst was den andern Frauen begegnet war, sodann auch wohl (Mt. und Mk.) kurz, dass schon am Morgen eine Erscheinung Jesu stattfand. Weil nun Magdalena doch allein einer Erscheinung gewürdigt war, mithin sie besonders hervortrat, so durfte ihr Name *wenigstens nicht übergangen werden;* so nannten sie denn denselben unter den übrigen Namen.

Ob ein solches Zusammenfassen denkbar? — Noch täglich kömmt es vor, und kömmt gerade dann vor, wenn man unbefangenen Personen gegenüber unbefangen erzählt. Gesezt den Fall, ein Mann, Cajus, läge im Sterben. Ich, sein Freund, käme so eben von einer Reise zurück. Vor dem Thore kömmt mir Lucius entgegen, und sagt: „Denke, „dein Freund Cajus liegt in den lezten Zügen." Ich gehe weiter, da begegnen mir zwei andere Freunde, Petrus und Clemens und sagen: „Er hat vollendet." Noch später kömmt mir ein vierter, Theobald, entgegen, fällt mir weinend um den Hals, und gibt mir einen Siegelring, den Cajus im Sterben noch für mich bestimmt habe. Darauf gehe ich in das Trauerhaus, wo nun vollends im Kreise der Familie erst herzerschütternde Scenen stattfinden. Wenn ich nun dies alles einem Bekannten schreibe, und es mich vor allem drängt, die Scenen im Hause selbst zu schildern, sollte ich da das frühere nicht kurz so erzählen können: „Als ich in die Stadt eintrat, kamen mir meine Freunde „Lucius, Petrus, Clemens und Theobald entgegen, umarmten mich wei-„nend, meldeten mir den Tod des Cajus, und übergaben mir den Sie-„gelring, den sein leztes Wort mir bestimmt hatte" —? Dem Leser des Briefes kömmt ja nichts darauf an, zu wissen, ob die Freunde zu-

sammen oder nacheinander mir begegneten, wer zuerst, wer nachher, wer mich gegrüsst, wer mich auch umarmt habe; an welcher Ecke dieser, an welcher jener zu mir gestossen sei u. s. w. — Ebensowenig aber kam den Lesern der *Syn.* darauf an, ob die Frauen mit- oder nacheinander zum Grabe giengen, ob sie alle, ob nur eine den Herrn selbst sah; genug, dass sie wussten, der Herr war auferstanden.

Nur *Joh.*, dessen liebendes Herz kein Wörtlein seines Jesus fallen lassen konnte, fühlte sich gedrungen, mit jener Kindlichkeit der *persönlichen* Liebe jeden Zug des Vorfalles aufzubewahren. Die Erlebnisse der übrigen Frauen brauchte er nicht zu wiederholen, was aber der Magdalena, was ihm und Petrus begegnet war, musste er bis in's kleinste berichten.

3). So lösen sich aus Einer, universellen, psychologischen Betrachtungsweise alle Enantiophanieen. Sämmtliche frühere Apologeten [2]) giengen von der Voraussezung aus, jeder einzelne Evst müsse wenn auch nicht jeden Umstand berichten, doch so schreiben, dass alle von ihm erzählten einzelnen Aktionen aller einzelnen Umstände genau so geschehen sein müssten. Z. B. wenn Mt. v. 9 f. sagt „Jesus erschien *ihnen*", so dachte man nicht an die Möglichkeit, dass Mt. alles der Magdal. begegnete mit allem den übrigen Frauen begegneten in ein kurzes Resumé zusammenfasste, und in dem unbestimmten Pluralis, den er einmal angenommen, auch dann noch fortführe, wo er Dinge, welche allein die Magd. betrafen, schildert, sondern man nahm neben der Erscheinung vor Magdalena noch eine besondere vor den anderen Frauen an. Eine solche *Freiheit* der unbefangenen Erzählung, wie wir, hatte man nicht den Muth vorauszusezen. So hielt man sich an einzelne Verse, an einzelne Wörter, man drehte, man schraubte, man presste. Wenn Mt. sagt, *οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον,* so sollten diese Worte z. B. heissen: „sprachlos giengen sie solange, bis sie zu reden anfiengen" u. dgl. u. dgl.

Bei unserer universellen Betrachtungsweise fallen alle Widersprüche von selbst hinweg, und man hat nicht nöthig, sich mit jedem einzeln zu plagen. — Ein Theil der Widersprüche steht und fällt mit der Hauptfrage, ob die *Syn.* das Erlebnis der Magdalena mit dem der anderen Frauen zusammengeschmolzen haben, oder nicht. Im ersteren Falle war ja der *Joh.* 20, 1 ff. *erzählte objektive Vorfall* mit der *Engelserscheinung an die Weiber* (Mt. 28, 1—8 u. par.) keineswegs identisch, und so darf es Str. nicht für Widersprüche ausgeben: „die *Syn.* nennten mehrere Frauen, *Joh.* nur eine einzige" (p. 570) „nach *Joh.* v. 2 laufe Magdalena, ehe sie irgend etwas gesehen, in die Stadt zurück, nach den *Syn.* hätten die Frauen eine Engelerscheinung", nach *Joh.* sei es *σκοτίας ἔτι οὔσης*, nach *Mk.* *ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου* gewesen (p. 571) u. s. w. Ja auch der von Str. A p. 573 gebotenen Hülfe, aus dem *plur.* *οἴδαμεν* Joh. zu folgern, dass es auch nach des

2) Auch der Verfasser des Aufsazes in Hengstenberg's ev. Kirchenzt. 1841, p. 297. Nur der vortreffliche Aufsaz von Burger in Harless Zeitschr. f. Prot. und Kirche 1841, machte eine Ausnahme.

Joh. Vorstellung *mehrere* Weiber gewesen 3), bedürfen wir nicht; ja wir halten sie für falsch und irreleitend. Dass nach des *Joh.* Meinung Magdalena *allein* war, ist sonnenklar. Der *Plur.* erklärt sich daraus, dass sie im Namen aller Jünger Jesu spricht. „*Sie* (die Feinde) ha„ben ihn weggethan, und *wir* (die Jünger) wissen nicht, wohin.

Etwas mehr Schein hat ein anderer Theil der Enantiophanieen, löst sich jedoch ebenfalls nach unserer Art, die Sache zu betrachten, leicht. — Die *Zahl* der Frauen, welche das Grab besuchen (Str. A 570), von Luk. auf mehrere angegeben, deren Mk. drei, Mt. zwei namentlich aufzählt, ist schon oben besprochen. — Wenn in dem oben angeführten Beispiele Clemens und Petrus mir die Hand drückten, Theobald aber mir um den Hals fiel, so kann ich in meinem Briefe entweder sagen „als ich in die Stadt kam, begegneten mir u. s. w. *drückten* „*mir weinend die Hand*, und gaben u. s. w.“ oder ich kann sagen: „*fielen mir weinend um den Hals.*“ Es kömmt ja hiebei nur darauf an, ob es mir mehr daran liegt, aus dem Thun aller Einzelnen gleichsam ein arithmetisches Mittel zu ziehen, und mit Weglassung des Lucius'schen Grusses und der Theobald'schen Umarmung den Händedruck von Petrus und Clemens als solches Mittel zu nennen; oder ob mir vor allem das am Herzen liegt, die höchste Steigerung, welche bei jenem Zusammentreffen mit den Freunden überhaupt vorkam, zu erzählen. So die Evsten Mt. und Mk., wenn sie *einen* Engel nennen, halten sich hiebei noch ganz an das, was der Mehrzahl der Weiber begegnete; Luk. kombinirt dies mit dem, was Magdalena sah, so, dass er die von ihr gesehenen *zwei* Engel sogleich mit hereinnimmt 4). Aehnlich nennt Luk. das ὄρθρον als Zeit, wo das Herausgehen *begann*, Mk. den Sonnenaufgang als Zeit, wo die *Mehrzahl* hinausgieng. Somit fallen zwei von Str. (571) gemachte Einwürfe. — Ebenso der Einwurf (ibid.) nach Mt. habe der Engel *vor* dem Grabe gesessen, und *vor* dem

3) So auch Dr. Doedes in der übrigens vortrefflichen Schrift *de Jesu in vitam reditu*, Utrecht 1841. Pag. 60 und ferner pag. 62, not. 2.

4) Da jenes obige Beispiel für diesen speciellen Punkt nicht völlig analog ist, so stehe der Wichtigkeit der Sache halber hier noch ein anderes. Sechs Freunde gehen spazieren und ein siebenter kömmt ihnen nach. Jene sechs, an einem Teiche hingehend, haben einen herrlichen Schwan darauf gesehen, der sonst nie da war. Der siebente, später vorbeigehend, sieht (da mittlerweile noch ein Schwan aus dem Schilf des Ufers gekommen) zwei Schwäne. Wenn nun die sieben Freunde nach Hause kommen, kann da irgend einer derselben nicht eben so gut erzählen: „Denkt „euch, wir haben auf jenem Weiher einen Schwan gesehn“, als er sagen kann: „Wir haben auf dem Weiher zwei Schwäne gesehen“? Und kann nicht ein Dritter, der von dem Hergange *genau* unterrichtet ist, eben so gut von den Freunden sagen: „Sie giengen gestern spazieren, und sahen da und da einen Schwan“ (sich an das haltend, was die Mehrzahl subjektiv wahrnahm) oder „und sahen zwei Schwäne“ (sich an das haltend, was objektiv da war, und wenigstens von einem bemerkt wurde)? —

Grabe sizend die Frauen angeredet, während er nach Mk. und Luk. *im* Grabe sass. Man bedarf hier der von Str. A (574) angeführten Scheinlösung nicht, wenn man sich daran erinnert, dass Mt. hier wie immer (vgl. oben p. 406) es auf Schilderung der Umstände nicht abgesehen hat. Er erzählt, was nach dem Geständnis der Wachen objektiv vorgefallen war. Ein Engel kam vom Himmel, warf den Stein zur Seite, sezte sich darauf, und wartete so als Wächter des Grabes, bis der Auferstandene herausgetreten war, (welches die Wächter selbst, wie todt da liegend, nicht mehr sahen). Dann sagt Mt., dieser Engel habe den Frauen jene Worte v. 5 f. gesagt. Ob er nun noch auf dem Steine gesessen, oder ob er jezt in der Grabhöhle war, schien jenem Manne, der seiner Zollakten so überdrüssig war, dass er alles Zöllner-mässige Aufregistriren hasste, höchst einerlei, nnd er fügte wirklich in unverzeihlichem Leichtsinn die Worte des Engels so eng an das vorige, dass es, wenn man diese zwei Verse herausreisst, sonst aber den Mt. und die Evv. überhaupt nicht gründlich studirt hat, ganz so aussieht, als wäre der Engel noch immer *vor* dem Grabe gewesen.

Nach Luk. v. 12 sieht es — ähnlich — gerade so aus, als seien Petrus und Johannes erst spät nach der Rückkehr *aller* Frauen (mithin nachdem Magdalena den Herrn selbst gesehen) hinausgegangen, während sie nach *Joh.* sogleich nach der ersten Rückkunft der Magdalena, bevor dieselbe eine Erscheinung gehabt, sich auf den Weg machen. (Str. A 572.) Str. selbst sieht indessen recht gut, dass hier von einem doppelten Faktum nicht die Rede sei noch sein könne. Dass bei der Identität beider Fakta der Widerspruch in der *Zeit* von Str. nur um so greller hervorgehoben wird, versteht sich. — Aber alles erklärt sich, wenn man bedenkt, wie Luk., der einmal das Hinausgehen der Magdalena mit dem der anderen Frauen verschmolzen hatte, nun nicht angeben konnte, *auf welche einzelne Nachricht der Frauen hin* jene Jünger hinausgiengen. Eine Erscheinung Christi übrigens hatte Luk. v. 1—11 noch gar nicht gemeldet; auch nach *seiner* Darstellung gehen Petr. und Joh., bevor eine Erscheinung stattgefunden, hinaus.

„Nach Mk. sagen die Frauen niemanden etwas. nach Mt. sagen sie alles.“ (Str. A 574 f.) Wir sahen bereits: Mt. sezt die Zusammenfassung der Magdalena mit den Anderen bis an's Ende fort; er sagt von den Frauen insgesammt: *ihnen befahl der Engel etc.* er sagt von ihnen insgesammt wiederum auch: *ihnen erschien Christus*, und wiederum sagt er von ihnen insgesammt, *sie erzählten alles.* Mk. dagegen, der bis v. 8 auch noch zusammengefasst hatte, fängt hier v. 8 zu scheiden an. Nachdem er den Befehl des Engels erzählt hat, sagt er ausdrücklich die Frauen hätten *nichts* gesagt; Maria Magdalena aber, welcher (wie es hier ohne nähere Schilderung als blosse Notiz beibringt) der Herr selbst erschienen sei, habe alles erzählt. — Wie natürlich ist hier alles! Str. B (603) zwar „sieht nicht, vor wem oder vor was die Frauen sich gefürchtet haben sollten“; er bekundet damit aber nur seine masslose Plattheit. Den Befehl hatten die Frauen empfangen, und wussten wohl, was sie gesehen. Wie sie nun aber zurückkamen in die Stadt, und den Wohnungen der Jünger nahten, und wie ihnen hier noch der volle Schmerz über Jesu Tod auf verweinten

Gesichtern entgegentrat, da dünkte ihnen, was sie selbst gesehen, so traumartig im Vergleich mit der Wirklichkeit, und zugleich so grauenerregend unheimlich, dass keine das Herz hatte, den Anfang zu machen. Es war jenes so höchst natürliche Bangen vor dem ersten Wort, mit welchem das hätte *berührt* werden müssen, was den Frauen wie ein Grausen auf der Seele lastete. Gewiss wollten sie nicht geradezu ungehorsam sein; aber aufschieben wollten sie von Moment zu Moment, was ihnen so schwer war, und zu den Klagen, die um sie her erschollen, so gar nicht passte. Inzwischen kam das Weib, das des Herrn Füsse umfasst hatte. *Sie* schwieg nicht; *sie* hielt es nicht für einen Traum, was sie gesehen (Joh. v. 18). Und nun, da der Anfang gemacht war, mochten auch jene anderen wohl mit der Sprache herausrücken (denn dass sie in alle Ewigkeit geschwiegen hätten, liegt ja in Mk. v. 8 nicht, sondern nur, dass sie ihrerseits nichts bekannt machten. War die Sache anderweitig durch Magdalena bekannt, so werden sie nun wohl auch bekräftigend beigetreten sein. Vgl. Luk. v. 10).

3). Von inneren Schwierigkeiten haben wir nur wenige übrig. Das „stete Hinundherrennen der Jünger und Frauen, das phan-„tasmagorische Erscheinen, Verschwinden und Wiedererscheinen der „Engel, und die zwecklose Häufung der Erscheinungen Jesu vor der-„selben Person" (Str. A 577) sind uns auf eine höchst einfache Geschichte zusammengeschmolzen.

1) Magdalena geht hinaus.
2) Während sie umkehrt und Petrus und Joh. holt, gehen die anderen Frauen hinaus, und sehen *einen Engel*. Kehren um.
3) Nun kömmt Magdalena mit den zwei Jüngern. Sehen *zwei Engel*. Magdalena, zurückbleibend, sieht den *Herrn selbst* [5]).

Es wäre nur die Frage, warum jener Engel, der das Grab öffnete, zuerst, als *Magdal.* kam, unsichtbar war, dann den *Frauen* erschien, dann für die *zwei Jünger* wieder unsichtbar war, und dann der *Magdalena* in Begleitung eines anderen Engels wieder erschien. Die Beantwortung dieser Frage (Str. A 576) [6]) ist freilich für denjenigen unmöglich, der entweder gar keine Engel annimmt oder ihr Erscheinen für „eine Ehrenwache" gebildet „von der himmlischen Dienerschaft" mithin für einen „Prunk" erklärt (Str. p. 585), und der sich denn auch wohl das Erscheinen und Verschwinden eines Engels als höchst mühevolles Beginnen denkt, das nur in den unentbehrlichsten Fällen, nur mit grösster Sparsamkeit, angewendet werden durfte. Wir dagegen halten erstlich die Möglichkeit zu erscheinen und zu verschwinden für eine vom blossen Willen der Engel abhängige, also für *sehr*

5) Somit fällt auch die Frage (Str. A 580) warum Jesus den *Frauen* den ihnen vom Engel bereits ausgerichteten Auftrag nach Galiläa zu gehen, wiederholt habe. Jesus sagte ihn der Magdalena, der Engel den übrigen Frauen.

6) Er redet von „einem wunderlichen Versteckspielen der Engel."

leicht. Sodann beachten wir, dass nicht um ihrer selbst willen die Engel erscheinen, sondern lediglich und offenkundig um der Menschen willen. Christus für seine Person konnte ohne den Stein hinwegzuräumen das Grab verlassen (vgl. Joh. 20, 19); oder aber der auferweckte Sohn Gottes konnte den Stein durch seinen blossen Willen hinwegschleudern; allein in beiden Fällen hätten die Wächter diese Wirkung einem natürlichen Erdbeben zuschreiben können. Aufdass sie, dem Synedrium zum Zeugnis, erführen, wer das Grab öffne, kam, ihnen sichtbar, ein Engel herab und zwar in schreckender Gestalt (ἰδέα wie LXX *Dan.* 1, 13 u. 15; *Gen.* 5, 3; *Plutarch Pericl.* u. a.), nämlich leuchtend wie ein Bliz, und sein Gewand strahlend weiss. — Magdalena kömmt. Jezt, will der Herr, solle sie noch nichts sehen. Sie soll erst zum Zeugnis noch andere Jünger holen. — Indessen kommen die übrigen Frauen. Eine Erscheinung Christi war ihnen nicht bestimmt; um so mehr mussten sie anderweitig erfahren, weshalb das Grab leer sei, den Jüngern zur Vorbereitung und zur Bekräftigung dessen, was die einzige Magdalena zu erzählen hatte. So erscheint ihnen, nachdem sie in die Höhle getreten, daselbst ein Engel, und redet zu ihnen. — Sie gehen; Petrus und Johannes kommen. Diese Jünger *sollen* noch nichts sehen. Ihr Glaube soll geprüft [7]), soll langsam herangezogen werden durch den blossen Anblick der geordneten *ὀθόνια*, und dann (v. 18) durch die Erzählung der Magdalena. Ihnen erscheint kein Engel. — Magdalena aber sieht kurz darnach deren zwei, die sie fragen, weshalb sie weine. So soll sie aufmerksam gemacht, so schrittweise aus der Versunkenheit ihres Schmerzes erhoben werden.

Achtzehnhundert Jahre hat die Christenheit die Evv. gelesen, aber so wizig wie Str. A (581) war noch niemand, um in dem Umstande, dass *Joh.* v. 4 *ὁ ἄλλος μαθητής* schneller läuft als Petrus (während doch hernach wiederum Petrus es ist, der eher in das Grab hineintritt!) eine vom Evsten beabsichtigte, künstlich ersonnene Bevorzugung des Johannes vor Petrus zu erblicken!! Freilich, Johannes hatte ja nun bei allen Lesern des Ev. den Ruhm eines Schnellläufers, eines zweiten Achilles, voraus! [8])

7) *Ἐπίστευσεν* Joh. v. 8 kann in der engen Verbindung mit *εἶδε* sich eben doch troz De Wette's Gegenversicherung vernünftigerweise nur auf das Objekt des *ἰδεῖν*, auf das geordnete Daliegen der Linnen, beziehen. Wie konnte *Joh.*, der bisher Magdalena und die zwei Jünger in der tiefsten Betrübnis und Bestürzung sein liess, ein plözliches Erwachen des Glaubens „Christus müsse wohl auferstanden sein" so kalt und trocken durch *ἐπίστευσεν* bezeichnen?! Wie konnte, wenn diese Jünger überzeugt waren, die ihnen gefolgte Magdalena so völlig im Schmerz befangen bleiben, wie sie v. 11 ff. erscheint? Hätte dies *Joh.* nicht als Antithese hervorheben müssen: „Magdal. aber glaubte noch nicht" —? Die Worte heissen also einfach: „Da gieng nun auch der andere Jünger hinein, und „sah es und überzeugte sich."

8) Vgl. hierüber die treffende Persiflage in Tholuck's Glaubw. p. 296 ff.

Strauss B (605) wiederholt, aller Widerlegungen ungeachtet, jenes Gerede, und merkt nicht einmal, dass man dasselbe nur einfach abzuschreiben braucht, um die vernichtendste Satire auf die Strauss'sche Kritik herzustellen. „Beide Jünger", so sagt er, „laufen miteinander, sind sich also von Anfang gleichgestellt. Aber der andre Jünger läuft schneller, und kommt vor Petrus am Grabe an, hat also „jezt einen Vorsprung vor diesem. Doch, wie Petrus bei Luk., bückt „sich hier der andre Jünger nur von aussen in das Grab, und sieht die „daliegenden Tücher, ohne hineinzugehen; lezteres thut sofort der nach„kommende Petrus, der es bei Lukas nicht thut, und nimmt dabei auch „noch genauer wahr, dass an der einen Stelle zwar die übrigen Tü„cher liegen, das Schweisstuch aber besonders zusammengewickelt an „einer andern Stelle liegt; jezt hat also wieder Petrus einen Vorsprung „vor dem andern. Hierauf erst geht auch der andre Jünger in's Grab „hinein; aber was nüzt dem Petrus sein früheres Eintreten, was all „die äusseren sinnlichen Wahrnehmungen, die er dabei gemacht hat, „wenn sie ihm nicht zu demjenigen geholfen haben, was der „andre Jünger jezt erreichte, nämlich zu sehen und zu *glauben?* . . . „Dadurch ist auf's neue der Vorrang des geistigen johanneischen Chri„stenthums vor dem fleischlichen petrinischen festgestellt" — !!! Schade nur, dass es nicht heisst: *καὶ οὗτος εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν*, sondern bloss: *καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν*. Damit fällt leider jede *sprachliche* Berechtigung, die von der kritischen Spürnase gewitterte Entgegensezung des johanneischen Glaubens gegen ein petrinisches Nichtglauben hinweg. Und da es nun vollends unmittelbar darauf V. 9 von *beiden* Jüngern heisst, dass sie die Weissagungen von Christi Auferstehung noch nicht verstanden, so schrumpft auch das *πιστεύειν* des Johannes zu einer einfachen Anerkenntnis des von Petrus gesehenen Thatbestandes (der geordneten Tücher) zusammen.

Wir sehen vielmehr in der Mittheilung dieser kleinen Umstände einen neuen Beweis, dass hier ein Augenzeuge berichtet — Umstände berichtet, die ihm in der Erinnerung lebten, und *ihm als* Erinnerungen an jene unaussprechlich einzigen Augenblicke wichtig waren. Uebrigens stimmen diese Umstände auch ganz zum Charakter der beiden Jünger. Johannes — ohne Zweifel jünger als Petrus (vgl. Mt. 8, 14 u. par.) läuft etwas schneller, und gelangt ein paar Schritte vor Petrus zum Grabe. Wie er aber das Grab offen und leer sieht, bleibt er, ganz seinem, nicht zur Reaktion sondern zur Contemplation geneigten Naturell gemäss, schauend und sinnend stehen. Petrus dagegen, dessen Natur auf jedes Incitament hin sofort aktiv reagirt, tritt rasch entschlossen in die Grabhöhle hinein, und beschaut sich genau den Thatbefund, wie die Linnen gelegt sind und das Schweisstuch gefaltet an besondrer Stelle liegt. Nun erst tritt auch Joh. näher.

Strauss B (604) hat den Str. A freilich an Scharfsinn noch übertroffen. Der vierte Evst gebe dem Petrus den Johannes als Begleiter mit, weil „zwei zusammenwandelnde Jünger" (nämlich die von Emmaus!!) ihm schon von Luk. „an die Hand gegeben waren." Also dies, dass *zwei* Jünger miteinandergiengen, sollte dem Evsten als das Wesentliche, das beibehalten werden müsse, erschienen sein; *welche*

Jünger es waren, wohin sie giengen, und was sie erlebten, wurde als Nebensache betrachtet, die jeder Evst nach Gutdünken dichtend umänderte!! — So sagt der nämliche Kritikaster (602), Luk. lasse die Jünger von dem Engel nicht nach Galiläa gewiesen werden; „um aber in dem bekannten Engelworte *doch die Erwähnung Galiläas nicht vermissen zu lassen*, werden die Frauen daran erinnert, wie Jesus noch in Galiläa seinen Tod und seine Auferstehung vorhergesagt habe.“ — Also daran lag dem Evsten und seinen Lesern alles, dass an dieser Stelle nur überhaupt Galiläa's irgend eine Erwähnung geschehe; welche? das war gleichgültig, da durfte jeder Evst nach Belieben ändern!! Gerade wie wenn ein Autor erzählen würde: „Epaminondas fragte, ob die Schlacht gewonnen sei; erst als dies bejaht worden, liess er sich den Speer aus der Wunde ziehen“ — und ein späterer Autor würde dies folgendermassen umarbeiten: „Epaminondas fragte, um wieviel Uhr die Schlacht begonnen habe; erst als ihm dies beantwortet war, liess er sich den Speer aus der Wunde ziehen“ — denn „die Erwähnung der Schlacht darf der Umarbeiter doch nicht vermissen lassen!“

5). Höchst wichtig ist, dass Magdalena den Herrn stehn sieht, ohne ihn sogleich zu erkennen. Es ist ein Beweis, dass die Auferstehung ein objektiver Vorgang war, und nicht etwa nur in den Köpfen der Jünger als subjektive Vorstellung spukte. Wäre es eine subjektive Hallucination gewesen, dass Magdalena den Herrn lebend vor sich zu sehen *wähnte*, ohne dass er wirklich vor ihr stand, so hätte diese Hallucination aus einer Erwartung, *dass* der Herr auferstehen werde, hervorgegangen sein müssen; eine solche Erwartung war aber bei den Jüngern nicht im mindesten vorhanden (Mt. 16, 8; Luk. 24, 21 ff.; Joh. 20, 25). Sodann aber würde eine Hallucination sich eben nothwendig so haben gestalten müssen, dass Magdalena sofort eben den Erwarteten, den Herrn, stehn zu sehn glaubte. Statt dessen sieht sie, sowie nachher die emmauntischen Jünger Luk. 24, 16, zuerst eine objektive Menschengestalt, ohne diese als Jesum zu erkennen; der klarste Beweis, dass der vor ihnen stehende kein Traumbild ihrer Phantasie, sondern eine objektiv existirende Person war, die nur darum nicht sofort als Jesus von ihnen erkannt wurde, weil „ihr Auge gehalten wurde“ (Luk. 24, 16) indem der Verklärte *ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ* Mk. 16, 12 sich zeigte. — Weil es nun mit der subjektiven Hallucination nicht recht gehen will, so hat Strauss (A und B) seine Zuflucht zu einer „unbekannten Person“ genommen. „Die Aufregung der „Jünger nach dem plözlichen Tode Jesu, ihre mit der Erneuerung sei„nes Bildes unablässig beschäftigte Einbildungskraft“ — vermuthet Strauss B p. 308 — „habe ihnen leicht in dem nächsten besten Unbe„kannten, der ihnen unter räthselhaften Umständen aufstiess und einen „besondern Eindruck auf sie machte, eine Erscheinung ihres entrisse„nen Meisters gezeigt.“ Ganz abgesehen davon nun, dass es gewiss keine „räthselhaften Umstände“ sind, wenn man in einem fremden Garten einen unbekannten Mann gewahr wird, von dem man sogleich selbst vermuthet, es könne etwa der Gärtner sein, oder wenn zu den zwei nach Emmaus wandernden sich ein dritter, ihnen fremder Wanderer gesellt: so müsste man ja bei Magdalena wie bei allen in Be-

tracht kommenden Jüngern eine wahre Verrücktheit voraussezen, um annehmen zu können, dass sie einen Menschen, den sie zuerst mit vollem Bewusstsein als eine ihnen *unbekannte* (mithin Jesu *nicht* ähnliche) Gestalt wahrgenommen haben, hinterher auf einmal für Jesum halten, bloss, weil „ihre Einbildung mit der Erneuerung des Bildes Jesu unablässig beschäftigt" und sie „durch seinen plözlichen Tod aufgeregt" waren. Gerade wenn in ihrer Einbildungskraft das Bild Jesu lebendig und klar vor ihnen stand, gerade dann war es ja um so undenkbarer, dass sie einen unbekannten Menschen, von dem sie im ersten Moment mit deutlichem Bewusstsein sahen, dass er anders, als Jesus, aussehe, hinterher auf einmal für Jesum hielten. Wo in aller Welt ist es vorgekommen, dass ein Mensch, dem ein geliebter Freund — oder eine Braut, der der Bräutigam unerwartet gestorben, nun „den nächsten besten Unbekannten", der ihr plözlich irgendwo entgegentritt, für den vom Tod erstandenen Verstorbenen hielte?!! und das zwar, nachdem sie vorher deutlich gesehen, dass er es *nicht* sei! [9]) Selbst wenn wir dies leztere Moment hinwegdenken wollten, selbst dann würde eine solche Täuschung nur unter der Voraussezung möglich sein, dass der Betreffende auf eine alsbaldige Auferstehung des Verstorbenen *gefasst war* und eine solche erwartete. Das war bei den Jüngern *nicht* der Fall, wie wir aus den Evv. wissen; und Strauss B geht sogar noch weiter, und leugnet, dass Jesus seine Auferstehung auch nur vorausgesagt habe. Wer nun an ein Auferstehen eines Verstorbenen von vornherein keinen Gedanken hat, dem fehlt die Prämisse,

9) Str. freilich meint, solche Fälle seien vorgekommen, und weiss sogar einen solchen namhaft zu machen. Während Herzog Ulrich aus Würtemberg vertrieben war, meinte eine Wirthin in Münchingen, ein bei ihr eingekehrter fremder Gast möge der verkleidete Ulrich gewesen sein, der heimlich sein Land bereise. Dasselbe meinte ein Köhlerbub bei Urach, von dem sich ein ihm unbekannter Ritter einen Pfad durch den Wald zeigen liess. — Es gehört nun aber nur ein geringes Mass von Verstand dazu, um einzusehen, dass diese Fälle mit der Straussischen natürlichen Erklärung des Auferstehungsglaubens gar keine Analogie haben. Weder von jener Wirthin noeh von dem Köhlerbuben ist erweislich, dass sie den Herzog zuvor in der Nähe oder überhaupt nur je gesehen hatten; lief einmal das Gerücht im Volk, dass derselbe heimlich im Lande sei, so war es keine „Sinnentäuschung", sondern lediglich eine, wenn auch irrige Verstandes-Muthmassung, dass jener mit Heimlichkeit reisende Fremde etwa der Herzog sein möge. Bei den Jüngern dagegen war die Basis: die Voraussezung, dass Jesus auferstanden sei, nicht vorhanden; dafür aber kannten sie Jesu Aussehen und Gesichtszüge aus mehrjährigem Umgang auf's genaueste. Wenn ein *vertrauter Freund oder Rath* des Herzogs Ulrich *nach dessen Tod* in einem Unbekannten den Herzog zu erkennen geglaubt hätte — *das* wäre dann ein analoger Fall. Aber nach einem solchen wird Strauss vergeblich in der Weltgeschichte suchen.

um einen lebendig mit Fleisch und Blut vor ihm stehenden Unbekannten für den auferstandenen Verstorbenen zu halten; er könnte höchstens (und *solche* Fälle sind oft vorgekommen) in subjektiver Hallucination die Gestalt des ihm theuern Verstorbenen erscheinen (und wieder in Nichts verschwinden) zu sehen wähnen; allein das wäre dann lediglich eine Geister- oder Gespenster-Erscheinung, aus welcher sich nimmermehr der Glaube an eine leibliche Auferstehung aus dem Grabe entwickeln könnte. Die Annahme einer solchen subjektiven Hallucination ist ausgeschlossen erstlich durch das leerbefundene Grab, zweitens dadurch dass Christus (1 Cor. 15, 6) von mehr denn 500 Brüdern auf einmal gesehen wurde, drittens dadurch, dass sowohl Magdalena als die emmauntischen Jünger erst einen objektiven Menschen von Fleisch und Bein vor sich sehen, ehe dieser die Gestalt Jesu annimmt. Und so hat denn auch Strauss (B 308) jene Annahme als unhaltbar fallen lassen. Die andere Annahme aber, dass ein objektiv existirender Unbekannter für Jesum gehalten worden sei, ist, wie wir eben sahen, genau ebenso unmöglich; und auch dies scheint Strauss B gefühlt zu haben; denn S. 309 ist der bewusste „Unbekannte" auf einmal wieder verschwunden; es ist wieder von „Visionen" die Rede, die der Erscheinung des Unbekannten vorangiengen; es wird auf die „Körper- und Gemüthsbeschaffenheit" der früher dämonisch gewesenen Magdalena verwiesen, und auf die Vision des Petrus Apsche 10 — sowie S. 302 auf die des Paulus 2 Cor. 12, von denen er selbst eingestehe, dass es „schwierig sei, bei dgl. Erscheinungen den eigentlichen Thatbestand festzustellen" [10]) und S. 302 werden dem Ap. Paulus sogar „epileptische Zufälle" angedichtet! — aber mit all diesem Gewäsche werden eben jene drei Punkte nicht entkräftet, welche jeden Gedanken an eine subjektive Vission ausschliessen. So sizt also die negative Kritik hier zwischen zwei Stühlen, oder vielmehr sie hopst unaufhörlich von einem Stuhl auf den andern, weil beide Stacheln haben — ein tölpelhaftes Vergnügen, das wir ihr gönnen wollen.

10) So verdreht nämlich Str. die Worte *εἴ τε ἐν σώματι, οὐκ οἶδα κλ.* Paulus sagt, er wisse nicht, ob seine Seele bei jener ekstatischen Vision noch im Leibe oder ob sie ganz aus demselben entrückt gewesen. Paulus ist also schlechthin nur in Betreff der formellen Frage, wie weit *bei* einer solchen Vision das Band zwischen Seele und Leib gelockert werde, ununterrichtet, und daraus macht der wahrheitliebende Strauss: Paulus sei in Betreff des materiellen Thatbestandes und der Zuverlässigkeit jener Vision im unklaren gewesen!! Noch netter weiss er mit act. 9 umzuspringen. S. 302 lesen wir, dass bei der Erscheinung Christi Apsche 9 keine Probe von der äusseren Wirklichkeit der Erscheinung vorhanden sei; denn „wenn wir von der Blindheit und deren Hebung durch Ananias, sowie „von den Wahrnehmungen der Begleiter absehen, so können wir alles „als eine Vision betrachten." Ja wohl; wenn man von den Gegenbeweisen „absieht", sind keine Gegenbeweise mehr da! Wenn der Vogel Strauss die Augen zumacht, können die Jäger den dummen Vogel nicht sehen!

Ueberhaupt sind die Bewegungen, welche Strauss B in diesem Abschnitt macht, denen eines Kautschukmannes vergleichbar. S. 308 ist es „die Aufregung der Jünger nach dem plözlichen Tode Jesu", welche sie in dem nächsten besten Unbekannten Jesum erblicken lässt; hienach müssen sie also jene Erscheinung oder Erscheinungen des Auferstandenen in den ersten Tagen nach seinem Tode gehabt haben. Allein da kommt nun dem Kautschukmann der Umstand in die Quere, dass ja, seinem Verdict nach, Jesus nie seine Auferstehung vorausverkündigt hat, und dass auf alle Fälle (auch nach den Evv.) die Jünger an nichts weniger, als an eine solche gedacht haben. Es war (S. 311) „die Vertiefung in die h. Schriften des a. T.", woraus allmählich der Glaube der Jünger, dass Jesu Tod nur der Durchgang zur Herrlichkeit gewesen, erwuchs, und „hiezu war eine längere Frist erforderlich." „Es scheint also, wenn es wahr ist, dass schon am dritten Tage nach „dem Tode Jesu Erscheinungen desselben stattgefunden haben, dass „diese Erscheinungen bloss subjektive Visionen der Jünger waren; „unsre Ansicht von der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung „Jesu scheint an der Unmöglichkeit zu scheitern, die Entstehung des-„selben schon am dritten Tage denkbar zu machen." Dazu kommt noch, dass, „wenn in derselben Stadt, vor deren Thoren in einem „wohlbekannten Grabmal der Leichnam Jesu lag, noch keine 48 Stun-„den nach der Beisezung desselben seine Jünger mit der Behauptung „auftraten, er sei auferstanden", es nicht denkbar sei, dass die Juden nicht sofort durch Oeffnen des Grabes und Beibringen der Leiche die Jünger Lügen gestraft hätten. Hier ist der Kautschukmann also in bedeutender Klemme. Aber er weiss sich zu helfen. Kautschuk ist ja elastisch. „Vielleicht war Jesus mit andern Hingerichteten an einem unehrlichen Orte verscharrt worden", und seine Jünger traten *erst später* mit der Verkündigung seiner Auferstehung hervor", und dann „musste es den Gegnern schon schwerer werden, seinen Leichnam noch kennbar zu produciren." Freilich, so geht's, Bambino, so kommst du aus der Klemme! Unwissenschaftliche Leute werden dir freilich einwerfen, dass, wenn drei Gekreuzigte mit einander verscharrt waren, die Juden noch nach Jahr und Tag drei Skelette produciren und damit die Jünger „Lügen strafen" konnten; du aber, mein Kautschuk, wirst entgegnen, dass ja jene drei an einer Stelle „verscharrt" sein konnten (in Kautschuk-Palästina scharrte man nämlich die Todten ein, und begrub sie keineswegs in Höhlen), wo Monate und Jahre zuvor schon andre Hingerichtete verscharrt worden waren, in welchem Falle sich denn aus der Zahl der Schädel nichts mehr beweisen liess. So geht's; Kautschuk ist dehnbar; wir nehmen an, dass Jahr und Tag seit der Verscharrung verflossen waren, sodass von den drei Leichen nichts weiter mehr übrig war, als von den früher dort verscharrten, nämlich nur die kahlen Knochen. — Kautschuk zieht sich aber auch wieder zusammen. Weil am Pfingstfest, „sieben Wochen" nach Jesu Tod, die Jünger mit der Verkündigung der Auferstehung Jesu zuerst öffentlich auftreten, so muthmassest du, mein scharfsinniger Kautschukpulcinello, dass dies so etwa das Zeitintervall gewesen sein könne, binnen welchem jener Glaube der Jünger an ein Auferstandensein Jesu zur Reife

kam (S. 314). Da waren freilich jene drei bewussten Leichname noch nicht so verwest, dass man nicht mindestens noch ihre Zahl hätte constatiren können. Das thut aber nichts. Die Jünger entflohen ja nach Galiläa, dort, und nicht in Jerusalem (S. 315), „wich der Bann der Schreckens und der Betäubung“, dort „suchten sie sein Bild stets neu in sich hervorzurufen“, dort entstand jener Glaube an das Auferstandensein Christi.

Gut, mein Kautschuk; du springst wacker, ich bin mit dir zufrieden. Für jeden Einwurf, den man dir macht, hast du ein neues Loch, durch das du entschlüpfest; du hast es weiter gebracht, als der Pseudo-Philadelphia Lichtenberg's; du läufst nicht zu vier, sondern zu acht Thoren auf einmal hinaus. Wenn die Jünger einen Unbekannten für Jesum halten, so muss „die Aufregung nach dem plözlichen Tode Jesu daran Schuld gewesen sein“; wenn aber der Glaube der Jünger an *eine* Auferstehung erklärbar gemacht werden soll, so muss lange Zeit verstrichen und „der Bann des Schreckens und der Betäubung“ bereits gewichen sein. Dort (S. 308) lässt du den Emmauntiern alsbald nach Jesu Tode in Jerusalem einen Unbekannten bei Emmaus in den Weg rennen, den sie sofort für den auferstandenen Jesus halten; hier lässt du (S. 309) zuerst und *vor* den emmauntischen Jüngern die Magdalena in subjektiver Vision Jesum schauen, versicherst aber zugleich an dritter Stelle (S. 311 f.) dass diese Visionen erst längere Zeit nach Jesu Tode möglich waren. Das, was lang nach Jesu Tod geschah, gieng also chronologisch dem vorher, was sich aus der ersten Aufregung nach Jesu plözlichem Tode erklärt! Hier lässt du die Jünger mindestens sieben Wochen lang brauchen, ehe sie an ein Auferstandensein Jesu denken; dort lässt du Jahre darüber hingehen, um den eingescharrten Leichen Zeit zu lassen, völlig zu vermodern. Doch nein; du lässt lieber die Jünger nach Galiläa fliehen und dort den Auferstehungsglauben produciren; freilich scheinen sie mit diesem Glauben frühzeitig auch in Jerusalem aufgetreten zu sein, da ja schon zur Zeit der Bekehrung des Paulus (die nach 2 Cor. 11 und Gal. 2 historisch und chronologisch feststeht) also schon am Ende des Jahres 37, vier Jahre nach Jesu Tode, eine starke Christengemeinde in Jerusalem existirt. Es sezt dies voraus, dass doch wohl spätestens im Jahre 34 die Auferstehung Jesu dort verkündigt worden sein müsste, wenn wir auch die ganze Apostelgeschichte mit dir für Erdichtung halten wollten. Im Jahre 34 hätten die Juden nun freilich die vorhandene Zahl der „verscharrten“ Schädel noch leicht constatiren können. Indessen wird es dir, du allervortrefflichster Kautschukbambino, nicht schwer werden, zu deinen acht Flausen noch eine neunte zu ersinnen.

Die Auferstehungsgeschichte hat wirklich Widersprüche — nicht die biblische nämlich, aber die von Strauss B ersonnene.

Und zwar sind dieser Strauss'schen Selbstwidersprüche so viele, dass wir darauf verzichten müssen, sie alle aufzuzählen. Nur auf einen sei noch aufmerksam gemacht. Zu Magdalena spricht der Herr: „Halte mich nicht fest“ (*ἅπτεσθαι* wie LXX Ezech. 41, 6; 2 Chron. 3, 11; Hiob 31, 7 u. a.) sie soll ihn nicht ängstlich umklammern, als ob er sofort wieder zu verschwinden drohte; denn noch ist er nicht aufge-

fahren; noch wird sie ihn öfter sehen. Strauss B dagegen (S. 606) meint, das $\check{\alpha}\pi\tau\varepsilon\sigma\vartheta\alpha\iota$ sei von einem Anfassen der Füsse Jesu, dies aber als Anbetung zu verstehen, und Jesus „untersage der Magdalena für jezt noch die in dem Fussfall sich aussprechende göttliche Verehrung, da er noch nicht zu seinem Vater aufgestiegen sei." Abgesehen nun davon, dass sich im Ev. Joh. von einer solchen socinianischen Doctrin, als ob Christus erst durch die Himmelfahrt die göttliche Würde erlangt habe, sonst nirgends eine Spur findet, so sagt Strauss B selbst gleich nachher (S. 609), dass Thomas — ebenfalls im Ev. Joh. — bereits acht Tage nach Christi Auferstehung (also 32 Tage vor der Himmelfahrt!) „mit voller Ueberzeugung Jesu als seinem Herrn und Gott huldigt", und dass er dies nach der Meinung des Evsten nicht zu früh, sondern vielmehr zu spät thut. Freilich, Strauss B wird von diesem Widerspruch nicht belästigt; denn S. 619 beweist er, dass nach der Vorstellung des vierten Evsten Jesus schon im Verlaufe des Ostersonntags geschwind gen Himmel gefahren, und dann am Abend vom Himmel herab wieder zu den, hinter verschlossenen Thüren versammelten Jüngern gekommen sei. Denn, meint er, die Geistmittheilung durch das Anhauchen konnte nach Joh. 7, 39 nicht vor seinem $\delta o\xi\alpha\sigma\vartheta\tilde{\eta}\nu\alpha\iota$ erfolgen. Nun könnte freilich ein unwissenschaftlicher Mensch einwenden, die Grenze zwischen der Niedrigkeit und der Verherrlichung liege in der *Auferstehung*, und wirklich gibt Str. selbst dies halb und halb zu, wenn er fortfährt, Jesu Verherrlichung sei erst durch die Himmelfahrt *„vollendet"* worden. Damit wirft er aber seinen ganzen Beweis, dass die Himmelfahrt von Joh. in den Verlauf des Ostersonntags gesezt werde, über den Haufen, und somit steht sein Selbstwiderspruch zwischen S. 606 u. S. 609 nach wie vor ungelöst da.

6). Das Verfahren der Hohenpriester mit der Wache soll nach Str. A §. 136 voll Unmöglichkeiten sein. Unter der Voraussezung, jener Mt. v. 2—5 erzählte Vorfall sei geschehen, wüsste ich wahrlich nicht, wie die Hohepriester anders hätten handeln sollen. Doch hören wir Str.'s geistreiche Einwürfe. *a) Ist jener Vorfall geschehen, warum berufen sich die App. nicht (in ihren Briefen) darauf, als auf den sichersten Beweis für die Auferstehung?* Weil sie dieses Beweises schlechterdings nicht bedurften. Die Auferstehung Christi war im Ganzen unbezweifelt; wo sich Zweifel erhoben, (1 Cor. 15) beriefen sich die App. höchst natürlicherweise auf das, was *sie selbst* gesehen, nicht auf das, was das Synedrium in Jerusalem von etlichen Soldaten gehört hatte. Die Korinther hielten ohne Zweifel Paulus sammt den andern App. für *ehrliche Leute,* und glaubten ihnen, was sie sagten. *b) Warum berufen sich die App.* vor dem Synedrium *nicht auf jene Geschichte?* Auch dies hatten sie nur dann nöthig, wenn das Synedrium ihrer Versicherung, dass Christus auferstanden sei (Act. 4, 10), zu widersprechen wagte. Das wagte das Synedrium aber nicht: „sie hatten nichts dawider zu reden" (v. 14). Ebensowenig finden wir, dass act. 2 und 5 jemand die Auferstehung zu leugnen wagt. Wir kehren also den Saz um, und sagen: Weil das Synedrium alles andere, nur keinen Widerspruch gegen die Wirklichkeit der Auferstehung wagte, so *muss* die Geschichte Mt. 28, 11 ff. wahr sein. *c) Dass die Frauen*

hoffen konnten, sie würden Jesum salben können, sei der deutlichste Beweis, dass sie von einer Wache nichts wussten. Sehr richtig. Jenen Sonntag Morgen müssen die Frauen noch nichts von der Wache gewusst haben. (Vgl. oben §. 110, 3.) Daraus folgt wohl, dass die ganze Christenheit später auch nichts davon wusste?!! *d) Es sei unwahrscheinlich, dass die Soldaten sich zu der Lüge hergaben, da sie Strafe zu befürchten hatten, und nicht wissen konnten, wieviel ihnen die vom Synedrium zugesagte Vermittlung nüzen würde.* So konnten sie ja die halbe Stunde, bis ihnen die Straflosigkeit versichert war, ganz schweigen. *e) Die Hohenpriester würden wohl den Soldaten nicht geglaubt, sie würden eher vorausgesezt haben, diese hätten wirklich geschlafen.* Wenn nun aber der eine Soldat diesem, der andre jenem Synedristen die Sache ganz gleichförmig erzählte, wenn die Bestürzung klar auf ihren Gesichtern zu lesen war? Und dazu das böse Gewissen der Hohenpriester! Jedenfalls haben wir darin einen *festen historischen Beweis*, dass die Synedristen es *doch* glaubten, weil sie ausserdem, in dem von Str. fingirten Falle, jedenfalls die Jünger Jesu wegen Erbrechung des amtlichen Siegels würden belangt, und diesen Process nach Kräften verfolgt haben, wovon wir keine Spur finden. *f) Sollte das ganze förmlich versammelte Synedrium amtlich sich zur Sanktion einer Lüge vereinigt haben?* Sollte das ganze förmlich versammelte Synedrium amtlich sich zu einem Justizmorde (Mt. 26, 57 ff.) vereinigt haben? Von einer *förmlichen* Versammlung des Synedriums lesen wir übrigens nicht eine Sylbe. Die Hohenpriester beriethen sich nach Mt. 28, 12 heimlich mit den Aeltesten. Leute, wie Nikodemus, wird man begreiflich nicht zugezogen haben. Wundern müssen wir uns aber, zu welch frommen gewissenhaften Männern die Synedristen unter den modelnden Händen des Herrn Dr. Strauss werden! Die ganze zerstreute Christenheit, diese Menge demüthiger, stiller Menschen, soll ohne Veranlassung und Noth eine krasse Lüge ersonnen und sich selbst aufgebunden haben; die Mörder Jesu aber waren unfähig, eine kleine ihnen nothwendig gewordene Unwahrheit jenen Soldaten anzulernen!

§. 112.

Der Sonntag Abend und der folgende Sonntag.

(Mk. 16, 12—18. Luk. 24, 13—49. Joh. 20, 19—29.)

Zwei Jünger giengen jenen Nachmittag nach Emmaus, und besprachen sich auf dem Wege von allem, was begegnet war. Da trat Jesus zu ihnen, und gieng mit ihnen; aber ihre Augen waren gehalten, dass sie ihn nicht erkannten. Auf die Frage, weshalb sie trauerten, antwortete der eine, Kleophas mit Namen, ob er denn nichts von Jesu gehört habe, mit dessen Tode all ihre Hoffnung auf die Erlösung Israels zu Schanden geworden sei. Wohl hätten etliche Weiber von einer Engelerscheinung erzählt, und dass Jesus lebe;

auch seien darauf hin etliche Jünger zum Grabe gegangen; ihn selbst aber hätten sie nicht gesehen. Da erklärte ihnen Jesus aus den Propheten die Nothwendigkeit, dass der Messias leiden musste und auferstehn. Voll freudiger Hoffnung brannte ihr Herz und voll Liebe zu dem unbekannten Begleiter; und da sie nach Emmaus kamen, und er weiter gehen wollte, luden sie ihn ein, da es schon dunkle, möge er bei ihnen bleiben. Und er gieng ein, und sezte sich zum Mahle, und da er das Brod brach und dankte, erkannten sie, dass es der Herr selbst sei. Er aber verschwand vor ihren Augen. Sie aber machten sich eilends auf, und liefen noch denselben Abend zurück nach Jerusalem, und sagten es den Jüngern an, deren zehn nebst etlichen anderen Gläubigen versammelt waren. Aber diese empfiengen sie bereits mit dem Rufe: „Der Herr ist wirklich auferstan„den; Simon Petrus hat ihn gesehen.“ So waren sie denn in Freude, Zweifel (Mk. v. 13) und Erwartung, wiewohl aus Furcht vor den Juden bei verschlossenen Thüren, versammelt; da stand plözlich Jesus in ihrer Mitte, und sprach: „Friede sei mit euch!“ Und da sie in freudigem Schrecken umherstanden und ihren Augen nicht trauten, hiess er sie die Nägelmahle an seinen Händen und Füssen besehen, um sich zu überzeugen, dass er es wirklich sei. Vor Freude konnten sie es kaum fassen; er aber verlangte, ob sie zu essen hätten, und sie brachten etwas Fisch und Honig, und er ass mit ihnen. Er aber sprach: „Wie mich, den Sohn, der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ Und blies sie an, als zur Mittheilung seines Geistes, des heiligen Geistes, und gab ihnen Macht, in Kraft dieser Geistesmittheilung Sünden zu erlassen und zu behalten. — Diesen Abend nun war Thomas nicht mit zugegen gewesen. Als ihm die übrigen das Vorgefallene erzählten, weigerte er sich, zu glauben, bis dass er selbst seine Hände in Jesu Wundenmahle gelegt hätte. Die Jünger waren nun, ehe sie nach dem den Weibern gewordenen Befehle nach Galiläa zurückkehrten, des Festes wegen in Jerusalem geblieben. Den Sonntag nach dem Feste, (den Tag nach dem Sabbath, womit das an einem Sabbath begonnene Fest schloss) waren sie wieder versammelt und Thomas mit ihnen, und abermals bei verschlossenen Thüren. Wiederum stand plözlich Jesus unter ihnen mit dem Grusse des Friedens. Und sprach zu Thomas: „Lege deinen „Finger hieher und siehe meine Hände, und lege deine Hand hieher „in meine Seite, und sei nicht ungläubig sondern gläubig.“ Da sprach Thomas anbetend: „Mein Herr und mein Gott!“ Jesus aber sagte zu ihm: „Nun, da du mich gesehen, glaubest du; selig sind, „die nicht sehen und doch glauben.“

1). Str. A hat uns §. 138 alle möglichen Arten gezeigt, wie man die einzelnen Erscheinungen des Auferstandenen *nicht* ordnen dürfe; sehr gründlich hat er uns belehrt, dass die Reise nach Galiläa sammt den beiden dortigen Erscheinungen nicht in die kurze Zeit der ersten 8 Tage fallen könne, dass die Erscheinung Christi vor den Jüngern auf dem Berg in Galiläa (Mt. v. 16 ff.) nicht vor der am See (Joh. 21) zu sezen sei, weil diese sonst nicht die dritte wäre, und was dergleichen Ueberfluss mehr ist. Er hat uns aber auch etliche Schwierigkeiten und Einwürfe aufgetischt. *Erstlich* soll es unbegreiflich sein, wie der Engel und Christus selbst den Weibern befehlen können, nach Galiläa zu gehen um dort den Herrn zu sehn, da er noch denselben Abend erscheinen wollte. Es werde niemand in Stuttgart sagen: „Geh nach Rom; dort wirst du den Pabst sehen" wenn er voraussetze, der Pabst werde zuvor nach Stuttgart kommen und dort sich sehen lassen. (Pag. 593.) — Aber der gründliche Forscher hat hier leider übersehen, dass der den Weibern gegebene Befehl sich nicht auf die 11 Jünger *allein* bezog; sondern von den Weibern *zusammengenommen* mit *allen* Brüdern Christi hiess es: *„ihr* werdet mich in Galiläa sehen." Den 11 Jüngern erschien Christus allerdings zuvor schon in Jerusalem; den gesammten Gläubigen erschien er wirklich erst in Galiläa. Die Verkündigung, in Galiläa ihnen allen erscheinen zu wollen, schloss also vorherige Erscheinungen an Einzelne nicht aus. Jesus und der Engel geben den Weibern nicht eine Notiz, nicht ein Programm über die Reihenfolge aller noch zu erwartenden Erscheinungen (dann dürften allerdings die jerusalemitischen Erscheinungen nicht ausgelassen sein) sondern lediglich einen Befehl, nicht in Jerusalem zu *bleiben,* wie sie es leicht hätten glauben können thun zu müssen, weil ihnen Christus zunächst hier sich zeigte; sondern wie früher, so auch nach *diesem* Osterfeste ruhig in ihre Heimath zurückzukehren; Jesus selbst würde dorthin — ja *vor* ihnen dorthin kommen.

Hienach bezog sich denn jener Befehl höchst natürlicherweise auf die Zeit *nach beendetem Feste.* (Vgl. Doedes p. 128.) Es sollte nur dem Wahne vorgebeugt werden, als müssten sie in Jerusalem bleiben, weil etwa Christus fort nnd fort in der Nähe dieser Stadt bleiben, weil er etwa gar jezt sein Reich in weltlicher Macht aufrichten würde. Wenn nun Str. *zweitens* (p. 589 ff.) darin einen Widerspruch sieht, dass nach Mt. und Mk. den Jüngern befohlen würde, nach Galiläa zu ziehen, und sie dennoch nach Mt., Luk. und Joh. denselben Abend, nach Joh. auch acht Tage später noch in Jerusalem sind, so ist diesem Einwurf bereits alle Kraft genommen. Denn dass sie das Fest ruhig und dem Geseze gemäss in Jerusalem zu Ende feiern sollten, verstand sich von selbst, und ein damit streitender Befehl war in dem Worte des Engels nicht enthalten.

2). Die einzelnen Vorfälle haben keine Schwierigkeit. Dass Mk. den Grund, weshalb die Jünger von Emmaus Jesum nicht erkennen, mit den Worten *ἐφανερώϑη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ* angebe, während nach Luk. der Grund in einem *Gehaltenwerden ihrer Augen* lag, soll (Str. A 608 und 618) sich widersprechen. Mk. gibt ja aber offenbar mit jenen Worten nicht die *Ursache* des Nicherkennens an, sondern

er bezeichnet damit das *Nichterkennen selbst*. „Jesus erschien ihnen in anderer Gestalt, als sonst“ ist kurze Bezeichnung dessen, dass er, der doch derselbe war, ihnen ein anderer zu sein schien. Ob die nächste Ursache davon in ihnen oder in Jesu lag, will er, der die ganze Geschichte summarisch in *einem* Verse erzählt, gar nicht expliciren.

Ueber die *Beschaffenheit des verklärten Leibes Christi* hat Str. A einen wahrhaft eckelhaften Paragraphen (§. 139) zusammengeschrieben, dessen einzelne Gedanken, wenn man sie so nennen kann, wir nicht zu zergliedern brauchen. Strauss B widerholt (§. 295 u. 608 f.) dieselben. Wir beschränken uns auf die positive Entwicklung der Schriftlehre von der verklärten Leiblichkeit. Durch die Sünde ist der Leib (vgl. pag, 275) der Herrschaft der Seele entnommen, und der Aufreibung durch die Einflüsse der makrokosmischen Natur preissgegeben. Die Lebensfunktionen bewegen sich in einer arithmetischen Reihe, in deren Weiterentwicklung ein Minus-Punkt, ein Minus der Kraftersezung gegen die Kraftconsumtion, eintritt: der Tod.

Wie steht es nun mit dem *verklärten Leibe Christi* nach der heil. Schrift? Auf der einen Seite lesen wir, dass der Auferstandne *plözlich* erschien, ohne auf natürliche Weise *herbeigekommen* zu sein Joh. 20, 14 u. 19; Luk. 24, 36, und daraus könnten wir zu schliessen versucht sein: *sein verklärter Leib sei nur eine momentane Versichtbarlichung der Seele gewesen;* sie habe die Kraft gehabt, wann und wo sie wollte, sich mit Stoff zu umkleiden und diesen dann wieder abzulegen. Hier fällt die Continuirlichkeit des verklärten Leibes weg; Christus wäre hienach für gewöhnlich ohne stofflichen Leib; nur etwa bei seiner Wiederkunft würde er sich wieder mit einem stofflichen Leib umkleiden. — Diese (mit dem Ubiquismus vereinbare) Ansicht wird aber schon allein durch Luk. 24, 39 widerlegt; denn nach jener Ansicht wäre ja Christus *für gewöhnlich* wirklich ohne Fleisch und Bein, hätte also vielmehr sagen müssen: „Ein Geist kann nicht Fleisch und Bein *annehmen*“ [1]). Ferner wird in der h. Schrift der auferstandene Leib Christi als identisch mit dem begrabenen Leibe Christi betrachtet. Der leztere ist nicht im Grabe geblieben und verwest, während die Seele sich mit einem immateriellen Leibe umkleidet hätte; sondern das Grab war *leer*, der begrabene Leib wurde in den verklärten *verwandelt* (vgl. 1 Cor. 15,

1) 1 Cor. 15, 44 bezeichnet πνευματικόν sowenig den *Stoff* des verklärten, als ψυχικόν den *Stoff* des unverklärten Leibes. Sondern nach V. 45 ist der Gedanke vielmehr dieser: Das Resultat der Erschaffung Adams war das Vorhandensein eines psychischen Lebens, das sich zum geistlichen Leben erst bestimmen und entwickeln sollte; das Resultat der Vollendung Christi ist das vollendete geistliche Leben. Also mit andern Worten: der unverklärte Leib (wie ihn Adam schon vor dem Falle und Christus vor seiner Erhöhung hatte) ist ein solcher, wie er zur Entwicklung aus dem stat integr. in den stat. confirmationis dient; der verklärte Leib ein solcher, wie er sich für den erreichten stat. confirm. schickt.

51 f.). Und diese Verwandlung besteht nach 1 Cor. 15, 53; 2 Cor. 5, 2 u. 4, nicht in einem *Abstreifen und Ausziehen der Materie*, sondern gerade umgekehrt in einem *Ueberkleidetwerden* (*ἐνδύσασθαι, ἐπενδύσασθαι*) der an sich verweslichen Materie (des *φθαρτὸν τοῦτο* 1 Cor. 15, 53) mit *ἀφθαρσία* und *ἀθανασία*, mit höherer *Kraft*. Der verklärte Leib Christi ist hienach ein wirklicher *stofflicher Organismus*, „Fleisch und Bein", der sein eignes stetiges organisches Leibesleben führt, betastbar (Mt. 28, 9; Joh. 20, 27) und Stoff assimilirend (Luk. 24, 43; Joh. 21, 5 ff.). Während daher eine gespenstische oder Geistererscheinung eine subjektive Empfänglichkeit voraussezt um wahrgenommen zu werden, wird der verklärte Leib Christi — weitentfernt dass sein Gesehenwerden durch einen geistigen Rapport vermittelt wäre — früher dem Auge der Magdalena und der emmaunitischen und übrigen Jünger als objektiver Körper sichtbar, ehe ihr subjektives inneres Schauen geöffnet wird und sie ihn erkennen. (Joh. 20, 14 f.; Luk. 24, 16; Joh. 21, 4 u. 7.)

Diese biblische Lehre stimmt denn auch ganz mit dem *Begriff des Leibes überhaupt* überein. Aller (lebendige) Leib ist ein Ineinanderspiel von Seele und Stoff. Der Stoff ist allerdings das wechselnde am Leibe; der Stoff erneuert sich im Laufe einiger Jahre völlig; bleibend wesentlich im Leibe ist die seelische, Leib-bildende, d. h. Stoff-beherrschende und sich unterwerfende *Kraft*, d. i. eben die Seele selbst, sie, die beim Wechsel des chemischen Stoffes doch die Gleichheit des geistigen Gepräges, der Gestalt und Züge, erhält. Aber diese Kraft, obwohl das Wesentliche und Bleibende am Leibe, ist doch nicht der Leib selbst. Sondern *der Leib selbst* ist die durch jene Kraft unterworfene d. h. organisirte *Materie qua organisirte*. Leib ist der dem Makrokosmus der Natur abgerungene Stoff, sofern er durch sein Beseeltsein *zu* einer Natur*einheit* somit zu einer *höheren Natur*, zum *Mikrokosmus*, geworden, und durch ebendies Gehaltensein in der höhern Einheit (das animari) vor dem Zurücksinken zum blossen Stoff bewahrt und als stets in sich bewegter (nur nicht mechanisch, sondern organisch bewegter) Springquell erhalten bleibt. Indem nun der Leib der makrokosmischen Natur gegenüber als eine selbständige Einheit erhalten wird, steht er doch eben damit wieder in einem *Verhältnis* zur makrok. Natur; denn *aus ihr* ergänzt und erneut er sich fortwährend. *Der Unterschied aber von verklärtem und unverklärtem Leibe* liegt nun darin, dass beim unverklärten der Stoff von der Kraft *nur relativ* überwunden wird, sodass die leibbildende Kraft nicht bloss überhaupt eines Stoffes, sondern auch *der Beihülfe der makrok. Natur zur Aneignung des Stoffes* (z. B. der Speise, des Trankes, der und der element. Einflüsse) bedarf, somit im Leibbilden *abhängig* ist von der Natur; während beim verklärten Leib die leibbildende Kraft den Stoff, dessen sie bedarf, mit souverainer Autonomie sich zu unterwerfen und umzugestalten [2]) und gegen alle äusseren Natureinflüsse zu behaupten ver-

2) Beim unverkl. Leibe geschieht dies nur *relativ*, z. B. vgl. die Eisenbildung im Blut, auch wo keine eisenhaltigen Speisen und Getränke genossen wurden.

mag. — Dort also: Abhängigkeit der mikrok. Leiblichkeit von der makrokosmischen (und somit unvollständige Unterwerfung der ersteren unter die Seele); hier: Abhängigkeit der makrok. Natur von der mikrokosmischen Leiblichkeit, und vollständige Unterwerfung dieser unter die Seele. Bei solcher schlechthinigen Uebermacht über den makrokosmischen Stoff versezt die Seele sich und ihren Leib wohin sie will, ohne mit Kraftverlust Medien durchwandern zu müssen. Der Leib *bedarf* nicht der Speise, hat aber die Kraft, Speise zu assimiliren. So ist also zwischen dem Eingehen durch die verschlossene Thür, und dem Geniessen von Speise (Str. p. 622) kein Widerspruch.

3). Dass Strauss B zur Stüzung seiner Theorie vom „nächsten besten Unbekannten", den die Jünger in ihrer Aufregung für den auferstandenen Jesus hielten, speciell auch die emmauntischen Jünger beizieht, ist schon im vorigen § erwähnt. Die Art aber, *wie* er dies thut, ist es werth, hier noch etwas näher beleuchtet zu werden. „Wenn dem Luk. zufolge am zweiten Tage nach seiner Hinrichtung „zwei Jünger, die von Jerusalem aus über Feld giengen, mit einem „Unbekannten zusammentrafen, der ihnen in begeisterter Rede über „den Tod des Messias das Verständnis aufschloss, und sie nun diesen „*in dem Augenblick, da er sich im Abenddunkel von ihnen entfernte,* „als ihren Jesus zu erkennen meinten", so sei zu vermuthen, dass die „Aufregung u. s. w." (siehe oben p. 755). Also *im Abenddunkel* meinten sie den Unbekannten als ihren Jesus zu erkennen. Begreiflich! Sie konnten ja nun seine Gesichtszüge nicht genau unterscheiden. Eine Kleinigkeit freilich hat unser Dunkelmann zu beachten oder wenigstens zu berühren vergessen, nämlich, dass die beiden Jünger den Unbekannten nicht erst jezt im Abendunkel gewahr zu werden anfiengen, sondern ihn schon unterwegs, ehe es nöch πρὸς ἑσπέραν war (ehe es auf den Abend zugieng) und ehe der Tag sich neigte, gesehen und sich ausführlich mit ihm unterredet hatten. Nun denn, damals hatten sie doch wohl Zeit und Licht genug gehabt, sich sein Gesicht anzusehen! Wenn sie nun damals durch diese Gesichtszüge nicht veranlasst waren, den Unbekannten für Jesus zu halten, so konnte das nachfolgende Abenddunkel als solches sie auch nicht dazu veranlassen; denn sie wussten ja troz diesem Dunkel nun recht gut, wie dieser Fremde aussehe. Mit dieser natürlichen Wundererklärung à la Venturini ist's also nichts; wir möchten wetten, Strauss B selber glaubt solchem Unsinn nicht; aber das „deutsche Volk"; dem er sein Buch gewidmet hat, um dasselbe um den Christenglauben zu betrügen, ist ihm gut genug, um es in ein Abenddunkel der Sophistereien hineinzuführen. Nur muss er freilich das deutsche Volk für entsezlich dumm und gedankenlos halten, wenn er meint, dass dasselbe durch solche nichtswürdige Paralogismen sich werde täuschen lassen.

§. 113.

Zwei Erscheinungen in Galiläa.

(Joh. 21. Mt. 28, 16—20. 1 Cor. 15, 6.)

Nach beendigtem Osterfeste kehrten die Jünger Jesu in ihre galiläischen Wohnorte zurück, um hier der (Mt. 28, 7) verheissenen allgemeinen Erscheinung Christi zu warten. Einst waren Petrus, Thomas, Nathanael, Jakobus, Johannes und noch zwei andere Jünger eine Nacht über vergeblich mit Fischfang beschäftigt. Gegen Morgen sahen sie vom Schiffe aus Jesum an dem nahen Ufer stehen, doch ohne ihn zu erkennen. Jesus rief hinüber, ob sie nichts zu essen hätten, und hiess sie, als sie die Frage verneintcn, ihr Nez auf der andern Seite des Schiffes auswerfen. Sie warfen es aus, und konnten es nicht ziehen vor Menge der Fische. Da erinnerte sich Johannes jenes früheren Vorfalles, dessen er Zeuge gewesen, und sprach zu Petrus: „Es ist der Herr." Wie Petro dieser Gedanke aufleuchtete, warf er in feuriger Liebe sich in's Meer und schwamm an's Ufer. Und da die Jünger mit dem Schiff und dem noch am Schiffe herabhängenden Neze langsam nachkamen, und das leztere nun, voll von 153 grossen Fischen, ohne dass es zerriss, an's Land gezogen hatten, bereiteten sie auf Jesu Geheiss ein Mahl. Und sie Alle, wie sie gekommen waren, hatten nun den Herrn erkannt. Nach dem Mahle fragte Jesus den Jünger, der sich gerühmt hatte, wenn alle Jesum verleugneten, würde er allein ihn nicht verleugnen; ob er ihn *lieber* habe, als die andern. Sprach Petrus: „Herr du weist, dass ich dich *lieb* habe." So hiess Jesus den einst hier zum Menschenfischer berufenen und nun nach geschehener Verleugnung neu begnadigten Jünger, seine Lämmer zu weiden. Und wie Petrus ihn dreimal verleugnet hatte, so hat Jesus ihn dreimal gefragt, und dreimal ihn in das Hirtenamt wieder eingesezt. Aber auch das sagte ihm Jesus voraus, dass er einstmals wiederum in eine Lage kommen würde, wo es gälte zwischen Verleugnung und Bekenntnis zu wählen. Zuvor sei er die Wege seines eigenen Willens gegangen; einst würde er die Hände ausspannen und ein anderer ihn gürten und führen, wohin es dem Fleische nicht gefalle. So sagte er ihm seinen Zeugentod voraus, und sezte hinzu: *„Folge mir nach."* — Nach diesen Worten fragte Petrus besorgt, wie es mit Johannes werden würde. Der Herr aber hiess ihn vor allem sein eigenes Heil bedenken: „Falls (*ἐὰν*) ich nun wollte, dieser sollte bleiben bis ich

komme [1]), was gienge es dich an? „Folge *du* mir nach!" — Darnach versammelten sich die Jünger (nebst fünfhundert Gläubigen) auf einem bestimmten Berge, wohin Jesus sie bei seiner Erscheinung am See auf einen bestimmten Tag beschieden hatte. Und er erschien ihnen, und sie fielen nieder, und beteten ihn an. Etliche aber zweifelten noch, und trauten ihren Augen nicht. Jesus aber trat näher unter sie, und sprach: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und „auf Erden. Gehet hin, und lehret alle Völker, und taufet sie auf „den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, „und lehret sie halten alles, was ich euch geboten habe." Und er gab ihnen Macht Wunder zu thun (Mk. 16, 18), und sprach: „Siehe, „ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt.

1). Gegen den Vorfall am See Tiberias richtet Str. vor allem den Einwurf, dass der Bericht ein sekundäres Konglomerat aus dem *Wandeln auf dem Meer* und dem *Fischzug* Petri sei (A I, 556; II, 179, B 610). Höchst wunderbar bleibt dann jedenfalls, wie in dem sekundären Berichte, wo man eher Vergrösserung als Verringerung des Wunderbaren erwarten müsste, das Wandeln auf dem Meere sich in ein ganz ordinäres Schwimmmen verwandelt haben sollte. Auch Str. A selbst ist dies aufgefallen (p. 180), doch hat er nicht für gut befunden, uns näher über dieses eigenthümliche Verhältnis zu belehren. Er sagt nur, ein und derselbe Vorfall möchte wohl dem vierten Evsten in doppelter Gestalt zu Ohren gekommen sein u. s. w. — Welche Beweise hat aber Str. für jene Behauptung? Unsere Geschichte, sagt er, habe mit den früheren Vorfällen die unverkennbarste Aehnlichkeit. a) Mit dem *Wandeln auf dem Meer.* Denn erstlich: *„beide- ,male wird Jesus in dem noch nächtlichen Dunkel des Frühmorgens „von dem im Schiffe befindlichen Jüngeen erblickt."* Freilich der wesentlichste Zug im ganzen Vorfall! Und ein Zug, der sich schlechterdings nicht wiederholen kann, dass man ein und denselben Menschen früh morgens erblickt! Fatal nur, dass Jesus jenes Mal um die vierte Nachtwache, also noch im tiefen Dunkel, dieses Mal aber *πρωΐας δε ἤδη γενομένης*, da es schon hell wurde — ferner, dass er jenesmal mitten auf dem See, dieses Mal auf dem Ufer erschien! Zweitens:

1) Johannes hat Jesu Kommen erlebt. Von *Rechts* wegen hätte das Weltgericht sich enge an das Gericht über Jerusalem anschliessen dürfen. Aus *Gnaden* substituirte der Herr an die Stelle seiner *Wiederkunft vor aller Welt* sein *Kommen zu Johannes in der Offenbarung*, worin er der Kirche und der Welt noch eine längere Gnadenfrist von 1260 Tagen (einer halben Jahrwoche) und dann nach dem $3^1/_2$ tägigen Sieg des Antichrists seine Parusie verheisst.

„beidemale fürchteten sie ihn." Wahrlich, so steht p. 179 gedruckt; sonst hielte man's nicht für möglich! Sie fürchten ihn jenes Mal, weil sie ihn für ein Gespenst halten; wo aber steht denn Joh. 21, dass sie „ihn fürchteten"? Man höre und staune, dass Str. aus v. 12, wo es von der Zeit während des Mahles heisst: *οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα ἐξετάσαι αὐτὸν εἰδότες ὅτι ὁ Κύριός ἐςι,* eine „Furcht vor Christo" herauskonstruirt, während Joh. nur sagt, keiner hätte das Herz gehabt, erst noch zu fragen, wer er wäre, da sie alle gewiss waren, es sei der Herr! Drittens: „*Wie Petrus dort um Erlaubnis bittet, zu Jesu „hingehen zu dürfen, so wirft er sich hier in das Wasser.*" Wie Heinrich IV. in Canossa in härenem Gewand vor dem Pabste Busse that, so empfieng Barbarossa in Venedig den päbstlichen Segen. Dort kömmt beidemale *Wasser,* hier beidemale ein *Pabst* vor. Offenbare Identität! — b) Noch grösser allerdings ist die Aehnlichkeit zwischen Joh. 21 und dem *Fischzug Petri.* (Str. A I, 566.) Denn es werden wirklich beidemale auf wunderbare Weise viele Fische gefangen. — Aber gerade an dem Erfolg des Fischzuges erkennen die Jünger den Herrn. Sie werden dadurch an den früheren Fischzug erinnert. Und das wird Str. doch wahrlich nicht beweisen können, es sei für Christum *unmöglich* gewesen, jenes Wunder der ersten Berufung hier vor der wiederholten Berufung (Mt. 28, 16 ff.) absichtlich zu wiederholen!

Dass das Nez troz der Menge nicht zerriss, sowie, dass Joh., um zu zeigen, wie wunderbar dies Nichtzerreissen gewesen, die grosse Zahl der Fische nennt, soll so offenbar *sagenhaft* sein (Str. A I, 567), dass „der, dem dennoch die Anhänglichkeit an die geschichtliche Fas„sung der Erzählung bleibt, ebensowenig einen Begriff von Sage, wie „von Geschichte haben muss." Ueber diesen Bannstrahl lassen wir uns kein graues Haar wachsen.

2). Die Frage, ob der Mt. 28, 16 ff. berichtete Vorfall, wobei Mt. nur *τοὺς ἕνδεκα* nennt (Str. 601) mit der von Paulus (1 Cor. 15) genannten Erscheinung vor den Augen von *fünfhundert* Jüngern identisch sei, müssen wir bejahend beantworten. Denn dass Mt. die Fünfhundert nicht erwähnt, ist bei seiner Art, zu erzählen, sehr begreiflich. Er hebt hier, wie immer, nur das hervor, worauf es ihm gerade ankömmt. Seine Absicht ist (vgl. oben pag. 118) zu zeigen, wie Jesus sich, nachdem er vom fleischlichen Israel verworfen war, nach seiner Auferstehung als Gründer einer geistlichen, alle Völker umfassenden *βασιλεία,* als Davidssohn und König erwiesen habe. Diesen Punkt vor allem anstrebend, übergeht er die zwei Erscheinungen vor den Zwölfen in Jerusalem, die hiefür nicht wichtig waren; nur ganz kurz und zusammenfassend, wie wir sahen, erwähnt er die den Frauen gewordene Erscheinung, weil diese zur Erklärung, *dass* Jesus überhaupt auferstanden und nicht im Grabe geblieben sei, sowie zur Erklärung, wie die Jünger nach Galiläa kamen, unumgänglich erwähnt werden mussten. Hier wiederum nennt er nun vor allem nur die Eilfe, da diese bei jener Gründung des Reiches vorzugsweise betheiligt waren.

Dennoch fehlt es in Mt. selbst nicht an Andeutungen, dass ausser den Eilfen noch andere Jünger zugegen waren. Abgesehen von dem *οἱ δὲ ἐδίςασαν,* was wir (nach den von *Joh.*, *Mk.* und *Luk.* erzähl-

ten Zwischenvorfällen) uns nicht gut von Seiten etlicher unter den Eilfen erklären können [2]): so hat ja Mt. selbst den Weibern die Verheissung geben lassen: „*Ihr* (ganz allgemein alle ἀδελφοὶ Χριςοῦ und die *Frauen* selbst dazu) werdet ihn sehen", und es kann nicht wohl des Mt. Meinung gewesen sein, diese Verheissung sei unerfüllt geblieben oder an den Eilfen allein erfüllt worden.

Ja er enthält auch eine sehr deutliche Andeutung, dass zwischen Mt. v. 9 f. und v. 16 f. noch andere Erscheinungen Jesu zwischen inne lagen. Denn v. 16 sagt er, die Gläubigen hätten sich *auf dem Berge* versammelt, wo Jesus es ihnen befohlen. V. 7 und 9 aber hatte er keinen so speciellen Befehl berichtet, sondern nur den Befehl, nicht in Jerusalem zu bleiben, sondern heimzukehren. Nun ist es ja der Natur der Sache nach klar, und musste es auch ohne besondere Erklärung für die Leser des Mt. sein, dass die in Galiläa zerstreuten Jünger weder ganz von selbst auf die Idee kommen konnten, gerade an einem bestimmten Tage (und zwar alle an demselben) an einen bestimmten Ort (und wiederum alle an denselben) sich zu begeben, und hier ohne Weisung und Offenbarung, gerade jezt, gerade hier, eine Erscheinung Christi zu erwarten, noch auch dass sie von Anfang sich an einen solchen Ort begeben und hier Tage und Wochen lang bleiben und harren konnten. Dass ihnen also nach ihrer Rückkehr nach Galiläa Jesus (von welchem selbst sie nach v. 16 den Befehl empfangen hatten) erschienen sein müsse, geht aus Mt. selbst hervor.

Nun wird uns Joh. cp. 21 wirklich eine Erscheinung Jesu berichtet, die als die *dritte* der *den Jüngern* gewordenen bezeichnet wird. Offenbar wird die cap. 20, 19 berichtete als die *erste* und die v. 26 berichtete als die *zweite* gezählt. Die dritte am See Tiberias fiel also nothwendig vor der Mt. 28, 16 ff. berichteten. Dort am See muss also Jesus den Jüngern jene Weisung ertheilt haben, sich an einem bestimmten Tag auf jenem bestimmten Berge sammt allen Gläubigen zu versammeln, weil er dann die Mt. 28, 7 u. 9 gegebene Verheissung erfüllen wolle.

So trefflich schliessen sich die verschiedenen Berichte in einander. Was soll man nun aber sagen, wenn Str. A (603 f.) behauptet: die Erscheinung Mt. 28, 16 ff. müsse nothwendig *vor* der Joh. 21 erzählten stattgefunden haben, weil sich die Jünger — — nach dem Mt. 28, 9 gegebenen, und nicht nach einem später gegebenen Befehl auf dem Berge versammeln! [3]) Wo steht denn Mt. 28, 9 ein Befehl, auf einen bestimmten Berg sich zu begeben?!

Wie sich Luk. v. 44 ff., Mk. v. 15 ff. zu den Erzählungen der Evsten verhalte, kann erst im folgenden § untersucht werden.

2) Uebrigens versteht es sich, dass das ἐδίςασαν hier nicht einen Zweifel, ob Christus *auferstanden sei*, sondern nur einen Zweifel, ob dem Auferstandenen *Anbetung* zukomme, bezeichnen kann.

3) Daraus schliesst er natürlich weiter: folglich könne die Joh. 21 erzählte Erscheinung nicht die dritte, sondern müsse wenigstens die vierte gewesen sein. Uebrigens beachtet Str. nicht einmal das τοῖς μαθηταῖς Joh. 21, 14, womit der Autor deutlich kund gibt, dass er jene Erscheinung

§. 114.

Die Himmelfahrt des Herrn.

(Mk. 16, 19—20. Luk. 24, 50—53. Apgsche 1, 4—12.)

Wiederum hatte der Herr durch eine neue Erscheinung (nach 1 Cor. 15 an Jakobus) den Jüngern Befehl gegeben, nach Jerusalem zu ziehen (συναλιζόμενος Act. 1, 4). Hier erschien er ihnen zum leztenmale, verhiess ihnen, sie sollten bald Botschaft erhalten vom Vater, nämlich die schon von Joh. d. T. verheissene Taufe des Geistes und gebot ihnen deshalb, für jezt in Jerusalem wohnen zu bleiben; denn von hier ausgehend müsse die Verkündigung des Evangeliums sich verbreiten. Jesus nahm nun die Jünger hinaus an den Oelberg bis nach Bethanien; auf dem Wege fragten ihn die Jünger, ob er nun bald sein Reich, das von den Propheten verheissene messianische Reich Israel, aufrichten würde. Jesus aber antwortete: die Zeit der Machtoffenbarung des Vaters zu wissen, zieme ihnen nicht; für jezt würden sie den heil. Geist empfangen, um das Ev. predigen zu können. Und so breitete er die Hände über sie, und segnete sie. Und wie er sie segnete, ward er aufgehoben sichtbar vor ihren Augen gen Himmel, und eine Wolke entzog ihn ihren Blicken. Und sie fielen nieder, und schauten anbetend ihm nach, und siehe, zwei Männer in weissen Kleidern standen bei ihnen und sprachen: „Ihr „Männer von Galiläa, was steht ihr hier, gen Himmel blickend? „Dieser Jesus, jezt aufgenommen von euch, wird eben so sichtbar „wiederkommen, wie ihr ihn habet auffahren sehen.“ Da kehrten sie zurück nach Jerusalem, und priesen Gott, und warteten des heiligen Geistes.

1). Dass sich durch das Ev. Luk. und durch seine Apostelgeschichte *Ein* Grundgedanke hindurchziehe, haben wir §. 28 f. gesehen, nämlich

unter den *den Eilfen* gewordenen als dritte zählt. Vielmehr zählt Str. die Erscheinung an Magdalena, die *von ihm fingirte* besondere Erscheinung Mt. 28, 9, die an Petrus und die emmauntische auch mit, und erklärt, die Joh. 21 müsste die achte gewesen sein. Hätte der Autor von Joh. 21 alle möglichen Erscheinungen, und nicht bloss die *den Zwölfen* gewordenen, zn zählen beabsichtigt, so hätte er ja, da die Erscheinung an Magdalena im Ev. Joh. stand, die Joh. 21 erzählte die *vierte* nennen müssen!!

der Plan, die Verbreitung des Christenthums von Israel aus zu den Heiden zu schildern. Dass Luk., als er das Ev. schrieb, bereits die Absicht hatte, einen zweiten Theil hinzuzufügen, geht schon aus dem allgemeinen: *πεπληροφορημένων ἐν ὑμῖν πραγμάτων* (Ev. 1, 1) hervor. Hienach war es ganz seinem Plane gemäss, wenn er am Ende des Ev. mit der Himmelfahrt schloss, jedoch nur dasjenige davon mittheilte, was *objektiv* wichtig war, nämlich dass Jesus befohlen habe, das Evangelium *allen Völkern* zu predigen, *anfangend zu Jerusalem*. Wie nun Luk. durchweg im Ev. (vgl. §. 29) einer Realeintheilung folgt, und dem Sinne nach verwandtes, der Zeit nach aber geschiedenes, unbekümmert um Akoluthie durch *εἶπε δὲ, ἐγένετο δὲ* (vgl. Luk. 5, 33 und oben p. 404) aneinanderreiht, so reiht er auch hier cap. 24, v. 44 mit *εἶπε δὲ* an die Erscheinung des Ostersonntag-Abends ein *Resumé* alles dessen, was Jesus nach seiner Auferstehung mit den Jüngern (bei den verschiedenen einzelnen Erscheinungen) gesprochen habe. Aehnlich nämlich, wie er *Act.* 1, 3 die Thätigkeit des Auferstandenen kurz zusammenfasst in den Worten: *οἷς καὶ παρέστησεν αὐτὸν ζῶντα μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*, so erzählt er hier: „Damals öffnete er ihnen das Verständnis, dass sie die Schrift verstan-„den, und sprach zu ihnen: „So musste Christus leiden" u. s. w." Wenn hierauf Luk. fortfährt: *ἐξήγαγε δὲ αὐτοὺς κλ.* — wer kann denn hier denken, Luk. habe hiemit die Himmelfahrt als unmittelbar nach dem v. 43 gesagten erfolgt schildern wollen? Wie! schon da die zwei Jünger nach Emmaus kamen, wollte es *dunkel werden;* darauf giengen diese nach Jerusalem zurück, redeten hier mit den anderen; Christus erschien wieder, und nun soll noch Zeit gewesen sein, den Jüngern die *γραφὰς* auszulegen, und nach Bethanien zu gehn?!

Nein, wer mit offenen Augen den Luk. liest, der kann nicht zweifeln, dass Luk. sich die Himmelfahrt *nicht* an jenem Abende geschehen denkt. Sondern Luk. fasst hier offenbar das Resultat der verschiedenen Reden des Auferstandenen sammt der Himmelfahrt kurz zusammen, weil er *beabsichtigt*, im zweiten Theil leztere umfassender zu berichten.

Hier (*Act.* 1, 1 ff.) *beruft* er sich darauf, dass er bereits *bis zu dem Tage der Himmelfahrt* erzählt habe. Hier fügt er (v. 3) relativisch bei, wie Jesus nach der Auferstehung die Jünger von seiner Auferstehung überzeugte. Ganz nebenbei und unwillkürlich spielt hier die Notiz herein *δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα*, welche nöthig war, um das Zeitverhältnis zwischen Himmelfahrt und Pfingstfest (cap. 2) zu bestimmen. Ein Nachdruck aber ist auf diese Zeitbestimmung offenbar nicht gelegt (als wolle Luk. sich selbst korrigiren), sondern aller Nachdruck liegt hier darauf, dass die geistige Stimmung und Verfassung der *Jünger* geschildert werden soll. Luk. 24 wird nur dasjenige von der Himmelfahrt berichtet, was zur Abschliessung des Lebens Jesu nothwendig war; Act. 1 aber alles dasjenige, was zur Erklärung der nun folgenden Geschichte der App. dient. So die wiederholte Hinweisung auf die Ausgiessung des heiligen Geistes v. 4—5 und 8; das zur Charakteristik der damaligen Erkenntnisstufe der Jünger so wichtige Gespräch v. 6 ff., die Erwähnung der Stationen: *Judäa, Samaria* und

die *Enden der Erde* (gleichsam ein im voraus angedeuteter Plan, wie das Werk angelegt werden sollte, da wirklich *Jerusalem, Samaria und Rom* die drei in den Act. vorkommenden Hauptstationen sind).

Was soll man nach dem Allem von Str. denken, wenn er steif behauptet, Luk. denke sich die Himmelfahrt noch an jenem Ostersonntag geschehen; er sei also im Widerspruch mit sich selbst, nämlich mit Act. 1 (A II, 591 f., B 615). „Zwischen v. 43 und 44 müsste man ja sonst 40 Tage hineinlegen, um den Widerspruch zu heben.“ Nervenschwache Personen mag bei diesen Worten wohl ein Schrecken befallen; zwischen zwei kurze Verse vierzig lange Tage! Aber von einem Liegen der Tage zwischen den Versen kann hier vernünftigerweise ebensowenig als anderswo die Rede sein, sondern die wahre Lösung ist wie gesagt diese, dass v. 44—49 überhaupt nicht von einem *einmaligen Vorfall* die Rede ist, sondern die *ganze Lehrthätigkeit* des Auferstandenen im allgemeinen geschildert wird.

Einen so krassen Widerspruch, dass *ein und derselbe Autor* die Himmelfahrt am Ostersonntag und auch wiederum 40 Tage später geschehen lasse, kann freilich selbst Str. nicht stehen lassen. Wie hilft er sich nun? Luk., meint er (A p. 592, B 615) möchte in der Zwischenzeit zwischen der Vollendung des Ev. und dem Beginn der Abfassung der Act. „über manches anders berichtet worden sein.“ Gesezt, dem wäre so, was hatte dann Luk. zu thun? Wenn er ein ehrlicher Mensch war, so hatte er den früheren Irrthum redlich einzugestehn, und deutlich zu berichtigen. Wenigstens musste er durch irgend eine Antithese jenen so verwirrenden Verdacht, als widerspreche er sich selbst, beseitigen. Von dem allen finden wir keine Spur; er beruft sich v. 1 f. noch recht ausdrücklich auf seine frühere Darstellung; er sagt, er habe dortselbst die Geschichte Jesu bis zu dem Tage fortgesezt, wo Jesus *den Jüngern Aufträge gab und dann gen Himmel fuhr*. Luk. redet also so, wie wenn schon seiner ersten Erzählung nach die Himmelfahrt einem *besonderen Tag* angehörte. — Ganz ohne besondere Bemerkung nennt er gelegentlich die 40 Tage als Zeitraum der Erscheinungen Christi. Das alles sieht nicht einer *Berichtigung* gleich, sondern ist vielmehr offenbar aus dem Bewusstsein hervorgegangen, jezt nichts anderes, als früher, zu sagen.

Noch eklatanter, wo möglich, ist die Sache bei *Mk.* In zwei Versen berichtet dieser, dass Jesus, nachdem er mit seinen Jüngern geredet, in den Himmel aufgenommen worden sei, sich zur Rechten Gottes gesezt habe, und die Jünger auszogen, um in der Kraft des Herrn und mit Wort und Wundern das Ev. zu predigen. Man sollte es nun nicht für möglich halten, aber Str. A (II, 658) sagt es und hat es drucken lassen: Mk. dachte sich die Himmelfahrt bei jenem Mahle, im Hause, im Zimmer geschehen! (Str. B 614 lässt diese absurde Behauptung fallen.) „Denn das *ἀνακειμένος κλ.* und *ὁ μὲν Κύριος* hängt unmit-„telbar zusammen, und es lässt sich hier nur mit Gewalt eine Ortsver-„änderung und Zwischenzeit einschieben“ [1]). — Aber auch das *καὶ*

1) Weisse (II, 378 ff.) sucht aus Stellen des n. T. und des *Barnab.* nach-

ἐκάθισε κλ. und ἐκεῖνοι δὲ κλ. hängt enge zusammen; folglich müsste sich Mk., wenn er sich den οὐρανός in der Stube dachte, auch die δεξιὰ τοῦ θεοῦ und das πανταχοῦ in jener Stube gedacht haben, und müsste auch sagen wollen, Jesus habe sich in jener Stube zur Rechten Gottes gesezt, und die Jünger seien in jener Stube herumgezogen, um daselbst allen Völkern zu predigen.

Auch Mk. also berichtet v. 15—18 *alles*, was Christus nach seiner Auferstehung, bei seinen verschiedenen Erscheinungen gesagt hat.

2). Innere Widersprüche zwischen diesen lezten Reden Jesu hat Str. A in nicht geringer Anzahl entdeckt. Erstlich (A I, 533) ist es nicht möglich, dass Jesus den Jüngern Befehl gab, auch den Heiden das Ev. zu predigen. Theils wäre dies über das hinausgegangen, was der Strauss'sche Jesus, jener beschränkte Rabbiner! denken und wollen konnte. Theils soll das Verfahren mit Cornelius (Act. 10 f.) beweisen, dass die Jünger von einem solchen Befehle nichts wussten. — Aber Act. 10 zweifelten ja die App. nicht, *ob* überhaupt Heiden in die Kirche aufgenommen werden könnten, sondern nur, ob dies *ohne vorherige Beschneidung* möglich sei. Wie sie in Betreff der Heiden überhaupt dachten, vgl. Act. 8, 26 ff.; 11, 20 ff.

Dass Str. weiter (A II, 643, B 616) die Taufformel auf den *dreieinigen* Gott undenkbar findet, ist sehr begreiflich, da er an einen dreieinigen Gott so wenig, als an einen einigen, glaubt, auch bei seinem Rabbiner noch keine Kenntnis von dem voraussezen kann, was erst drei Jahrhunderte später von menschlicher Thorheit erfunden sei. Ebenso choquiren ihn die *Wunder* Mk. 16, 18 (II, 644).

Eine grosse Schwierigkeit soll endlich (II, 645 f.) darin liegen, dass nach Joh. 20, 22 die Jünger den heil. Geist schon von Jesu selbst, nach der Darstellung des Luk. aber erst nach seiner Himmelfahrt empfangen. — Sezen wir voraus, der h. Geist sei am Pfingstfeste wirklich so ausgetheilt worden, wie wir es Act. 2 lesen, so entstehen dann die zwei Fragen: a) ob mit dieser Art von Geistestaufe eine frühere Mittheilung, wie sie bei Joh. geschildert wird, sich vertrug? b) Ob Joh. diese erstere vorläufige Mittheilung ohne weiteres, und ohne sie ausdrücklich von der nachherigen zu unterscheiden, erzählen durfte, ohne hiemit den Schein zu erregen, er wolle eben jene spätere Mit-

zuweisen, in den ersten Zeiten der christlichen Kirche habe man sich wirklich Jesu Himmelfahrt unmittelbar nach der Auferstehung geschehen gedacht. Diese Stellen sind Mk. 14, 62; 1 Petr. 2, 21; Hebr. 1, 3, wo nichts anderes steht, als dass Jesus, nachdem er gelitten, erhöht worden sei zur Rechten Gottes! Ebenso *Barn.* cap. 15, p. 48, in welcher Stelle gesagt wird, dass der Sonntag als der Wochentag gefeiert werde, an dem Christus auferstanden, und an dem er, nachdem er seine Auferstehung offenbart habe (φανερωθεὶς) gen Himmel gefahren sei. Wenn diese Stelle überhaupt etwas beweist, so beweist sie nur, dass man die 40 Tage Akt. 1, 3 als runde Bezeichnung gefasst, und sich die Himmelfahrt als am 43sten Tag, einem Sonntage, geschehen dachte.

theilung berichten, leztere also in frühere Zeit sezen? Beide Fragen sind offenbar zu bejahen. Jenes Anhauchen der Jünger kann *nach Joh. selbst* nicht jene Bedeutung, wie die Act. 2 erzählte Ausgiessung, gehabt haben. Denn erstlich waren nach des Joh. eigener Erzählung nicht einmal alle Eilfe zugegen; vielmehr finden wir nachher einen Jünger noch so schwach, dass er sogar noch an Jesu Auferstehung zweifelt, sodann zeigt sich nach jener Anhauchung noch nicht die mindeste auffallende Veränderung im Benehmen der Jünger (vgl. cap. 21, besonders v. 20 ff.). Wenn wir nun auch das λάβετε (Joh. 20, 22) nicht mit „ihr sollt empfangen" übersezen dürfen, so bleibt es doch dabei, dass *auch nach des Joh. eigener Darstellung* dieser Akt Christi nicht die Bedeutung einer faktischen, schliesslichen Ausrüstung zum Apostelamte hatte (wie hätte sonst einer der App. ausgeschlossen bleiben dürfen?) sondern allerdings nur ein *symbolischer* Akt war. Jesus hatte ihnen (v. 21) gesagt, wie ihn der Vater gesendet, so sende er sie; hiemit hatte er ihre Berufung zu Aposteln bestätigt und erneuert. Wie er ihnen nun einst schon (Mt. 10, 19) die Leitung des Geistes verheissen hatte, so versicherte er ihnen auch jezt wieder, es mit symbolischem Akte bekräftigend, dass *sein Geist* mit ihnen sein werde, so wie *des Vaters Geist* mit ihm sei. So musste die Kontinuität des Wirkens des Vaters in Christo, und des Wirkens Christi in den Seinen besiegelt werden. Auch ist gar nicht zu zweifeln, dass der heil. Geist, der bisher schon die Jünger zu Christo und dem Vater gezogen, sofort mit erneuter Kraft in ihnen, ihr eignes Glaubensleben fördernd, wirkte; aber die Nothwendigkeit einer weiteren, charismatischen Ausrüstung zu ihrem Amte, ihrer Wirksamkeit auf Andere — die Nothwendigkeit, dass der *Geist Christi*, den sie hatten, in seiner Eigenthümlichkeit als *dritte Person der Gottheit* sein *selbständiges* Werk in Gründung der *Kirche* begann — war hiemit keineswegs ausgeschlossen.

So ist auch die zweite Frage zu bejahen. War jenes Ereignis Act. 2 geschehen, so musste die Eigenthümlichkeit desselben in Mittheilung von Wunderkräften und in Erweckung eines bisher unerhörten Glaubensmuthes und einer Glaubensgewissheit in den Jüngern, so bekannt sein in der ganzen Kirche (vgl. Act. 2, 9 ff. und 41; 8, 16 u. s. w.) dass kein Leser des Joh. auf den Wahn kommen konnte, mit dem Joh. 20, 22 erzählten sei das Act. 2 erzählte gemeint, und Joh. seze dies nur in eine andere Zeit.

3). Bevor wir zu der Himmelfahrt selbst übergehen, bemerken wir nur noch in Kürze, wie die Auferstehungsgeschichte der Evv. mit den 1 Cor. 15 enthaltenen Datis übereinstimmt. Dort beruft sich Paulus den Leugnern der Auferstehung gegenüber auf die vielen meist noch lebenden Zeugen derselben. So nennt er (mit Uebergehung der Magdalena als eines Weibes) Petrus (vgl. Luk. 24, 35); sodann, sagt er, sei Christus von den Zwölfen gesehen worden (Joh. 20, 19 und 26; 21, 1 ff.; dass Paulus nicht die Zahl der *Erscheinungen als solcher* sondern die verschiedenen *Personen* und *Klassen von Personen*, denen nach einander der Herr erschien, zählen will, ist klar) sodann vollen Fünfhunderten (Mt. 28, 16 ff.) hierauf dem Jakobus (wird in den Evv. nicht erzählt, bietet sich aber zur Erklärung des sonst räthselhaften

συναλιζόμενος act. 1, 3 dar) dann den Zwölfen (bei der Himmelfahrt).

Die Erscheinungen sahen also

1. Magdalena.	Jerusalem.	Ostersonntag.
2. *Petrus* und:	—	—
3. Jünger von Emmaus.	—	—
4. *Zehn Jünger.*	—	—
5. Eilf Jünger.	—	Nächster Sonntag.
6. Sieben Jünger.	Galiläa.	(unbest.)
7. *Fünfhundert.*	—	—
8. *Jakobus.*	—	—
9. *Eilfe.*	Jerusalem.	40ster Tag.

4). Von der Himmelfahrt selbst will Str. A gar nichts wissen. Sehr aufrichtig sagt er (II, 655): „Wir, *die wir keinen Aufer-„standenen haben*" (deren Glauben also eitel ist, und die noch in ihren Sünden sind 1 Cor. 15, 17) „haben auch keinen, der gen Himmel ge-„fahren sein könnte." Hier liegt der innere Grund alles Zweifels von Str. aufgedeckt. Doch gibt er sich den Schein, als müsse und wolle er diesen nackten Zweifel mit Gründen umhängen. Er nimmt dieselben theils aus der Rüstkammer seiner Dogmatik, theils aus dem Schweigen des Mt. und Joh., theils endlich aus den Widersprüchen in den verschiedenen Berichten von der Himmelfahrt selbst.

Hören wir erst seine beiden *dogmatischen* Gründe. „Ein tastbarer „Leib tauge nicht für einen überirdischen Aufenthalt" (II, 651). Hier verwechselt er etwas allzuplump *irdisch* und *leiblich.* Er meint wohl, am Ende unserer Atmosphäre höre alle Leiblichkeit auf, die Sterne des Himmels seien nur immaginäre Visionen? In den Himmel des sich sezenden und wieder zurücknehmenden Begriffes ist Christus allerdings nicht aufgefahren (es würde ihm auch schlecht darin gefallen haben!) sondern an einen *Ort* der sichtbaren *Welt* ist er gegangen, an einen über*irdischen* aber nicht über*leiblichen* Ort, und zwar an einen Ort, der als *Thron Gottes* beschrieben wird [2]). Nun kömmt aber Str. (652) mit dem zweiten Einwurf, dass Gott keinen Siz habe; dass wer zu Gott kommen wolle, und zu dem Ende in die oberen Luftschichten sich emporschwinge, einen Umweg mache; dass ein „Spektakel" wie die Himmelfahrt „Gott zum täuschenden Schauspieler mache" u. s. w.

Dass Gott ein Geist, unkörperlich, raumlos, zeitlos, unsichtbar sei, wussten die a. und n. t. Schriftsteller so gut (und viel besser) als Str. Sie dachten sich ihn aber nicht als einen Geist, der kein Centrum, kein *Ich* hätte, und — wie der Trieb in der Pflanze — nur unbewusst die Weltentwicklung weitertreibe, wo dann die Blasen der bewussten Subjekte auftauchten und plazten, der Morast selbst aber das bleibende sei, in den alles wieder zurückgenommen würde, also dass ein bewusstloser „Gott" in einem Komplex theils bewusster, theils un-

2) Es braucht also auch nicht angenommen zu werden, es sei nur ein „feiner Extrakt" (652) von Jesu Leib aufgefahren. Siehe dagegen oben p. 764 ff.

bewusster endlicher, vorgehender Erscheinungen sein dunkles Sein hätte. Sondern ihr Gott ist der sich ewig klare, sein Wesen und hiemit die Welt nach allen Zeiten und Räumen frei schauende und wollende. Gott will in nothwendiger Freiheit seines Denkens und aus freier Nothwendigkeit seines Wesens, dass dies sein Wesen *erscheine.* Hiemit schaut und in diesem Schauen sezt und schafft er die Welt, in welcher wiederum die *Natur* um der *endlichen Subjekte* (mithin der *Geschichte*) willen da ist, auf dass *in Diesen* Gottes bewusst-ethisches Wesen offenbaret werde. Es ist die *Liebe,* die den höchsten Gegensaz, den fremder Persönlichkeiten, sezt, um ihn — nicht in die Einerleiheit zurückzunehmen, sondern um ihn durch freie beiderseitig gewollte *Wesens*gemeinschaft zu vermitteln. — So ist das Zeitliche und Räumliche nicht das *Schlechte,* nicht das *Material,* worin der Geist sich tummeln müsste, so jedoch, dass nur das Tummeln selbst werthvoll wäre, das Material aber hernach weggeworfen würde. Sondern das zeitlich-räumliche, sichtbare ist bestimmt, durch und durch selbst bedeutungsvoll zu werden. Das ewige Wesen Gottes soll in der zeitlich-räumlichen Welt erscheinen; leztere soll in der *Geschichte* dahin geführt werden, dass sie zulezt ganz vom ewigen Wesen erfüllt werde [3]). Und was die *Natur,* die *leibliche* Seite der die Welt ausmachenden Wesen (im Gegensaz zu den Subjekten, den Seelen) betrifft, so soll sie im verklärten Menschenleibe die Spize ihrer Bedeutung, d. i. die vollkommene *Schönheit* erreichen.

Hienach stellt der mensch-gewordene Sohn Gottes bereits als Erstling seiner Brüder die Erfüllung der *Kreatur* mit dem *ewigen Wesen* dar, die schon Adam erreichen *sollte*, und um *seiner* That (der vom *freien* persönlichen Wesen gewollten *freien* Sünde willen) nicht erreicht *hat.* Christus kann hienach seine Leiblichkeit nicht abwerfen, und sich in die Form der Ewigkeit zurückziehen, sondern die Vereinigung von Gott und Kreatur in dem Sohne Gottes, der in zeitlich-räumlicher Form existirt, ist eine bleibende. Christus musste leiblich, musste in der Form der räumlich-zeitlichen Existenz bleiben.

Schon im a. T. offenbarte Gott seinen Willen, dass die Welt *sein Reich* werden, dass sein Wesen in sie verklärt werden solle. So *erschien* er den Menschen, aber nur momentan, er war nicht Mensch *geworden;* Träger seiner Offenbarung war nur noch das abstrakte, den Menschen blendende Licht, die Schechinah. Diese hiess der Thron Gottes in der Welt, der Punkt, von wo alle Weltregierung und alle Weltverklärung ausgieng.

Christus sezte sich auf Gottes Thron. Es ist ein *Ort* in der sichtbaren Welt, wo er, umgeben von den Geistern Gottes, jezt *im verklärten Leibe* lebt, von wo er seine Kirche regiert.

Der Himmel verhält sich nämlich nicht zum Raume, wie die

3) Der Hegelianismus unterliegt dem fatalen Widerspruch, dass in Hegel alle Entwickelung des Geistes sich vollendet haben, und dennoch die Welt endlos stehen bleiben soll. Wie langweilig müsste dann die Zukunft werden!

Ewigkeit zur Zeit, so nämlich, dass er nicht räumlich ausser oder über der Erde wäre, sondern die irdische Welt umschlösse und durchdränge, und dieselbe als ihr Lebensgrund trüge. — Die Ewigkeit als Seinsform des dreieinigen Gottes qua weltregierenden ist als solche schon ebenso sehr dem Raume als der Zeit, und keineswegs bloss der lezteren allein, entgegengesezt, und der Gegensaz zur Räumlichkeit *bedarf* mindestens der besonderen Bezeichnung „Himmel“ nicht. Diese Bezeichnung ist aber nicht bloss speculativ überflüssig, sondern auch exegetisch unrichtig. Die heil. Schrift bezeichnet mit *οὐρανός* niemals die Raumlosigkeit und Ueberräumlichkeit Gottes als des weltregierenden; sondern (Gen. 1, 1) eine Mehrzahl einander übergeordneter Schöpfungssphären, die sogleich von der Sphäre des Planetensystems unterschieden werden. Jud. 5, 9; Neh. 9, 6 wird mit שָׁמַיִם die Sphäre der in wandellosem Lichte leuchtenden Fixsterne, Jes. 66, 1; Ps. 2, 4; 103, 19; 123, 1 u. a. die Sphäre der heilig gebliebenen Engelwelt bezeichnet, wo die *Offenbarung* Gottes durch kein Dazwischenkommen der Sünde getrübt ist (vgl. Mt. 6, 10), wo also die Leiblichkeit einer Verklärung nicht erst bedarf, sondern bereits verklärt ist. Gott ist überall, aber *wo* seine Ideen zu *reiner voller Offenbarung* kommen, *da* ist sein Thron, der Himmel. Nach dem Weltgericht soll dieser Gegensaz zwischen הארץ und השׁמים aufgehoben, und auch die Erde zu einer reinen Offenbarungsstätte Gottes werden (Apoc. 21, 1 und 2—5 und 10—11 u. 23); bis dahin aber besteht jener Gegensaz als ein Gegensaz zweier *räumlicher* Sphären; und wenn Christus gen Himmel gefahren ist, so ist er also nicht aus dem Raum in die Ueber- und Un-räumlichkeit, sondern *de loco in locum* gefahren, als Erstling derer, die nach ihrem Tode nicht in den Scheol, sondern ebenfalls in jene „Wohnungen“ (Joh. 14, 2) des Himmels kommen.

Hören wir nun die übrigen Gründe von Str. A. Das *Schweigen von Mt. und Joh.* (Str. 658 nennt es ein „unleugbares Nichtwissen“) bedeutet gar nichts. Ersterer konnte um so mehr seinem Plane gemäss mit jenen Worten: „Ich bin bei euch u. s. w.“ sein Ev. schliessen, als es keinem Christen damals historisch unbekannt sein *konnte,* Christus sei nicht mehr leiblich bei den Seinen, sondern gen Himmel gefahren. Denn diese Frage wird keiner, der Christum verkündigen hörte, unterlassen haben: „Lebt er noch? Ist er noch hienieden? Wo ist er denn hingekommen?“ Und so konnte auch *Joh.* mit den Worten *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες* (denn cap. 21 ist ja, wenn es auch von *Joh.* selbst *ist*, doch *jedenfalls* ein Anhang) schliessen, und hatte damit seinen Lesern, welche eine hist. Kunde von Jesu Himmelfahrt bereits besassen, genug gesagt. Eine Nothwendigkeit, die Himmelfahrt zu erzählen, lag also nicht vor, da *sie,* wenn *irgend etwas,* durch mündliche Tradition bekannt sein musste. Luk. hatte in der Fortsezung seiner Geschichte als Apostelgeschichte eine *besondere Nöthigung*, dies Zwischenglied zu erwähnen. Mk. wollte mit der Nachricht von dem Ausgehen der App. in alle Welt (v. 20) sein Ev. beendigen. So hatte auch er doppelte Veranlassung, der Himmelfahrt in Kürze Erwähnung zu thun.

Endlich die *Widersprüche in den Berichten,* welche Str. A (685 ff.)

aufzuweisen bemüht ist, wollen um so weniger bedeuten, da sie bei *ein und demselben Schriftsteller* vorkommen. (Der Widerspruch des Mk., dass Jesus in der Stube gen Himmel gefahren sei, ist schon oben gewürdigt.) Luk. soll im *Ev.* die Himmelfahrt nach Bethanien, in den *Act.* auf den Oelberg verlegen. — Wir sahen §. 96, 1, dass Bethanien in einiger Entfernung vom östlichen Fusse des Oelbergs gelegen haben muss. Also lag dieser zwischen Bethanien und Jerusalem. Geschah nun die Himmelfahrt *in* oder *dicht bei Bethanien*[4]), so kamen die Jünger, als sie zurückkehrten, ebenso gut „vom Oelberge" zurück, als jemand, der von Clausthal nach Osterode zurückkömmt, „vom Heiligenstock" oder jemand, der von Wilhelmsthal nach Eisenach zurückgeht „von der hohen Sonne" zurückkehrt. Mehr aber sagt Luk. nicht, als *ὑπέϛρεψαν εἰς Ἰηρουσαλὴμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου ἐλαιῶνος.* Bethanien selbst gehörte ja noch mit zu dem Oelberg und dessen Umgebungen.

5). Strauss B hat im wesentlichen die Einwürfe von Strauss A wiederholt, dazu aber noch einen neuen sammt einer seiner geistreichen Hypothesen gefügt. Nach der ursprünglichen christlichen Vorstellung (S. 612) sei Christus in den Himmel nicht erst 40 Tage nach seiner Auferstehung, sondern schon mit derselben eingegangen. Diese Urvorstellung finde sich bei Paulus, sofern diesem Christus vom Himmel herab erscheine, und Paulus gleichwohl diese Erscheinung mit den in den Evv. berichteten „als gleichartig in Eine Reihe stellt, sich also auch die lezteren als Erscheinungen vom Himmel aus denkt." Ferner bei Matth., wo Christus „augenscheinlich von seiner himmlischen Belehnung herkommt", wenn er die Worte Mt. 28, 18 spricht. Als nun aber die Wiederkunft Christi sich immer länger verzog, und keine Erscheinungen des Auferstandenen mehr erfolgten, so habe sich die Vorstellung von einer Zwischenperiode gebildet, die von den Auferstehungstagen durch die Himmelfahrt abgegrenzt sei, und somit habe man sich nun den Auferstandenen bis zur Himmelfahrt als auf Erden weilend gedacht. Diese spätere Anschauung erscheine bei Markus und in der Apsche (während Lukas — siehe oben unter 1 — im Ev. noch der älteren Ansicht huldige).

Glücklicherweise hat Strauss B hier wieder selbst für seine Widerlegung gesorgt. Die abgeschmackte Behauptung, dass der Ausspruch Christi Mt. 28, 18 einen vorher im Himmel mit feudal-mittelalterlichem Prunk vollzogenen Belehnungsakt voraussetze, *bedarf* keiner Widerlegung. Alles übrige hat Strauss selbst widerlegt. Wenn er S. 612 behauptet, Paulus stelle die ihm gewordene Erscheinung Christi vom

4) *Ἕως εἰς,* Luk. 24, 50, wird zunächst nur soviel heissen, wie unser *bis nach,* womit also nicht ausgeschlossen ist, dass der Herr etliche Minuten *vor* dem Eingange des Ortes stehen blieb und gen Himmel fuhr. Will man das *εἰς* pressen, so entsteht auch hiedurch keine Schwierigkeit. Denn können wir uns den Auferstandenen auch nicht gerade in einer belebten Strasse gen Himmel fahrend denken, so konnte er ja in oder zwischen Gärten sich befinden, als er auffuhr.

Himmel herab „als gleichartig in Eine Reihe“ mit den Erscheinungen an Magdalena, Petrus u. s. w., betrachte *also* auch leztere als vom Himmel aus erfolgt, so überhebt uns Str. der Mühe, ihn daran zu erinnern, dass in der Localität, *woher* Christus erscheint, so wenig die „Gleichartigkeit“ liegen kann, als in den notorisch verschiedenen Localitäten, *wo* er erscheint; dass vielmehr nur eben in der *objektiven Erscheinung des Lebendigen Verklärten* jene Gleichartigkeit liegt, auf die es dem Apostel 1 Cor. 15 ankommt. Er überhebt uns dieser Mühe; denn S. 615 schreibt er selbst: „Die dem Ap. Paulus zu Theil gewor- „dene Christuserscheinung war von ihm selbst deutlich als ein „Nachtrag, als etwas Verspätetes bezeichnet, 1 Cor. 15, 8 f., und es „konnte ihm ja nur zur Auszeichnung gereichen, wenn sich, um ihn „zu gewinnen, Christus noch einmal, vom Himmel aus, bemüht hatte.“ So ist es also nach des Kritikasters eignem Geständnis nicht wahr, dass aus 1 Cor. 15 folge, dass Paulus auch die frühern Erscheinungen als vom Himmel aus geschehen betrachtet habe. Somit fällt aber jeder Beweis für die Existenz jener angeblichen „älteren christlichen Vorstellung“ dahin [5]).

Sodann aber geräth der Kritikaster noch in einen seiner plumpen Selbstwidersprüche. Dass Jesus schon am Ostersonntag gen Himmel gefahren sei, soll die ältere, bei Mt. sich findende Vorstellung sein. Um die Zeit, als der Verf. des dritten Ev. seine Apostelgeschichte schrieb, soll die spätere Ansicht bereits sich gebildet und den Sieg über die ältere davongetragen haben. Viel später, als Luk., soll der vierte Evst geschrieben haben, und gleichwohl — soll dieser (S. 619) die Himmelfahrt im Laufe des Ostersonntags geschehen lassen, soll also ein Repräsentant der „ältesten christlichen Vorstellung“ sein!!! Solche Kopflosigkeiten überraschen uns freilich nicht mehr. Es gereicht uns vielmehr zu herzlicher Freude, zu sehen, wie, während die ev.

5) Auch Weizsäcker (S. 570) erkennt an: „Will man das Erlebnis des „Ap. Paulus ganz aus ihm selbst als ein bloss subjektives erklären, so „lässt sich daraus doch nicht auf eine solche Natur der Christuserschei- „nungen der älteren Apostel schliessen. Vielmehr könnte zur Erklärung „seiner eigenen nur vorausgesezt werden, dass er von jenen als That- „sachen gehört hatte, und von der Frage über ihre Wirklichkeit inner- „lich bewegt war. Uebrigens scheitern die Versuche, welche zu einer „subjektiven Erklärung der paulinischen Christuserscheinung gemacht „worden sind, bis jezt offenbar nicht sowohl an der Schwierigkeit einer „solchen Sinnestäuschung, als vielmehr an der Nothwendigkeit, ein Chri- „stusbild oder einen Christusglauben schon zur Erklärung voraussezen „zu müssen, der sich ihm sicher erst nach seiner Bekehrung so ent- „wickelt hat.“ Demgemäss hält Weizsäcker die Erscheinungen des Auferstandenen nicht für subjektive Gesichte, sondern für objektive Vorgänge (Unters. S. 573), ohne sich darum für eine wirkliche Wiederbelebung des Leibes Christi zu entscheiden. Er bleibt auch hier in der Halbheit des Schwankens befangen.

Geschichte von Widersprüchen frei ist, diejenigen, welche dieselbe als drückende Last sich vom Halse schaffen wollen, sich troz all ihrer Künste bei jedem Schritt in die jämmerlichsten Selbstwidersprüche verwickeln, und gleichsam in Fussangeln fangen.

Den Einen *Punkt der Möglichkeit des Uebernatürlichen vorausgesezt,* ist also die ev. Geschichte, wie sie von vier verschiedenen Autoren uns erzählt wird, voll Einheit und Harmonie. Wir unsrerseits wissen, dass die Sünde ein Abfall des endlichen freien Willens von dem Gesezmässigen ist, und dass dieser Abfall nothwendig auch die Harmonie der objektiven Natur (deren Krone, der Mensch, abnorm geworden) alteriren musste. Die uns bekannte Natur ist eine *depravirte,* und die Wunder bestehen darin, dass Gott von Ewigkeit wollte, zu den und den bestimmten Zeiten und Orten sollte momentan die *ursprüngliche* Ordnung wieder eintreten. Die Menschwerdung Christi ist das absolute Wunder und der Mittelpunkt aller übrigen. Sie ist dasjenige Faktum, das sich aus dem Kausalnexus und der hist. Entwicklung der depravirten Menschheit *nicht* erklären lässt. In Bezug auf Christum und sein Werk sind alle anderen Wunder geordnet.

Dies vorausgesezt, ist es erlogen, dass die ev. Geschichte voll Widersprüche sei. Erlogen ist es, dass die ev. Geschichte *auch unter Voraussezung der Wundermöglichkeit* von Widersprüchen, Anachronismen, Absurditäten u. s. w. wimmle; erlogen, dass man selbst, wenn man alle Wunder glauben wollte, durch die Menge der rein hist. Schwierigkeiten an dem Glauben an die Geschichtlichkeit der Evv. dennoch irre werden müsste. Und ein reicher Fond von malitiösester Frivolität ist zur Feststellung jener Lüge aufgeboten. Die Frage konnte, war es jenen Männern Ernst, ruhig und würdig untersucht werden; der Spottreden und Wizeleien über unzählige Umstände in Christi Leben und Leiden bedurfte es nicht. Wahrlich nicht am *Verdammen* haben wir unsere Freude, denken uns auch gar manchen redlichen, gewissenhaften Mann, dem dies und jenes mythisch, dem der Wunderbegriff überhaupt unklar und zweifelhaft sein mag, und den wir dennoch „gläubig“ nennen müssen, weil sein Herz den Herrn Jesum lieb hat. Aber ein anderes ist, redlichen Zweifel zu ehren, ein anderes, zu aller sittlichen Schande indolent zu schweigen. Ein anderes ist, sich zu Richtern machen über fremde Gewissen und Seligkeit, ein anderes, offene Schlechtigkeit mit dem Namen zu nennen, der ihr gebührt. *Grosse* Männer sind nie *frivol* gewesen. Auch bei fester Ueberzeugung von fremdem Irrthum haben sie den Irrthum, soweit er Heiliges betraf,

nur behutsam angetastet; Luther hat nicht dadurch die Kirche reformirt, dass er Kreuze anspie und Hostien mit Füssen trat. Nimmt sich so schonend die Wahrheit gegen den wirklichen Irrthum, so muss das, was gegen vermeintlichen Irrthum so frech auftritt, nicht Wahrheit sein. Es zeigt sich in der Art der Behandlung das innere Unrecht, und das Gerede von „Wissenschaft" ist ein erbärmlicher Deckmantel, durch dessen Löcher die Schande der Blösse allenthalben hervorsieht. Wie es mit dieser „Wissenschaft" stehe, ist an unzähligen Stellen gezeigt. Wenn Ignoranz, Leichtsinn und Verdrehung „Wissenschaft" heisst, dann ist jene negative Krittik sehr wissenschaftlich. *Bis dahin steht der innere Charakter der ev. Geschichte fest*, und dabei wird es denn auch wohl weiterhin sein Bewenden haben.

Zweiter Theil.

Kritik der evangelischen Schriften und der evangelischen Geschichte.

Erste Abtheilung.

Kritik der evangelischen Geschichte.

Erstes Kapitel.

Die negativen Hypothesen.

§. 115.

Einleitung.

Nicht historische Widersprüche, sondern dogmatische Zweifel an der Möglichkeit der Gottheit Christi, seiner Wunder und seiner Auferstehung brachten die negat. Kritiker zu dem Streben, den 4 Evv. ihren histor. Charakter abzusprechen. Mit welchem Rechte dies geschehen sei, haben wir nun in Thl. 1 nach allen Seiten hin beantwortet; jetzt beschäftigt uns eine andere Frage. Die 4 Evv. sind nun doch einmal da: „echt und historisch sind sie nicht; auch von allem dem, was in ihnen geschrieben steht, ist nur der geringste Theil wahr gewesen“ — wie mag es nun geschehen — wie mag man dazu gekommen sein, vier so höchst sonderbare Bücher voll von nie geschehenen Geschichten zu verabfassen, und sie vier längst verstorbenen Verfassern zuzueignen, und noch überdies vier Bücher, die wunderlicherweise (das ist den neg. Kritikern das fatalste) durch und durch eine solche Sittlichkeit athmen, ja oft zu der Höhe ergreifender, klassischer Schönheit sich erheben?

Die Herren haben auf der einen Seite niedergerissen; jetzt sollen sie auf der anderen Seite wieder bauen. Da die 4 Evv. schwerlich so wie der Koran vom Engel Gabriel in der Nacht Kadder werden

fertig vom Himmel gebracht sein, so verlangen wir schlechterdings die Lösung des Problems: *Wie erklärt sich die Entstehung dieser Bücher, wenn sie nicht echt sind?* — Und da es sich nicht bloss um die Authentie der Verfasser handelt, sondern es vor allem sich fragt, wie der sonderbare *Inhalt*, die in den Büchern erzählte *Geschichte* den Menschen habe in den Sinn kommen können, da sie doch nie vorgefallen sei, so sehen sich neg. Gelehrten in die Nothwenigkeit versezt, selbst eine ganze Geschichte zusammenzukonstruiren: was Jesus gethan, wer er gewesen, wie es nach seinem Tode ergangen sei, und wie man endlich dazu kam, vier mit so viel Unhistorischem staflirte Biographieen von ihm zu schreiben.

Dies Problem ist nun (vgl. §. 5 f.) auf verschiedene Arten zu lösen gesucht.

§. 116.

Die Mythenhypothese von Strauss A.

Von der Voraussezung ausgehend, dass es zur Zeit Jesu eine Messiaserwartung in Israel gab, und dass die Juden sich den Messias als politischen Befreier (I, 514 f.) und grössten Wunderthäter (II, 1 ff.) dachten, hat Str. A seine Ansicht weiter folgendermassen entwickelt:

1). Was ist geschehen? — Es ist geschehen, dass zu Zeiten des Tiberius ein Jude, geboren in Nazareth (§. 39), in Galiläa lebte. Damals trat ein Narisäer und asketischer Bussprediger, Johannes, auf (*Joseph.* ant. 18, 5, 2), der das Volk nicht allein zur Busse ermahnte, sondern auch durch das thatsächliche Symbol einer Reinigung dazu aufforderte (§. 45). Jener Jude, Jeschuah genannt, war auch unter seinen Schülern, that auch Busse, liess sich auch taufen (§. 49); als aber im Lauf der Jahre Johannes in's Gefängnis geworfen war, so sezte er dessen Werk in der Art fort, dass er nun unabhängig von ihm und der Mehrzahl seiner Schüler einen eigenen Anhang sammelte. Doch nicht nur äusserlich trennte er sich von Johannes, sondern auch sein innerer Plan gestaltete sich verschieden. Er fasste die Idee, durch seine Lehre eine sittliche Umgestaltung des Volkes herbeizuführen, und hoffte dann, in den supranaturalistischen Begriffen seiner Zeit befangen, auf ein plözliches Eingreifen Gottes, wodurch das Volk auch politisch befreit und Davids Reich wiederhergestellt werden würde (I, 520). Diese von Jesu dem Volke gepredigte Lehre „entsprach völlig den langgehegten Messias„begriffen desselben“ (521). So geschah es, dass ihm im Munde

des Volkes und seiner Anhänger öfter die Ansicht entgegentrat, er möchte wohl selbst der Messias sein. Anfangs erschrack er hierüber (I, 497); aber „allmählich erhob er sich zu dem Gedanken, selbst „der Messias zu sein“ (503). Indessen erfuhr er keineswegs bloss Beistimmung, sondern zog sich auch je mehr und mehr den Hass der „herrschenden Priesterpartei“ zu, und konnte nun leicht voraussehen, dass diese ihre Macht dazu anwenden würde, ihn in Jerusalem, dem Mittelpunkt ihrer Stärke, den Römern zur Hinrichtung zu übergeben (II, 292 f. vgl. 295). Möglich auch, dass der Gedanke an das „Schicksal früherer Propheten“ ihn hierin bestärkte (296), möglich, dass er in etlichen a. t. Stellen schon eine Hindeutung auf die Nothwendigkeit, dass der Messias leiden müsse, zu finden glaubte, (vgl. 307). — Wahr ist, dass diese Erwartung in Erfüllung gieng. Auf einem Osterfeste in Jerusalem brach die Katastrophe aus, und er starb den Kreuzestod.

2). Wie bildete sich nun aus diesen einfachen Vorgängen der in den Evv. niedergelegte Stoff von Erzählungen? Als Jesus, der auf seine Jünger nun einmal den Eindruck des Messias gemacht, gestorben, und der erste Schrecken vorüber war, „begann sich der frühere Eindruck wieder zu regen; so ent- „stand in den Jüngern das psychol. Bedürfnis, den Widerspruch der „lezten Schicksale Jesu mit ihrer früheren Ansicht von ihm aufzulö- „sen, und in ihren Begriff vom Messias das Merkmal des Leidens „und Sterbens mit aufzunehmen.“ So suchten sie im a. T., und fanden eine Menge Stellen, wo eigentlich nur die Männer Gottes als geplagt und gebeugt bis zum Tode dargestellt sind, die sie aber mit ihrer schlechten Exegese auf ein messianisches Leiden deuteten. „Hatten sie auf diese Weise Schmach, Leiden und Tod in ihre Mes- „siasidee aufgenommen, so war ihnen der schmachvoll getödtete Je- „sus nicht verloren, sondern geblieben“, er war nur in seine Herrlichkeit eingegangen; „wie aber konnte er es unterlassen, von hier „aus den Seinigen Kunde zu geben?“ „Wie denkbar ist es, dass „diese Empfindungen bisweilen bei einzelnen, namentlich Frauen, rein „subjektiv zur wirklichen Vision sich steigerten, auf Andere dagegen, „auch auf ganze Versammlungen, *irgend etwas Objektives*, sichtbares „oder hörbares, bisweilen vielleicht der Anblick einer un- „bekannten Person, den Eindruck einer Erscheinung Jesu machte.“ So entstand bei den Jüngern, welche nicht mehr in Jerusalem, sondern in Galiläa waren, mithin sich nicht überzeugen konnten, ob Jesu Grab leer sei (II, 638) die Ansicht von *Jesu Auferstehung*.

Hiemit aber war der Impuls zu weiterem gegeben. Wie die Chri-

sten nun anfiengen, Jesum als den verherrlichten und auferstandenen Messias den Juden zu predigen, so entgegneten ihnen diese allenthalben, dass zum wahren Messias Attribute gehörten, welche bei jenem Jeschuah nicht vorhanden gewesen. Der wahre Messias müsse Wunder thun; von Jeschuah sei nichts dergleichen bekannt. Eigentlich hätten nun freilich dessen Jünger, die ja selbst ursprünglich die Messiasidee der übrigen Juden getheilt hatten, diesen Einwurf anerkennen sollen; aber sie mochten nun einmal nicht gerne von ihrem Messias lassen, und je mehr sie selbst von der Nothwendigkeit, der wahre Messias müsse Wunder thun, überzeugt waren, um so mehr machten sie sich glauben, Jeschuah habe gewiss auch Wunder gethan, und sie hätten dieselben nur nicht gesehen. Es fehlte hiezu aber keineswegs an äusserem Anlass. Von Jeschuah waren Aussprüche bekannt, als z. Ex. „er wolle seine Jünger zu Menschen-„fischern machen"; „ein unfruchtbarer Baum werde abgehauen." Nun kam man auf die Idee, Jesus werde wohl wirklich seinen Jüngern einen reichen Fischzug durch ein Wunder verursacht haben (§. 70 f.), Jesus werde wohl wirklich einen unfruchtbaren Baum haben verdorren lassen (§. 104). Andere Anlässe lagen im a. T. Weil Mosis Hand auf wunderbare Weise bald rein, bald aussäzig wurde, weil Mirjam aussäzig und wieder rein wurde, weil Elisa einen Aussäzigen heilte; so *schloss* man „was der erste Goel vermochte, musste auch „der zweite zu thun im Stande sein." (II, 52.) Weil Elisa einen Mann blind und einen anderen sehend gemacht hatte (II, 2) *so schloss* man, Jesus werde wohl auch Blinde sehend gemacht haben, und dies bildete sich verschiedentlich aus. So kombinirte man z. B. das von Elisa dem zwar nicht blinden, aber doch aussäzigen Naeman angerathene Waschen im Jordan, mit dem Umstande, dass bei Jerusalem zwar nicht der Jordan, aber doch der Teich Siloah war, und mit dem Koth, der „als Surrogat einer Augensalbe nahe lag, und „auch sonst bei zauberhaften Proceduren vorkömmt"; und damit die wunderbare Heilung als verbürgt erscheine, knüpfte man Verhandlungen daran, und so entstand die Joh. 9 erzählte Geschichte (II, 74 f.). Weil es unter den Kranken auch Paralytische gab, so bildeten sich Berichte auch von deren Heilung. Mit einem dieser Berichte kombinirte man die Schilderung von der Menge des Jesum umgebenden Volkes; diese hervorzuheben, liess man den Kranken über das Dach zu Jesu gebracht werden, wo nun kein anderes Mittel übrig blieb, als lezteres über Jesu aufzubrechen (II, 83 ff.). — Weil Elisa die Heilung des Naeman vollbrachte, ohne dass er bei ihm und seiner Waschung zugegen war, so „durfte auch in diesem

„Stücke der Messias nicht hinter ihm zurückbleiben“ (II, 111) und so entstanden die Geschichten vom Königischen, vom Centurio, vom kananäischen Weibe. Die Erzählung 1 *Kön.* 13 gab Anlass zu der Geschichte von der verdorrten Hand, die Todtenerweckungen des Elias und Elisa zu den drei neutestamentlichen Todtenerweckungen (II, 160). Ferner weil Moses dem Meere gebot, sich zu theilen, musste Jesus dem Meere auch etwas geboten haben (II, 166); weil Elisa trocken durch den Jordan gieng, und ein andermal ein Eisen schwimmend machte, so wurde das Trockenbleiben mit dem Obenbleiben kombinirt, und es entstand das Wandeln auf dem See (II, 178). Endlich weil Moses das Volk mit Manna speiste, musste auch Jesus das Volk gespeist haben, und was bei Elisa's Vorrathsvermehrung als ein Verhältnis von 20 zu 100 erschien, musste bei Jesus als ein Verhältnis von 5 zu 5000 erscheinen (205). Aehnlich entstand die Verwandlung von Wasser in Wein aus Geschichten, wie *Ex.* 17, *Num.* 20, *Judic.* 15 u. s. w. und während Moses das Wasser in Blut depravirte, musste Jesus dasselbe zu Wein verbessern (220).

So bildeten sich an verschiedenen Orten verschiedene Mythen, in welchen allen sich die Idee der Herrschaft des Geistes über die Natur aussprach. Diese Mythen, wie sie sich berührten, vermischten und assimilirten sich; wiederum gestaltete sich ein und derselbe Mythus in verschiedenen Gegenden verschieden, indem allenthalben aber auf verschiedene Weise das einfachere mehr in's detaillirte ausgemalt wurde. (Vgl. Centurio und Königischer.) Doch blieb dann der gemeinsame Ursprung sichtbar an einzelnen Redensarten und Wendungen, die sich fixirten.

Aehnlich gieng es mit Jesu Reden. Kleinere, wirklich von ihm herrührende Dikta wurden auf verschiedene Weise unter einander und mit historischen Anlässen kombinirt, und hiebei natürlich auch in sich selbst modificirt. Jene Erkenntnis aber von der Nothwendigkeit des Leidens Christi, welche den Jüngern erst nach seinem Tode durch verschrobene Exegese geworden war, trug man in des Meisters eigenen Mund über, und dieser sollte nun sein Leiden mit allen Nebenumständen, ebenso aber auch seine Auferstehung und Parusie vorhergesagt haben.

Auch Vorfälle aus seinem Leben, die möglicherweise wohl stattgefunden haben können, gestalteten sich im Munde der Tradition auf verschiedene Weise. (Vgl. die Salbung.)

Besonders aber bot die *Kindheitsgeschichte Jesu* der Mythenbildung einen weiten Spielraum dar. Der so verherrlichte Messias, dessen

Gottessohnschaft je mehr und mehr in methaphysischem Sinn aufgefasst wurde (Str. §. 53) konnte nicht wie ein gewöhnlicher Mensch in die Welt getreten sein. Einestheils suchte man ihn als den wirklichen Nachkommen Davids nachzuweisen, indem man Genealogieen konstruirte, welche, an verschiedenen Orten entstanden, sich freilich widersprechen mussten (Str. §. 22). Andrerseits suchte man die a. t. Weissagungen von der Bedeutsamkeit Bethlehems bei der Geburt des Messias so zu berücksichtigen, dass man entweder Jesu Eltern (wie Mt.) von Anbeginn dortselbst wohnen liess, und das bekannte Faktum, dass sie nachher in Nazareth wohnten, durch eine in Folge besonderer Umstände geschehene Uebersiedlung erklärlich zu machen suchte, oder so, dass man (wie Luk.) Jesu Eltern von Anfang in Nazareth wohnen und durch ein welthistorisches Ereignis nach Bethlehem kommen liess (Str. §. 39). Endlich bildeten sich verschiedene, divergente Mythen von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu nach Analogie heidnischer, die Geburt des Romulus, Herkules, Pythagoras u. a. betreffender Sagen, (§. 29) und bei Christi Geburt mussten Engel vom Himmel und Abgesandte aus der Heidenwelt zu seiner Verherrlichung erscheinen u. s. w.

So ehrte man Jesum weiter auch dadurch, dass man sein Verhältnis zu Joh. d. T. so darstellte, als sei Joh. nicht selbständig, sondern lediglich als Vorläufer Jesu aufgetreten (§. 44 ff.); ja schon in der Kindheit führte der geschäftige Mythus beide Männer auf bedeutungsvolle Weise zusammen (§. 19).

4). Entstehung der Evv. Hatte sich auf diese Weise ein reicher Stoff gebildet, so konnte es nicht fehlen, dass man allmählich das Bedürfnis empfand, denselben schriftlich zu fixiren. An verschiedenen Orten geschah dies. Dass hiemit der so vielgestaltige Stoff in den einzelnen Schriften auch verschieden niedergelegt wurde, war natürlich. Ja es geschah, dass ein und demselben Schriftsteller ein und dieselbe Geschichte (z. B. die Speisung) von zweien Seiten, jedesmal anders gestaltet, zukam, und derselbe nun glaubte, zwei verschiedene Geschichten vor sich zu haben, und beide neben einander in sein Buch aufnahm.

Wir besizen vier dergl. Schriften. Die drei ersten sind einander in Auswahl und Betrachtungsweise des Stoffes nahe verwandt. In der vierten zeigt sich bereits die Herrschaft dogmatischer Reflexion und sekundärer, absichtlicher Ausbildung des Mythischen.

§. 117.

Das untergeschobene Werk von Strauss B.

Soweit kam Strauss A. Nachdem derselbe in dieser Frage lange verstummt war, trat ein Autor, den die höhere Kritik unmöglich für identisch mit Jenem halten kann, auf, usurpirte den Namen Jenes, und gab jenes „Leben Jesu für's deutsche Volk bearbeitet", heraus, welches wir bisher unter der Bezeichnung Strauss B angeführt haben, und von welchem es sich uns bereits herausgestellt hat, dass es ein von Gedankenlosigkeiten und Selbstwidersprüchen wimmelndes, durchaus armseliges Machwerk ist, in welchem ein Straussisch-jungheglischer und ein altrationalistisch-Paulus-Venturinischer Standpunkt so wunderlich mit einander verquickt sind, dass beide Standpunkte einander auf Tritt und Schritt ablösen, oder vielmehr immer der eine den anderen jagt.

1). Beweis, dass das „Leben Jesu fürs deutsche Volk" nicht von Dr. D. Fr. Strauss verfasst, sondern von einem Falsator untergeschoben ist.

Die Gründe, warum wir Strauss B für unecht, und für das Werk eines von Strauss A gänzlich verschiedenen Stümpers halten müssen, sind folgende. a) Strauss A stellt als obersten Grundsaz mit hoher Emphase die dogmatische Voraussezungslosigkeit hin. Die Frage, ob Wunder möglich seien oder nicht, existirt gar nicht für ihn den Kritiker. Er prüft nur, ob die ev. Geschichte nicht auch, abgesehen von jener Frage, an rein *historischen* Schwierigkeiten, inneren Widersprüchen u. dgl. leide. Und darum *rühmt* er sich seiner „Voraussezungslosigkeit". — Das gerade Gegentheil hievon thut Strauss B. Ihm steht *vor* aller historischen Untersuchung das Dogma fest, dass es kein Jenseits, keinen Gott, keine Fortdauer nach dem Tode, kein Wunder gebe, und in plumper, ja täppischer Weise erklärt er, dass die hist. kritische Untersuchung nicht etwa nur beeinflusst werden dürfe von jener Voraussezung, sondern sogar prinzipiell von vornherein so einzurichten sei, dass sie als *Mittel* diene, um auf jenes Resultat zu gelangen und „das was uns drückt loszuwerden"; dass also *das Resultat vor der Untersuchung schon da sein müsse.* Strauss B stempelt hiemit seine ganze Untersuchung von vornherein als Spiegelfechterei. — b) Strauss B deutet seine eigne Unechtheit selber an; *spurium ipse se declarat.* S. 41 sagt er, „ein sicheres Zeugnis (für die Echtheit „eines Buches) hätten wir, *falls die eigne Handschrift des Autors nicht*

„*mehr zu produciren ist*, nur dann, wenn entweder in Briefen oder „sonstigen Aufzeichnungen des Verstorbenen sich bestimmte Hinwei- „sungen auf dieselbe als seine Arbeit fänden, oder wenn ein Bekannter „des Verfassers die Erklärung abgäbe: er wisse, dass dieser eine solche „Schrift unter der Feder gehabt und vollendet habe; wobei indess die „Echtheit jener Aufzeichnungen schon für sich feststehen, der Bekannte „aber ein notorisch zuverlässiger Mann sein und kein denkbares In- „teresse haben müsste, in der Sache ein falsches Zeugnis abzulegen.“ — Prüfen wir nun an diesem Kriterium die Echtheit von Strauss B., so sieht es herzlich schlecht mit derselben aus. Wäre ihm irgendwie daran gelegen gewesen, dass sein Buch für echt gehalten würde, so hätte er bei solcher Ueberzeugung sicherlich nicht versäumt, sein Manuscript nach dem Abdruck in irgend einer öffentlichen Bibliothek unter Anwesenheit von Zeugen zu deponiren. Er hat dies nicht gethan. Vielleicht, dass er sein Manuscript noch privatim besizt und zu produciren vermag; allein was hilft das? Es müsste ja die Echtheit dieser Aufzeichnung resp. Handschrift „schon für sich feststehen“; d. h. es müsste nachgewiesen sein, dass der Falsarius „Strauss B“ nicht betrüglicherweise die Handschrift des echten Herrn Dr. Dav. Fr. Strauss nachgeahmt habe. Dieser Nachweis wird aber nie geführt werden können; denn wer einmal soweit geht, einen fremden Namen anzunehmen und ein Buch unterzuschieben, warum sollte der nicht auch eine fremde Handschrift nachahmen?

Man könnte nun entgegnen: Str. B. stelle jene krit. Grundsäze S. 41 doch nur in Bezug auf Schriften „Verstorbener“ aus. Allein dadurch wird die Sache nun erst recht verdächtig. In gleichem Athem fordert er auch, dass „ein Bekannter des Verfassers“ die Echtheit des Buches bezeuge. Eine Art solchen Zeugnisses hat er selbst dem Buche vorausgeschickt; wir meinen die Dedication an seinen lieben Bruder Wilhelm p. V—X. Es ist dies wirklich eine Berufung auf den Bruder des echten Dr. D. Fr. Strauss, der mit seiner Existenz ihm, dem Strauss B, bezeugen soll, dass er wirklich das Buch geschrieben habe. Aber höchst merkwürdigerweise ist nun dieser Dedication wiederum ein kleines Vorwort vorangeschickt, worin gesagt wird, dass eben jener Bruder gar nicht mehr am Leben sei. Was heisst dies — nach Strauss B'scher Dogmatik gefasst — anders, als dass dieser Bruder *nicht existire?* Denn wer nicht mehr am Leben ist, dem kommt ja Existenz nicht zu. Wir müssen also die feine Art bewundern, womit Strauss B. hier angedeutet hat, *dass ein solcher Bekannter*, *welcher für die Echtheit seines Buches als Zeuge angerufen werden könnte*, *nicht existire*. Noch deutlicher aber geht diese Absicht hervor aus den Worten, dass der Bruder „seinen Leiden unterlag, *ohne dass er von meinem Vorhaben noch etwas erfahren hatte.*“ Und indem er einem Verstorbenen sein Buch widmet, und somit selbst sich als einen mit den Verstorbenen verkehrenden, inter mortuos versantem, darstellt, deutet er zugleich äusserst sinnig an, dass er die in Betreff der Bücher von Verstorbenen von ihm aufgestellten Grundsäze allerdings auch auf *sein* Buch angewendet wissen will, wie er denn auch p. VII, indem er seine Schriftstellerei als eine überaus „alte“ bezeichnet, sich offenbar den alten

Autoren, das ist eben: den Verstorbenen, beizählt. Schliesslich wiederum — da die Verstorbenen nicht sind, folglich keine Bücher schreiben können — müssen wir in diesem ganzen Complex seiner Andeutungen auch noch das anerkennenswerthe Bekenntnis finden, dass es mit seinem ganzen Buche nichts sei.

c) Wer aber mit diesen Beweisen für die Unechtheit noch nicht zufrieden ist, dem können wir noch schlagendere weitere Beweise bringen. Strauss A hat nicht die Gewohnheit, seine Werke („Sendschreiben" natürlich abgerechnet) jemanden zu dediciren. Strauss B aber dedicirt sein Buch dem „lieben Wilhelm". Ist dies an sich schon sehr auffallend, so wird es noch auffallender durch die raffinirte Art, wie er hierüber redet. Der wirkliche Dr. D. Fr. Strauss, wenn er wider seine sonstige Gewohnheit einmal einem Buche eine Dedication hätte vorausschicken wollen, würde dies harmlos und unbefangen gethan haben, ohne ein Wort weiter darüber zu verlieren. Denn wer hat doch das Recht, ihm in dieser Hinsicht Vorschriften zu geben oder Vorwürfe zu machen? Ist es doch ganz seine Sache, wenn er das einemal eine Widmung schreiben will, und das andremal nicht! In wie hohem Grade muss es also unsern Argwohn erregen, wenn Strauss B eine ganz besondere Entschuldigung voranschickt, dass „dies das erste Buch ist, das ich jemanden zueigne". Er ist sich offenbar des Einwurfs bewusst, den man aus dieser Zueignung entnehmen könnte, und sucht ihm in raffinirter Weise zu begegnen, macht dadurch aber die Sache nur um so schlimmer. Es ist das „die Reflexion des späteren Schriftstellers", die „etwas gesuchtes hat" [1]).

Zu den „augenscheinlichsten Beweisen, mit welcher künstlichen Berechnung" Strauss B „zu Werke gegangen ist" [2]), gehört aber eben jene Vorbemerkung zur Dedication. Er macht darin dem Publikum oder „deutschen Volke" die Eröffnung, dass sein Bruder „früher Fabrikant in Köln, dann in Darmstadt im Ruhestand lebte". Eine historische Notiz ist dies offenbar nicht; denn welchen Zweck sollte eine solche haben? Was gehen das deutsche Volk die Familienverhältnisse des verstorbenen Bruders von Strauss an? Wir sehen vielmehr hier jene „dichtende Sage", welche „keine Unbestimmtheit duldet"; und zwar sehen wir sie verschwistert mit der „an Aberwiz grenzenden" Tendenz, „das Subjektiv-Gewisse auch als objektiv-glaubhaft darzustellen" [3]). Der wirkliche histor. Strauss war bekanntlich als Prof. der christlichen Theologie nach Zürich berufen, wurde aber wegen seines Unchristenthums vor dem Antritt seiner Stelle in Ruhestand versezt. Unser Falsator sucht nun den „lieben Bruder Wilhelm" ganz und gar als Seitenstück des Dr. Strauss darzustellen. Wie dieser ein Leben Jesu fabricirt hatte, so muss auch jener ein „Fabricant" gewesen sein (und dass das Wort Fabricant in solchem geistigen Sinne zu nehmen sei, ist schon aus der Abstraction ersichtlich, indem nicht von einem bestimmten einzelnen Fabrikzweig, z. B. einem Strumpf- oder Hand-

1) Vgl. Strauss B (über Markus) S. 128.
2) Vgl. Strauss B (über Joh.) S. 605.
3) Vgl. Strauss B (über Joh.) S. 143 u. S. 595.

schuh-Fabrikanten, die Rede ist.) Wie Dr. Strauss so ist auch Bruder Wilhelm in Ruhestand versezt; aber da Brüder bei aller Blutsverwandtschaft doch auch wieder ihre Verschiedenheiten haben, so hat es der Falsator auch hieran nicht fehlen lassen. Während Dr. Strauss nach Zürich, der Wiege der schweizerischen Reformation, berufen war, so wird sein Bruder nach Köln, dem Hort des Katholicismus in Deutschland, dem „deutschen Rom" versezt. Das alles hätte der echte Dr. Strauss nicht nöthig gehabt; er würde einfach und unbefangen von seinem Bruder geredet haben, und damit basta; anders der Falsarius; er steht auf jenem merkwürdigen Standpunkte, welcher „wie einerseits der geistigste, so andrerseits auch wieder der sinnlichste ist,"[4]) indem die geistige Idee doch immer wieder ins sinnliche Gewand (hier in den Rock eines Fabrikanten) herabgezogen wird.

Wem nun aber auch jezt noch die Unechtheit von Strauss B nicht einleuchten sollte, dem werden hoffentlich die Augen aufgehen, wenn wir jene Dedication in Parallele stellen mit der analogen Renan'schen. „Der reinen Seele seiner Schwester Henriette" hat Mons. Rénan sein Gesudel gewidmet. Dieses Renan'sche Buch lag dem Strauss B vor Augen, wie er Vorr. S. XX selbst sagt. Ja er fügt bei, dass er dem Mr. Renan „über den Rhein hinüber die Hand reiche." Nun müsste es schon ein wunderlicher Zufall und ein seltsames Zusammentreffen sein, wenn wirklich Renan sein Buch seiner Schwester, Strauss das seinige seinem Bruder gewidmet hätte; noch wunderlicher aber, wenn wirklich jene Schwester ebenso wie dieser Bruder, vor Vollendung des betreffenden Werkes aus den Reihen der Lebenden geschieden wären. In der histor. Wirklichkeit kommen solche Wiederholungen nicht vor — darüber hat uns Strauss B. selber sattsam belehrt — wir haben hier also wieder die dichtende Thätigkeit des Evang - - - Falsators, wollte ich sagen. Und dafür gibt nun jedes Wort Zeugnis. Die „Schwester Henriette" ist, wie Renan uns benachrichtigt, den 21. Sept. 1861 zu Byblos gestorben, („im Lande des Adonis", wie Renan passend beifügt); den „Bruder Wilhelm" lässt Str. B — man höre und staune! — den 21sten, sage *einundzwanzigsten!* Februar 1863 sterben und zwar zu Darmstadt (im Lande Hessen, was Str. B beizufügen unterlässt). Also selbst die Zahl des Datums ist nachgebildet. Die kleine Abweichung in der Jahrzahl war nothwendig, weil Strauss B's Buch zwei Jahre nach Renan erschien. Einige andre Abweichungen sind aber ebenfalls absichtlich vorgenommen, und zeugen wieder von dem, wenn auch „an Aberwiz grenzenden", doch überaus feinen Sinn, womit Strauss B seine Vorlage umzugestalten wusste. „Der reinen Seele meiner Schwester Henriette gewidmet", so lautet die Ueberschrift bei Renan. „Seele" ist hier natürlich nur Phrase, da nach dem Tode von der Seele nichts mehr übrig bleibt. Diese Phrase mochte dem Pariser wohl anstehen; der deutsche Autor verschmähte sie mit Recht, und sezte „dem *Andenken* meines lieben Bruders Wilhelm Strauss gewidmet." Das war mannhaft geredet; darum wandelt er denn auch das Weib Henriette in einen Mann um, wobei er nicht vergisst, den Geschlechtsnamen Strauss

4) Strauss B (über Joh.) S. 141.

überflüssigerweise beizusezen — wieder ein Zug jenes Raffinements, um dem Ganzen Glaubwürdigkeit zu verschaffen. — Die liebe Henriette starb zu Byblos am 21. September, dem Monat des endenden Sommers; unser Falsator lässt seinen lieben Wilhelm am 21. Februar sterben, im Monat des endenden Winters — dort Sentimentalität, hier kühner Mannestroz! Byblos im Lande des Adonis liegt eingekeilt zwischen dem Meer und dem Libanon; unser Falsator musste, um nicht unglaubwürdiges zu berichten, seinen Wilhelm in Deutschland enden lassen; da es nun in Deutschland kein Gebirg in der Nähe eines Meeres gibt, so substituirte er statt des Meeres einen Strom, natürlich keinen andern als den deutschen Strom κατ' ἐξοχήν, den Rhein. So gerieth er nach Darmstadt, das zwischen dem Odenwald und dem Rhein liegt. Der Odenwald ist aber das heilige Gebirg Odins, wie der Libanon das des Adonis; heidnisch sind beide Götter, was für den Geschmack der betreffenden Geschwisterpaare ganz passend ist.

So ist denn die Unechtheit von Strauss B nach allen Seiten hin unwidersprechlich erwiesen. Nun könnte freilich irgend einer von den altgläubigen Adonispriestern kommen und könnte einwerfen: wenn Strauss B unecht wäre, so würde der wirkliche Dr. D. Fr. Strauss sicherlich schon gegen solchen Misbrauch seines Namens sich verwahrt haben. Oder es könnte gar das noch schlimmere sich ereignen, dass Dr. D. Fr. Strauss selber aufträte und das Buch Strauss B selber geschrieben zu haben behauptete. — Dergleichen Zeugnisse würden uns in unsrer Ueberzeugung nicht im mindesten erschüttern. Denn sowie wir in Strauss B (S. 622) lesen: „bei den Evangelien möchten die „Zeugnisse für ihre apostolische Abfassung noch so alt und übereinstimmend sein, wir würden ihnen doch keinen Glauben schenken" — gerade so werden wir es mit einem etwaigen Selbstzeugnis des Dr. D. Fr. Strauss machen. Sind wir doch (S. 41) belehrt, dass ein Zeugnis überhaupt nichts gilt, sobald irgendwie denkbar ist, dass der Urheber desselben ein Interesse habe, falsch zu zeugen. Dies Interesse ist aber hier in höchstem Grade bei Dr. Strauss vorhanden. Dem Publicum gegenüber konnte er bei dem Wahn, dass Strauss B von ihm geschrieben sei, nur gewinnen; denn man wird *dann* gewiss sein älteres Werk für leidlich gescheit halten, wenn man es mit dem unleidlich armseligen späteren Werk vergleicht. Ist es ihm aber vollends gelungen, auch die F. A. Brockhaus'sche Firma auf den Wahn zu bringen, als ob Strauss B echt und von ihm verfasst sei, so erwächst ihm daraus ein Vortheil, den er wohl noch höher anschlagen wird. Wer auf „Anleihen an das Jenseits verzichtet", dafür aber aus dem Diesseits eine Pension für eine christlich-theologische Professur bezieht, der mag wohl noch leichteren Gewissens einem Falsarius das Honorar wegstibizen.

Sollte man aber schliesslich es unwahrscheinlich finden, dass ein so wahrheitsliebender Mann, der so offen heraussagt, dass er von dem, was ihn drückt, nur eben los werden wolle, und dass er nicht gewohnt sei in Jenseits-Actien zu speculiren, ein Falsator sein könne, so lassen wir ihn selbst darauf antworten, wesentlich mit seinen eignen Worten: „Mit dem Dr. Strauss A wusste ich mich geistig eins[5]); was ich gei-

5) Strauss B S. 594 und S. 112 f.

„stig zu erkennen glaubte, davon sezte ich voraus, dass auch Dr. Strausss „es erkannt haben werde, und publicirte es daher unter seinem Na- „men. — Der lauteste Zeter erhebt sich natürlich über den Falsarius. „Aber Neupythagoräer haben ja dem Stifter der Schule Schriften unter- „geschoben, um unter dieser Firma neuere Philosopheme an den Mann zu „bringen; ich bin so wenig ein Christ, als sie, kümmre mich um die „zehn Gebote so wenig als sie; warum soll nicht auch ich ein Buch „unterschieben?" Man nennt das nicht betrügen, man nennt das *corriger la fortune*.

Indem wir nun den Beweis der Unechtheit von „Strauss B" nach allen Seiten geliefert haben, übrigt uns nur noch die Bemerkung, dass unsre Ueberzeugung von dieser Unechtheit es war, welche uns das Recht gab, in dem ganzen ersten Theile vorliegender Schrift gegen den „Strauss B" eine so scharfe Polemik und eine so wegwerfende Sprache zu führen. Das alles trifft ja nicht den wirklichen Dr. D. Fr. Strauss, sondern nur den Betrüger, der unter Misbrauch seines Namens das deutsche Volk an der Nase herumzuführen bestrebt war.

2). Wie ist nun dieser Falsator zu Werke gegangen?

Wir haben sein Verfahren bereits in Theil I im Einzelnen kennen gelernt, und brauchen hier nur kurz die Hauptzüge desselben zusammenzustellen.

a. Die einzelnen *Einwürfe* gegen die ev. Geschichte hat er aus Strauss A abgeschrieben — mit Weglassung einiger wenigen, die ihm zu absurd scheinen mochten —; nur hat er sie nicht wörtlich abgeschrieben, sondern sie in eine compendiösere, keineswegs aber kräftigere und schlagendere, sondern mattere, minder pikante Form gebracht. Nur die Frivolitäten hat er getreulich aufgenommen und in der Regel noch roher gestaltet. Auf die vorhandenen Widerlegungen der Strauss A'schen Einwürfe hat er keine Rücksicht zu nehmen geruht.

b. Dasjenige, was Strauss A als *geschichtlichen Rest* des Lebens Jesu stehen liess (siehe den vorigen §.), hat er auch im wesentlichen herübergenommen; nur hat er diesen Geschichtsrest in's Breite gezogen (S. 163—320) und hin und wieder modificirt (z. B. S. 196 f. das Verhältnis Jesu zu Joh. d. T.), vor allem aber hat er nun hier

den vulgärrationalistischen Sauertaig unter das heglische Hafermus gemengt. Nicht aus dem Process des sich entwickelnden Begriffs, sondern aus dem ziemlich zufälligen Zusammenwirken vereinzelter geschichtlicher Umstände und Faktoren, erklärt er das Zustandekommen einer solchen Persönlichkeit, wie sie sein „Jesus“ gewesen sein soll; Jesus ist nicht wie bei Str. A. der Mensch, in welchem auf gut heglisch zuerst die Idee der Identität des Menschengeistes mit dem Gottesgeiste, wenn auch zunächst nur in der Form der unmittelbaren Vorstellung, zum Durchbruch kommt; sondern bei unserm Falsator ist Jesus ein talentvoller Jude, der an den Waschungen und asketischen Uebungen der Pharisäer und des Täufers, als an Aeusserlichkeiten, wenig Freude hatte, mehr auf „Rechtschaffenheit und Menschenliebe“ (S. 178) drang, hiedurch sich dem heidnischen Prinzip der „Humanität“, namentlich den epicuräischen Tugendbegriff (S. 184) näherte, sich Gott als die „unterschiedslose Güte“ und somit als „Vater“ dachte (S. 206), jene „unterschiedslose Güte zur Grundbestimmung seines eignen Wesens“ machte, „und sich darin seiner Uebereinstimmung mit Gott bewusst war.“ „Heitere Gemüthsstimmung“ (S. 207) war hienach der wesentliche Charakterzug dieses seltenen Individuums. — Ein zweiter Punkt, wo der Vulgärrationalismus bei Strauss B den Pantheismus über den Haufen rennt, ist seine natürliche Erklärung der Wunder Jesu (über welche im folgengenden §. ausführlich zu reden sein wird); es ist dies ein Punkt, wo der Falsator als solcher wieder recht klar heraustritt; diese Partien scheint er eigens in der Absicht geschrieben zu haben, um den echten Dr. Strauss recht zu ärgern; denn gerade jene Theorie, welche der „halbe“ Dr. Schenkel (Char. b. Jesu S. 21) als die seine vertritt, jene vulgärrationalistische Theorie, über welche der echte Strauss A seine bitterste Satire ergossen hatte, gibt der Falsator für Straussisch aus — ganz wie der Pseudojohannes jene Lehren, welche der echte Johannes der Apokalyptiker (nach Straussischer Exegese!) zu allen Teufeln verdammt hatte, für johanneische Lehren ausgab! Es ist gewiss recht merkwürdig, wie sich in dem echten und dem unechten Strauss so ganz die Erscheinungen wiederholen, welche — wenn die neg. Kritik Recht hat — zwischen den echten und den unechten n. t. Schriften stattgefunden haben sollen. Man weiss nur nicht recht: sind Gnesiostrauss und Pseudostrauss das Conterfei der Gnesio- und Pseudoevangelisten? oder sind diese das Conterfei von jenen? — — Wie endlich auch in der Kritik der Auferstehungsberichte der bei Str. A als zarter Schatten auftretende „Unbekannte“ nun bei Strauss B vulgärrationalistisch aus dem Nebel tritt und eine

bedeutende Rolle spielt, das ist schon §. 111 ausführlich gezeigt worden.

c. Am originellsten ist nun unser Spurius in der *Darstellung der Art, wie der ev. Geschichtsstoff sich gebildet habe.* Während Strauss A die Mythen in Einem grossen Nebelmeer entstehen und darin herumzwieseln liess, bis dass am Ende — man erfährt nicht, wann und wo — die vier Evsten diese Flocken — der eine diese, der andre jene, wie sie ihm gerade zuflogen — auffiengen und harmlos zu Papier brachten wie Pflanzen in ein Herbarium: so ist unser Falsarius bestrebt, diesen nebelhaften Process etwas anschaulicher zu machen. Was die erste Entstehung von Mythen betrifft, so beruft er sich, wie Strauss A, darauf, dass die nachherigen Anhänger Jesu einen wunderthätigen Messias erwarteten, und eben deshalb in logischer Consequenz den *nicht* wunderthätigen Jesus als den Messias anerkannten, um ihm geraume Zeit nach seinem Tode die mangelnden Wunder nachträglich anzudichten, — wobei er jedoch, um diese ganz widersinnige Annahme plausibler zu machen, den Vulgärrationalismus zur Hülfe ruft, und Jesum einige Scheinwunder verrichten lässt. (Näheres darüber im folg. §.)) Weitere Mythen bildeten sich, indem man alttestam. Wunder sowie Erfüllungen alttestamentlicher Weissagungen demjenigen andichtete, dem diese Requisite eines Messias abgiengen, den man aber trozdem für den Messias zu halten sich capricirt hatte. Auch römischer Aberglaube aus Virgil u. a. wird dabei zu Hülfe gerufen zur Erklärbarmachung der Mythenentstehung.

Allein nun unterscheidet sich unser Pseudostrauss von dem alten Strauss A wesentlich darin, dass er die Mythenbildung nicht so harmlos und unbewusst vor sich gehen lässt. Er fixirt jezt einzelne Individuen aus dem Mythenbildungsprocess. Er combinirt die Entstehung der Mythen mit der Entstehung der einzelnen Evangelien. Er lässt den einzelnen Evangelisten einen jeden der von ihm schriftlich wie mündlich vorgefundenen Mythen *nach freiem eignem Gutdünken umgestalten.* Wir sind ihm für diese Enthüllung der Mythenmysterien sehr dankbar; denn es zeigt sich dabei recht sonnenklar, wie diese Mythenbildner und Mythenumbildner bewusste Lügner, Spizbuben und Gauner waren.

Strauss B sezt nämlich bei diesen Verfassern unsrer Evv. nicht das geringste sittliche Wahrheitsgefühl voraus. Ein solcher Evst findet in einem älteren Ev. einen Vorfall beschrieben; der gefällt ihm so nicht; er möchte die Geschichte anders haben; flugs sezt er sich hin und ändert sie ganz nach Belieben um; ob das nun geschicht-

liche Wahrheit sei oder Erdichtung, was er seinen Lesern biete, daran kommt ihm nicht von ferne ein Gedanke! Sowie ein Londoner oder Pariser Gauner das Stehlen als Handwerk treibt, ohne eine Gewissensregung, dass dies unrecht sei, und ohne an ein andres Gebot zu denken, als an jenes bekannte „eilfte“: Lass dich nicht erwischen! — so treiben die Strauss B'schen Evsten das Lügen als Handwerk. Die Synoptiker wissen nicht, wie der Knecht des Hohepriesters geheissen, noch, welcher Jünger demselben das Ohr abgehauen, Mt. und Mk. wissen auch nichts von einer Heilung des Ohres; Luk. aber meint, „der freundliche Wundarzt, der so manches Uebel, für „das er nichts konnte, gehoben hatte, habe dies um seinetwillen zu„gefügte Uebel nicht ungehoben lassen können“, und dichtet frischweg eine Heilung hinzu, [als ob erst Luk. und nicht schon Jesus selbst jenen Gedanken hätte haben können!!]; Joh. dichtet dem Knecht vollends noch den Namen Malchus an, und lügt den Lesern vor, Petrus sei der den Malchus schlagende gewesen, — um den Petrus und in ihm das petrinische Christenthum herabzusezen. (Strauss B S. 558). Mt. und Mk. reden beim Verhör vor Kaiphas von einem falschen Zeugnis, als habe Jesus gesagt, er wolle den Tempel abbrechen; „Joh. ergreift die feindliche Waffe kühn an ihrer Spize; ja, „Jes. hat es wirklich gesagt, aber damit hat er nicht ihren Tempel „von Holz und Stein, sondern — den Tempel seines Leibes gemeint!“ (S. 560). Der Pseudojohannes sagt (19, 35), der, der den Lanzenstich gesehen habe, habe es bezeugt. „Unter diesem Er versteht er „den Lieblingsjünger; dieser hatte als Verf. der Offenb. (1, 7) be„zeugt, dass Jesus gestochen worden; da er aber Off. 1, 2 bezeugte, „was er *gesehen* (worunter er freilich seine prophetischen Gesichte „verstand), so schloss der Evst, er müsse auch den Lanzenstich „selbst gesehen haben.“ [!!] „Mit dem Lieblingsjünger und Verf. „der Offenb. wusste sich nun aber der Evst geistig eins; was dieser „mit den Augen des Leibes, das hatte er mit den Augen des Geistes „gesehen; oder vielmehr, weil er es geistig zu erkennen glaubte, „sezte er voraus, der Apostel müsse es leiblich angeschaut haben.“ (Str. B S. 594). Man weiss nicht, soll man bei diesem Pseudojohannes mehr die bodenlose Dummheit oder die bodenlose Schlechtigkeit bewundern! Erstere erkennt Strauss B selbst an: „Sein „Dringen aufs Innere, Geistige ist unverkennbar, aber es geht mit „einem Hangen am Aeusserlichsten Sinnlichsten Hand in Hand; sein „Tiefsinn erregt unsere Bewunderung, aber in der Art, wie er sich „genug thut, spricht er uns zuweilen wie Aberwiz an.“ Wer? Der Evst nicht; wohl aber der aus des Falsators Hirn entsprungene und

von ihm durch Zerr-Exegese zusammenpräparirte Falsator, der zugleich geistig und sinnlich, innerlich und äusserlich, ein Philosoph und ein Imbecille ist. Das Kind gleicht seinem Vater.

Wahrlich, nichts spricht lauter und entscheidender für die historische Wahrheit Jesu Christi des Auferstandenen und seiner Wunder, als dies Faktum, dass die Leugner von beiden sich die Entstehung des Ev. Joh. mit aller Mühe nicht anders erklärbar zu machen vermögen, als durch die Annahme eines Monstrums, welches zu gleicher Zeit der tiefsinnigste speculative Philosoph und doch wieder ein des gewöhnlichsten Menschenverstandes (nebenbei aber auch alles sittlichen Gefühles für Wahrheit) baarer Cretin gewesen sein soll! —

Luk. findet im Mt., der Auferstandene habe seine Jünger nach Galiläa gewiesen, und sei ihnen dort erschienen. Er aber beabsichtigt, „die Erscheinungen des Auferstandenen sämmtlich nach Jerusalem zu verlegen"; frischweg also lässt er die Weisung nach Galiläa weg, und ebenso „die Erscheinung Jesu vor den heimkehrenden „Frauen; er müsste ja sonst der Weisung nach Galiläa noch einmal „ausweichen. Zugleich will er die Momente reiner sondern, dass der „Auferstandene zuerst durch die Engel den Frauen, durch diese den „Jüngern angekündigt wird, und hierauf erst in eigner Person auf „die Bühne tritt. Daher betonte er, als die Frauen die Engelbot-„schaft ausrichten, den Unglauben der Jünger so stark. — Nach Ga-„liläa kann die Botschaft der Weiber die Jünger nicht in Bewegung „sezen, da sie keine Weisung dahin enthielt; statt dessen sezt sie den „Petrus nach einer andern Richtung in Bewegung, zum Grabe näm-„lich, dessen Leerheit auch durch einen Mann beurkunden zu lassen „wünschenswerth war; indess darf es bei Petr. noch nicht weiter als „zur Verwunderung kommen, da die Jünger erst auf ganz genügende „Beweise hin zum Glauben an die Auferstehung gelangt sein sollen." Dies ist ein Beispiel aus Hunderten, wie Str. B. seine Evsten die die Geschichte so, wie es jedem als „wünschenswerth" erschien, umgestalten und umdichten lässt.

Und dabei lässt er sie denn jene Dummheiten und Plattheiten vornehmen, von denen schon oben Theil I so oft die Rede gewesen. Ein solcher Evst sieht nicht etwa den ihm vorliegenden Bericht darauf an, was derselbe eigentlich sagen wolle; sondern er spintisirt irgend einen ganz äusserlichen Nebenumstand heraus, macht diesen zur Hauptsache, und bildet demgemäss die Geschichte um. Ein eklatantes Beispiel bietet die Art, wie Joh. das Gleichnis vom armen Lazarus zur Geschichte von der Auferweckung des Lazarus umgebildet haben soll (s. oben §. 91, 6). Ein zweites Beispiel solchen

Blödsinns haben wir §. 111, 3 (aus Str. B. S. 605) gegeben. Ein drittes findet sich S. 602. Luk. hat die Weisung nach Galiläa willkührlich weggelassen, „um aber doch in dem bekannten Engelworte „die *Erwähnung Galiläas* nicht vermissen zu lassen“ (! er sezt also voraus, dass seine Leser jene Weisung nach Galiläa *kennen* und sich ihrer *erinnern*, und *doch* will er sie darum betrügen, und ihnen glauben machen, die Jünger seien in Jerus. geblieben!!) „werden die „Frauen daran erinnert, dass Jes. noch in Galiläa ihnen seinen Tod „vorhergesagt habe.“ — S. 608: Luk. erzählt, aus Furcht vor den Juden seien die Thüren verschlossen gewesen; ferner: die Erscheinung Jesu habe den Jüngern sowohl Furcht als Freude verursacht; „Joh. bezieht die Furcht derselben auf die feindseligen Juden, um für „die Erscheinung Jesu diesmal nur die Freude übrig zu haben.“ Wir haben nicht Lust, durch eine längere Fortsezung dieses Registers von Unsinn die Geduld unsrer Leser zu ermüden.

d) Ganz originelles hat Strauss B geleistet, durch die Forderungen, die er S. 41 f. aufstellt als Kriterien, ob eine Schrift echt sei. Wie weit man mit solcher Narrethei kommt, das hat er im ersten Stück dieses Paragraphen schon an sich selbst erfahren. Denn kaum ein einziges Buch der Neuzeit, geschweige denn irgend ein Werk des Alterthums könnte nach solchen Kriterien noch für echt gehalten werden. Hätte er statt dessen dem „deutschen Volke“ die bekannte Thatsache berichtet, dass kein einziges Buch des gesammten Alterthums so viele und so gewaltige Zeugnisse der Echtheit für sich habe, wie das Ev. Joh. und die grösseren paulin. Briefe, so könnte man ihn für einen wahrheitliebenden Autor halten; so aber sehen wir nur einen neuen Beweis, dass er es darauf angelegt hat, das deutsche Volk zu verdummen und hinter's Licht zu führen. Er plaudert ihm vor von einer Schrift aus dem 16. Jahrh., die nicht unter dem Namen ihres eigentlichen Autors, sondern unter dem berühmteren ihres Ueberarbeiters und Herausgebers erschienen ist, und deren eigentlicher Autor erst neuerdings bekannt wurde; sodann von einem unter Carl's I. von England Namen untergeschobenen Parteipamphlet — um zu beweisen, dass es in der Welt auch untergeschobene Schriften gebe, und dass hin und wieder unechte Schriften für echt gehalten worden seien — als ob dies eines Beweises bedürfte, und nicht schon männiglich bekannt wäre. Sodann bringt er Beispiele, dass *Juden* (wie Aristobul) und *Heiden* (wie die Neupythagoräer) betrügerischer Weise Bücher unterzuschieben sich kein Gewissen machten. Auch von *Christen* meint er solche Zeugnisse beibringen zu können, fällt aber hier in seine eigne Schlinge. Wenn erstlich *Just. Mart.*

apol. I, 34, nachdem er Mich. 5, 2 citirt hat, die Bemerkung beifügt: *κώμη δέ τίς ἐϛιν ἐν τῇ χώρᾳ Ἰουδαίων, ἀπέχουσα ϛαδίους τριάκοντα πέντε Ἱεροσολύμων, ἐν ᾗ ἐγεννήθη Ἰησοῦς Χριϛὸς, ὡς καὶ μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου, τοῦ ὑμετέρου ἐν Ἰουδαίᾳ πρώτου γενομένου ἐπιτρόπου*, so hat hier schon Otto richtig bemerkt: *Justinus ad has ἀπογραφὰς Quirinii ablegat, non quia eas ipse vidit, sed quia ponit esse eas in Romanis tabulariis asservatas.* Es ist also eine irrige Folgerung aus einer irrigen (vgl. oben §. 40) Auffassung von Luk. 2, 2; nimmermehr aber ein Beweis für die Unterschiebung einer unechten Schrift. — Wenn ferner die Christen in ihre Exemplare der LXX hin und wieder bei prophetischen Stellen Glossen, die auf die Erfüllung in Christo wiesen, an den Rand schrieben, und solche Glossen bei weiterer Vernachlässigung der Abschriften hier und da in den Text kamen, und dann arglos als echte Bestandtheile des LXXtextes betrachtet wurden, so steht diese Erscheinung in voller Analogie mit der sonstigen Geschichte der Textcorruptionen, hat dagegen mit einer Unterschiebung unechter Schriften nicht das mindeste zu schaffen. Ebensowenig, wenn der Br. Judä sich V. 14, wie auf andre jüdische Traditionen, so auf eine, dieser Tradition entstammende Weissagung Henochs beruft. Diese Weissagung findet sich wieder in dem Apokryphum „Buch Henoch", welches von Strauss B gütigst bis ein Jahrhundert vor Christo hinaufdatirt wird, in Wahrheit aber, wie schon Hofmann überzeugend dargethan hat[6]) von einem Christen nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus geschrieben ist. Aus diesem Buche soll Juda jene Weissagung entnommen und damit einen Beweis seiner Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit gegeben haben. Aber ganz richtig hat schon Hofmann dort gezeigt, dass jene Weissagung Henochs im Buche Henoch cap. 1—6 vielmehr die Stelle eines *Textes* einnimmt, welchen der Autor dann weiter entfaltet und entwickelt. Der Autor hat entweder ebenso, wie Juda, jene Weissagung aus der mündlichen jüdischen Tradition — oder er hat sie, was wahrscheinlicher ist, aus dem Br. Judä entnommen.

Wenn Eusebius (1, 13) einen, in der syr. Kirche, wahrscheinlich nicht vor dem 3. Jahrh. entstandenen unechten Briefwechsel Christi mit K. Abgar v. Edessa als interessante Curiosität mittheilt, — derselbe Eusebius, sagt Strauss B, auf dessen Autorität der Glaube an die Echtheit der Evv. wesentlich beruhe — so hat hier der wahrheitliebende Fälscher nur die Kleinigkeit zu erwähnen vergessen,

6) Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellschaft, Bd. 6 (1852). Heft 1, S. 87 ff.

dass es niemals einer Kirche eingefallen ist, jenen Briefwechsel unter die kanonischen Schriften aufzunehmen (unter denen er doch, wenn man ihn wirklich für echt gehalten hätte, die erste Stelle hätte einnehmen müssen), und dass es auch dem Eusebius selber nicht im Traume einfällt, denselben unter den kanonischen Schriften aufzuzählen. Weitentfernt also, ein Beweis für die angebliche Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit der Christen und der christl. Kirche zu sein, ist diese Thatsache vielmehr einer der eklatantesten Gegenbeweise. Ganz das Gleiche gilt von den Actis Pilati, dem Ev. Nicodemi und von den übrigen n. t. Apokryphen. Auch hier zeigt sich von jenen „so dunkeln und unkritischen Zeiten", von welchen Strauss B dem deutschen Volke vorschwefelt, keine Spur; man braucht vielmehr nur Eus. 3, 25; 6, 25, Athan. tom. II p. 38, Cyrill. Hier. catech. 4; Hieron. ep. 2 ad Paulin. und dgl. Stellen zu lesen, um sich zu überzeugen, mit welcher Gewissenhaftigkeit und Klarheit die Kirche zu Werke gegangen ist, wo es sich darum handelte, von dem Kanon der, beim Gottesdienst gebrauchten, von der apostolischen Zeit her überlieferten Schriften nicht bloss häretische und betrügerische Machwerke, sondern auch wohlgemeinte aber neuere und unechte Fabrikate christlichen und katholischen Ursprungs ferne zu halten.

Wie streng es aber die Kirche in diesem Punkte sogar mit wohlgemeinten Fabrikaten nahm, und selbst hier der Fingirung falscher Autorennamen mit wohlberechtigtem Rigorismus entgegentrat, das zeigt der von *Tertull. (de bapt.* 15) erzählte Fall. Ein Presbyter des zweiten Jahrhunderts erdichtete eine Legende von Paulus und Thekla[7]), und zwar in einer Form, als ob Paulus selbst darin als Autor aufträte. Gegen den Vollzug der Taufe durch Weiber polemisirend, schreibt Tertullian: Quodsi, quae Pauli [scil. nomine] perperam scripta sunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt: sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum et confessum, id se amore Pauli fecisse, *loco decessisse*[8]). Obgleich er

7) Dieselbe ist identisch mit den *πράξεις Παύλου*, welche *Euseb.* (3, 25) unter den *νόθοις* erwähnt. Sie ist herausgegeben von Grabe in dessen *Spicilegium patrum et haereticorum saeculi II et III.*

8) *Hieronymus* citirt diese Stelle ihrem Sinne nach im catal. 7, 7: Igitur *περιόδους* Pauli et Theclae et totam baptizati Leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus. Quale enim est, ut individuus comes apostoli (er meint den Lukas) inter ceteras ejus res hoc solum ignoraverit? Sed et Tertullianus, vicinus eorum temporum, refert, presbyterum

also sich damit hinauszureden suchte, er habe aus Liebe zu Paulus, d. h. zu dessen Verherrlichung, den Betrug geübt, so musste er doch von seiner Stelle weichen, er wurde abgesezt[9]).

Unser Falsator hat nun hier ein wahrhaft illüstres Exempel seiner hohen Wahrheitsliebe gegeben. Er erzählt den Vorfall (S. 113) in folgenden Worten: „Ein Christ des zweiten Jahrhunderts schrieb „eine Legende von Paulus und Thekla; man überwies ihn der Erdichtung, aber er erklärte, er habe es aus Liebe zu Paulus gethan, „und die Kirche behielt seine Schrift in Gebrauch und feierte auf „Grund derselben der Heiligen ein Fest.“ Die Hauptsache, dass der Presbyter abgesetzt wurde, wird also verschwiegen, dafür die Lüge aufgetischt, dass die Kirche „seine Schrift in Gebrauch behielt“, während sie doch vielmehr umgekehrt dieselbe unter die *νόθα* rechnete (s. Anm. 7). Auf diese Lüge wird dann die Scheinwahrheit gesezt, die Kirche habe auf Grund dieser Schrift der heil. Thekla ein Fest gefeiert. Lautet das nicht gerade, als habe die Kirche des zweiten Jahrhunderts dies gethan? Der ungelehrte Leser aus dem „deutschen Volk“ muss die Worte nothwendig so verstehen. Er ahnt nicht, dass erst in den nachconstanischen und mittelalterlichen Zeiten, als überhaupt die Heiligenverehrung in Schwang kam, und als man kritiklos die Erzählungen der Apokryphen als „kirchliche Legenden“ aufnahm und gelten liess, von einem Feste der h. Thekla die Rede gewesen ist. Strauss B hat sich hier also einer dreifachen Lüge schuldig gemacht; er spielt hier die Rolle eines wissentlichen Fälschers, die Rolle eines Magister Knips in Freytags verlorener Handschrift! Er ist's, der das deutsche Volk methodisch zu verdummen sucht. Man kann ihm nur rathen, ebenfalls nach Amerika sich zurückzuziehen.

quendam in Asia, *σπουδαστὴν* apostoli Pauli, convictum apud Johannem, quod auctor esset libri, et confessum se hoc Pauli amore fecisse, loco excidisse.

9) Köstlin hat sich also in seinem langweiligen Aufsaz „über die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche“ (in Zeller's Jahrb. 1851, S. 149 ff.) vergeblich Mühe gegeben (S. 179), darzuthun, dass die Christenheit der ersten Jahrhunderte Unterschiebungen dieser Art für keinen Betrug und für kein Unrecht gehalten habe.

§. 118.

Fortsezung.

(Kritik der Hypothese).

Wir haben mit Str. Hypothesen ein anderes Verfahren eingeschlagen, als er mit den Evv. Allen, so reichlich gebotenen Anlass zur Verzerrung und Karrikirung derselben haben wir unbenüzt gelassen; vielmehr haben wir das, was sich bei Str. ordnungslos und durcheinandergestreut findet, mühvoll gesammelt und auf diejenige Weise zusammengestellt, auf welche es noch den höchstmöglichen Grad von Wahrscheinlichkeit in Anspruch zu nehmen im Stande sein möchte. Die Frage nach dem auch von uns behaupteten Vorhandensein einer Messiashoffnung bis cap. 2 versparend, prüfen wir nun die innere Möglichkeit des von Str. vorausgesezten *historischen Restes des Lebens Jesu,* sodann die Möglichkeit der von ihm angenommenen *Mythenbildung*; endlich aber entscheiden wir die Frage, ob das, was wir über die *Abfassung der Evv.* wissen, und das, was Str. selbst darüber zugesteht, mit seiner übrigen Hypothese in Einklang stehe.

1. In dem von Str. uns gelassenen Rest des Lebens Jesu stossen uns auf den ersten Blick zwei riesengrosse Schwierigkeiten auf. Die eine betrifft *Jesu Jünger und Anhänger.* Es soll unter allem Volk die bestimmte Erwartung eines *wunderthätigen* Messias vorhanden gewesen sein; diese Erwartung soll so unerschütterlich und eisern gewesen sein, dass sie hinreichte, nach Jesu Tode seine Anhänger zu der festen Ansicht gebracht zu haben: wenn Jesus der Messias sei, so *könne er nicht anders*, er *müsse* Wunder gethan haben. So stark, so felsenfest soll jene Erwartung in der damaligen Generation gewurzelt haben, dass die Christen aller Orten ausnahmlos, und ohne dass unter ihnen selbst sich Widerspruch dagegen erhob, diese Messiasidee für realer betrachteten, als das, was sie erlebt oder von Augenzeugen gehört hatten. Sie reichte hin zu einer festen Ueberzeugung von nie geschehenem. Und dennoch! als Jesus lebte, zeigte sich von dieser Messiasidee keine Spur! Weder genügte jener Jeschuah den politischen Wünschen, noch der Idee eines wunderthätigen Messias: wie kam es denn, dass dann nicht nur jene Jünger, die noch nach seinem Tode die Idee des wunderthätigen

Messias so festhielten, sondern auch das Volk Galiläas nie einen Widerspruch erhoben? wie kam es, dass gerade sie ganz von selbst auf den Gedanken verfielen, Jeschuah müsse der Messias sein? dass sie ihm, der anfangs von diesem Gedanken nichts wissen wollte, denselben erst aufdrängten? Finden wir doch — ein Zug, dem gerade Str. grosse Bedeutung beilegt — dass sie öfter von Jesu ein Wunder forderten! Entweder musste er sich dann stellen, als *könne* er Wunder thun, und *wolle* nur nicht — passt das aber zu dem Charakter des Jesus, der in den Evv. geschildert ist? oder auch nur zu jenem Str.'schen Jeschuah, welcher eine „sittliche Wiedergeburt" des Volkes herbeizuführen trachtete? Oder er musste gestehen, er *könne* keine Wunder thun, und dieselben gehörten auch nicht zum Begriff eines Messias. Aber so erregte er ja den höchsten Widerspruch jener an der Wunderforderung so äusserst starr hängenden Generation. Und welche Macht sollte es gewesen sein, wodurch die Leute bewogen wurden, lieber ihre Messiasidee aufzugeben, als Jesu die Messianität abzusprechen? Konnte die blosse Sittenpredigt auf ein Volk, das sich hiedurch *gestraft* fühlte, solch einen Zauber üben?

Oder nehmen wir im umgekehrten Fall an, Jesus habe wenn nicht allem Volke, doch denen, die ihn für den Messias zu halten nachher nicht unterliessen, vor allem also seinen Jüngern, die Meinung, dass der Messias Wunder thun müsse, benommen. Wie ist es dann erklärlich, dass diese Leute nach seinem Tode plözlich wieder auf jene Meinung, mit welcher Jesu ganze Thätigkeit schlechterdings nicht übereingestimmt hatte, zurückfielen, und zwar mit solcher Vehemenz zurückfielen, dass diese Meinung ihnen nun lieber wurde, als alle Erfahrung[1])?

Noch grösser ist die zweite Schwierigkeit, die in der *Person Jesu selbst* liegt. Er selbst, der Jeschuah Str.'s, müsste doch offenbar die Messiasidee seiner Zeit getheilt haben. Wie konnte er sich für den Messias halten? Aber, sagt Str., er hielt sich nicht selbst dafür, Andere nöthigten ihm gleichsam diesen kühnen Gedanken auf. Nun sahen wir aber, dass diese „Anderen" selbst schlechterdings nicht anders auf die Ansicht, Jesus sei der Messias, kommen konnten, als wenn ihnen, die stets Wunder von ihm verlangt haben sollen, Jesus seinerseits zuvor die Ansicht, als sei Wunderthätigkeit dem Messias

1) Dies beweist zunächst soviel, dass bei *Zeitgenossen Jesu* sich Mythenbildung nicht will erklären lassen. Diese musste erst spät, etwa 80 nach Chr. begonnen haben. Darüber unten.

nothwendig, benommen hatte. So müsste also doch von *ihm* das Streben ausgegangen sein, sich um jeden Preiss dem Volk als Messias darzustellen.

Aber beides ist undenkbar. Weder kann Jeschuah, der die Ansichten seiner Zeit bis in das beschränkteste[2]) theilte, ohne Vermessenheit zu der Idee, er sei der Messias, von selbst gekommen sein, noch ist es möglich, dass ein Mensch, der noch einigermassen Vernunft im Kopfe hat, einen Gedanken, der ihm anfangs verrückt und vermessen erschien, und vor dem er selbst „erschrack", bloss darum zulezt geglaubt haben sollte, weil andere Leute ihm denselben immer und immer wieder vorsagten. Das ist nur bei höchster Eitelkeit denkbar.

Dieser ganze Widerspruch tritt bei Strauss B (S. 263 ff.) noch verschärft auf. „Es war natürlich, dass von jedem, der Anspruch darauf machte, ein Prophet oder gar der lezte Retter des Volks zu sein, Wunder erwartet wurden." „Sehr natürlich ist aber auch, dass Jesus sich auf solche Forderungen nicht einliess". Habe er doch Mt. 12, 39 und Luk. 11, 29 sowie Mt. 16, 1 und Mk. 8, 11 *jedes Wunder schlechthin* verweigert [wie unwahr diese Behauptung, siehe oben §. 85, 3]; mit dem Zeichen Jonä habe er *nicht* die Errettung aus dem Fische, sondern das von Jona den Niniviten gegebene Zeichen, d. i. den Eindruck seiner Predigt, gemeint, und wenn er sich Mt. 11, 5 vor den Johannisjüngern auf seine Wunder berufe, so sei hier das Sehen der Blinden, Wandeln der Lahmen u. s. w. bildlich und allegorisch zu verstehen [!!] Aber nur um so fester habe „in der Denkart seiner Zeitgenossen" die Forderung gestanden, dass der Messias „Wunder thun *müsse*". — Ist das wahr, so folgt daraus einfach, dass diese Zeitgenossen den nicht-wunder-thuenden Jesus unmöglich für den Messias halten konnten. Um nun aber über diese Kluft wegzuspringen, nimmt *Strauss B* (S. 266) seine Zuflucht ganz bescheidentlich zu der — *natürlichen Wundererklärung des Vulgärrationalismus.* „Es müsste seltsam zugegangen sein, wenn unter den Leidenden, die ihn ordentlich anfielen, seine Kleider zu berühren, weil sie Heilung davon erwarteten, Mt. 14, 36, bei keinem die erregte Einbildungskraft ... sei es wirkliche Hebung oder doch augenblickliche Linderung seiner Uebel hervorgebracht hätte". Da wäre denn also glücklich der Strohhalm gefunden, an welchen das ganze Centnergewicht des ins Ungeheure fortwuchernden Mythenpolypen gehängt

2) Vgl. Str. A Aufl. 4, I, 532 u. 673.

werden könnte! Schade nur, dass der Strohhalm an seinen beiden Enden morsch ist! Erstlich vermögen wir nicht zu begreifen, warum auf einmal die Stelle Mt. 14, 36 u. par. für historisch gelten soll, wenn die gesammte Menge der Wundererzählungen unhistorisch und mythischen Ursprungs ist. Hat Jesus nicht nur nie ein Wunder gethan, sondern überdies auch (nach Straussens obiger Exegese) wiederholt und auf das bestimmteste erklärt, dass er kein Wunder thun wolle und kein Wunder thun werde, so begreift man nicht, wie die Leute trozdem ohne allen und jeden Anhaltspunkt darauf gekommen sein sollten, ihn „ordentlich anzufallen", weil sie von der Berührung seines Kleides Heilung erwarteten. „Weil sie ihn für einen Propheten hielten", sagt Strauss. Aber derselbe Strauss hat uns ja belehrt, dass man keinen für einen Propheten hielt, er habe denn Wunder gethan. „Ja, sie hielten eben jene zufälligen Linderungen für Wunderheilungen", sagt Strauss. Aber damit es zu einer ersten derartigen Scheinheilung kam, mussten sie Jesum *vorher schon* für einen Propheten halten, und das konnten sie wieder nicht, wenn er nicht *abermals vorher schon* Wunder gethan hatte! Bei dieser Strauss'schen Argumentation wird also immer das hinterste auch wieder zum vordersten gemacht; es geht, wie bei der Kaiserkrönung in Krähwinkel, wo sie nur Ein Stück Tuch hatten, um den Weg zur Kirche zu belegen; wenn der Kaiser bis an's vorderste Ende gekommen war, rissen sie es ihm unter den Füssen weg, um es *vor* ihm wieder neu auszubreiten. Leider gieng es dabei Sr. Krähwinklischen Majestät, wie hier Hrn. *Strauss:* er fiel auf die Nase.

Aber auch das untre Ende des Strohhalms ist morsch. Zugegeben, dass irgend einmal irgend ein Enthusiast der ausdrücklichen Gegenerklärung des Straussischen wunderlosen Jesus zum Troz dennoch sein Gewand berührt hätte, so wäre denn erstlich psychologisch nicht zu begreifen, wie bei einem Solchen eine wenn auch nur scheinbare Heilung hätte eintreten können; denn eine solche Heilung sezt einen enthusiastischen und exaltirten zweifellosen *Glauben* voraus, während dagegen ein solcher Leidender nur in der Stimmung des *Zweifels*, des *experimentirenden Versuchs* Jesum hätte anrühren können, um eben einmal zu *probiren*, *ob* Jesus, von dem man noch keine Wunder erlebt hatte, Wunder thun *könne*, *ob* Jesus, welcher *keine* Wunder thun zu *wollen* erklärt hatte, vielleicht dennoch zu einer Wunderwirkung sich werde willig finden lassen. Dass nun eine solche experimentirende Ambiguität der Seelenstimmung *nicht* diejenige ist, aus welcher eine faktische Linderung des Leidens sich pathologisch erklären liesse, wird jeder klardenkende Mensch zugestehen müssen.

Wollten wir nun aber den unmöglichen Fall einer solchen Linderung dennoch annehmen: was wäre die nothwendige Folge gewesen? Dass einerseits die Zahl der Enthusiasten und Wunderforderer sich gemehrt, andrerseits die Aufmerksamkeit und kritische Controle der Gegner Jesu sich geschärft hätte. Die ersteren würden immer stürmischer Jesum umdrängt, immer augenscheinlichere Wunder verlangt haben. Dadurch wäre Jesus (vorausgesezt dass er kein Renan'scher Betrüger, sondern ein Strauss'scher sittlich-ehrlicher Mann war) unausbleiblich genöthigt worden, über die „bescheidene, correkte, präcise" Phrase (Str. p. 266): „Dein Glaube hat dir geholfen", hinauszugehen, und den Leuten *unzweideutiger und offener* zu erklären, dass *nicht* ihr Glaube *an ihn* und *nicht eine wirklich bei ihm vorhandene Wunderkraft*, sondern ihr *Wahn* ihnen geholfen habe. Damit hätte Jesus den aufkeimenden Wunderwahn sofort wieder zerstört, und er hätte ihn sittlicherweise zerstören *müssen*. Aber wenn *er* dies auch nicht gethan hätte, so würde dieser Wahn sich bald genug sein eignes Grab gegraben haben. Unter den vielfachen Krankheiten, die es gibt, ist es nur ein äusserst geringer Bruchtheil, welcher auf dem Wege psychisch-nervöser Exaltation natürlich-heilbar ist. Weder Aussaz noch Tuberculose, noch Carcinom, noch Blindheit, noch hundert andre Krankheiten lassen sich durch lebhafte Vorstellung bannen; am allerwenigsten der Irrsinn und Irrwahn [3]). Wenn also in

3) Strauss B (S. 266) wärmt glücklich auch das alte vulgärrationalistische Geschwäz auf, dass die sog. Dämonomanie (wofür er die n. t. Besessenheit hält) „durch Phantasiekuren" „mittelst Eingehens auf diesen Wahn" sich heilen lasse. Jeder Psychiater wird ihm über solchen Unsinn ins Gesicht lachen. Darüber ist die gesammte neuere Psychiatrie einig, dass *Wahrheit* das erste Erfordernis zur Behandlung und Heilung von Irren ist, und dass jedes positive Eingehen auf ihre Wahnvorstellungen ihr Uebel — unter Umständen bis zur Unheilbarkeit — verschlimmert. — Drollig ist, dass *Strauss B* (S. 269) im grellen Widerspruch mit seiner Behauptung, dass Jesus den bestimmten Willen gehabt, keine Wunder zu thun, dennoch „eine allgemeine Möglichkeit" zugibt, dass Jesus sich bei Heilungen, wie Mk. 7, 33; 8, 23 u. dgl., des Speichels, der Berührung u. s. w. bedient habe, was aber „nicht aus der Geschichte der Medicin, sondern aus der des Aberglaubens zu begreifen" sei. Mit dieser „allgemeinen Möglichkeit" stösst *Strauss B* nicht nur seine eigne Prachtexegese von Mt. 12, 39; 16, 1 und Kap. 11, 5 wieder über den Haufen, sondern auch das über den sittlichen Charakter seines „Jesus" gesagte; denn damit verwandelt er seinen, nicht wunderthätigen aber doch abergläubige Heilungen vornehmenden Jesus in einen *Gaukler!*

Folge Einer gelungenen Scheinheilung grössere Mengen von Leidenden Jesum umdrängten und berührten, so musste nothwendig *die Mehrzahl ungeheilt abziehen;* nur ein kleiner Theil konnte momentane Linderung empfinden. Die Folge konnte nur die sein, dass die Mehrzahl, durch die getäuschte Hoffnung verstimmt, der Minderzahl widersprach und Jesu Prophetenwürde leugnete. Die Gegner Jesu mussten dies begierig aufgreifen und die Mehrzahl in ihrer (nach Strauss ganz richtigen) Ueberzeugung bestärken. Da nun aber solchermassen hervorgebrachte Linderungen in der Regel nur von kurzer Dauer sind, so musste bald auch die scheinbar geheilte Minderzahl irre werden, und nur um so stürmischer mussten die, welche noch nicht ganz irre waren, von Jesu ein klares, deutliches, *objektives* Wunder fordern. Konnte und wollte er ein solches nicht thun, so konnte ein Volk, das so bestimmt bei jedem Propheten Wunderkraft verlangte, ihn nicht für einen Propheten, geschweige denn für den Messias halten. Wir stehen also wieder auf dem alten Fleck, wo *Strauss A* uns gelassen hatte. Der Strohhalm, woran *Strauss B* den Wucherpolypen der Mythenbildung aufhängen wollten, ist morsch und faul entzweigerissen; das Stinkgewächs dieses Polypen schwebt nach wie vor in der Luft; der alte Widerspruch bleibt stehen; eine Generation, welche so eisenfest vom Messias Wunder forderte, dass sie ihrem Messiasideal, der eignen geschichtlichen Erfahrung zum Troz, Wunder *andichtete*, hat gleichwohl ein menschliches Individuum, welches nie ein Wunder gethan, für den Messias gehalten!!

Wie aber der von Str. für historisch angenommene Geschichtsrest *in sich selbst* an bedeutenderen Widersprüchen leidet, als alle die Widersprüche sein würden, die nach seiner Meinung in den Evv. stattfinden, so ist derselbe auch *mit der weiteren Geschichte des Chri-*

Dieser §. 42 in *Strauss B* ist eben, wie das ganze Buch, — armselig! — Weizsäcker (S. 365) nimmt eine „Massenerregung“ zu Hülfe. Nicht continuirlich habe Jesus Kranke geheilt, sondern nur in einzelnen Momenten, wo gerade eine ungeheure Bewegung (etwa ähnlich wie beim heil. Rock in Trier) sich der Massen bemächtigte, und diese ihm die Heilungsthätigkeit gleichsam aufdrängten und ihn dazu fortrissen. Hiemit ist aber weder für Jesu Charakter, noch für die Erklärbarmachung der Heilungen etwas gewonnen. Scheintodte konnten an jener Erregung der Massen keinen Theil nehmen, folglich auch nicht durch subjective Erregtheit geheilt werden. Auch die Heilung von Blinden und von Wahnsinnigen wird auf solchem Wege nicht begreiflich. Alle eben geltend gemachten Gründe behalten auch *dieser* Hypothese gegenüber ihre Kraft.

stenthums und der Kirche schlechterdings unvereinbar. Schon Ullmann[4]) hat treffend nachgewiesen, dass gerade bei dem Widerstrebenden, was ein *gekreuzigter Messias* für alle damaligen Israeliten hatte und haben musste, sich das Faktum, dass *dennoch* eine christliche Gemeinde sich bildete und so mächtig bildete, nur aus der Gottheit Christi und der Historizität seiner Auferstehung erklären lasse. In der That, die ungeheure Umwälzung der Welt durch das Christenthum, den Löwenmuth seiner Bekenner, die Wahrhaftigkeit und Reinheit einer Gemeinde, welche — ein ganz Neues — mitten zwischen einem grundverdorbenen Judenthum und einem thöricht lasterhaften Heidenthum entsteht, wächst, sich behauptet, daraus erklären zu wollen, dass ein galiläischer Jude mit der passablen Idee, sittlich auf sein Volk wirken zu wollen, das Hirngespinnst verband, er sei der Messias, und dass seine Jünger Visionen hatten, „einen Unbekannten sahen", und eine metaphysische Idee, Jeschuah sei Gottes Sohn gewesen, zusammenkonstruirten — das geht über alle erdenkliche Schwindelei so himmelhoch hinaus, dass es schwer begreiflich wird, wie eine solche Ansicht anderswo als in Bedlam habe entstehen können! Wenn uns nun aber Str. A glauben machen will, nicht jenes historische Wirken des Judenrabbiners, sondern die gelegentlich sich hiebei entwickelt habende Idee: *dass Gottheit und Menschheit an sich eins seien*, habe jene Revolution hervorgebracht, so erinnern wir ihn, dass nach seinen eigenen Worten diese Idee ja noch nicht als *Idee* vorhanden war, sondern nur als *Vorstellung*, und zwar als eine jener vielfachen „supranaturalistischen" Vorstellungen, wie die Juden sie damals duzendweise hatten. Würde eine solche *Vorstellung* so ungeheures zu leisten vermögen, warum hat sie es nicht in Hellas vermocht? denn die Vorstellung eines von einem Gott und einem Weibe gezeugten Mannes war dort schon lange vorhanden. Oder — weil doch ein monotheistischer Gottesbegriff nöthig scheinen möchte — warum hat nicht jener Simon Magus, welcher die Idee einer pantheistischen Immanenz des göttlichen Wesens im Menschen *weit adäquater* aussprach, als alle App., warum hat nicht Buddha jene Wirkungen hervorgebracht, welche wir nun vielmehr in Folge des „kindischen" Glaubens, dass ein Rabbiner ohne Mannes Zuthun erzeugt sei, eintreten sehen?

2. Fragen wir nun nach der Möglichkeit jener von Str. angenommenen Mythenbildung. Dass in Zeiten, wo bereits eine ge-

4) „Historisch oder mythisch? Beiträge etc." Hamburg 1838.

wisse Bildung herrscht, dennoch solange, als einem Volke kein historisches Bewusstsein aufgegangen sei, noch immer Mythen sich bilden können, hat Str. A (I, 37 und 73) ausgesprochen. Historisch aber nennt er ein solches Bewusstsein, welches nicht nur an keine erdichteten, sondern überhaupt an gar keine Wunder glaubt (74). Hienach versteht es sich, dass dem Volke Israel bis unter Christum herab noch kein historisches Bewusstsein aufgegangen war (freilich auch dem deutschen Volke nicht bis zum Ende des 18. Jahrhunderts). Ob nun die Behauptung eines so späten historischen Bewusstseins in Israel richtig sei, wollen wir nicht näher erörtern, müssen aber sogleich das Consequens leugnen, dass in einem Volke, welches *in diesem Sinn allein* des histor. Bewusstseins ermangelte, sonst aber Jahrhunderte innerer Bildung und auch äusserer Anregung durchlaufen, und mit den zwei gebildetsten Nationen des Alterthums in vielfache, engste Berührung gekommen war — in einem Volke, wo selbst jener Gegensaz eines negativen Rationalismus gegen den Supranaturalismus sich scharf erhoben hatte — dass also in einem solchen Volke noch Mythen, wie in dämmerndem Traume sich sollten haben bilden können. Bei solchen Völkern finden wir nur zweierlei: entweder *absichtliche* Mythenbildung, ausgehend von absichtlichen Sektenstiftern, wie die Mythen in einzelnen apokr. Evv. und bei Muhammed; solche Mythen zeichnen sich sogleich durch das Legendenhafte, Fabulose und durch die sichtliche dogm. Absicht aus. Oder blosse vereinzelte *Anekdoten*, wie sie an den Namen eines grossen Mannes sich nach oder schon vor dessen Tod anknüpfen; solche Anekdoten schliessen sich an einzelne historische Züge seines Lebens oder Charakters an; nimmermehr aber spiegelt sich in ihnen eine allgemeine Idee des Volkes ab, die dasselbe etwa nur auf den Namen jenes Mannes als auf ein Substrat übertrüge. Gerade letzteres aber soll bei der Bildung des ev. Geschichtsstoffes stattgefunden haben. Eine im Volke fertige Idee — wie sich die Heidenchristen bei der Mythenbildung verhielten, erfahren wir nicht! — sei nach und nach in bewusstlosem Takte und schönster Reinheit, in urkräftigem Bildungstrieb, auf ein Individuum, welches dazu Anlass bot, übertragen und ausgestaltet worden. Solch eine *instinktartige* Thätigkeit, wo ein Volk eine Fülle reicher und reiner Ahnungen besizt, und an ihnen so fest hält, und in ihrer Gewissheit so glücklich ist, *dass ihm der Unterschied zwischen ihnen und der idealen Wirklichkeit noch nicht aufgegangen ist*, und es — das Volk in Masse und ohne Widerspruch — die Züge des Ideales in den Reflex der vergangenen Wirklichkeit *arglos* zu übertragen vermag, ist *nur im ersten Kindheitsalter eines Volkes*, nur dann denk-

bar, wenn das Volk auch über sich selbst und seine Volkseinheit eben erst zum Bewusstsein erwacht[5]).

So schwinden wirklich die herrlichen, aus der Idee entsprossenen, eine Einheit von Gedanken darstellenden Mythen plözlich (Str. A I, pag. 72) wo es gilt, die Möglichkeit ihrer Entstehung denkbar zu machen, zu „einzelnen Anekdoten“ und zu „Sagen“ herab, und wir werden höflichst ersucht, uns die Entwicklung dieser Sagen „nicht gerade an denjenigen Orten Palästinas zu denken, wo Jesus sich am längsten aufgehalten hatte.“ So wird uns der beste Theil Israels (Galiläa und Judäa) sogleich entzogen; an Heidenchristen dürfen wir auch nicht denken, da diese bekanntlich keiue fertige Messiasidee hatten, die sie auf Jesum übertragen konnten; Samaria's Messiaserwartungen waren auch schwerlich nach Elisa's Wundern gebildet; so bleibt uns nur das transjordanische Land und die Diaspora.

Freilich noch ein grosser Landstrich. Und damit uns die Sache noch mehr einleuchte, so sagt Str. weiter: „Was aber die Augen„zeugen betrifft, so müsste, sofern die Apostel darunter verstanden „sein sollen, *diesen eine wahre Allgegenwart zugeschrieben werden*, „wenn sie an allen Orten und Enden, wo unhistorische Sagen über „Jesum aufkeimten und fortwucherten, zu deren Ausjätung sollten „zugegen gewesen sein; Augenzeugen im weiteren Sinne dagegen, „welche Jesum nicht ununterbrochen gesehen hatten, *mussten wohl „sehr geneigt sein*, die Lücken ihrer Kenntnis von seinem Lebensgang „durch mythische Vorstellungen auszufüllen.“

Viel Worte, wenig Sinn! Nur zwei Klassen von Augenzeugen kann sich Str. denken, die Jünger, die Jesum allenthalben begleiteten, und andere Leute, die ihn zuweilen einmal gesehen hatten, so, wie man einen gewöhnlichen Menschen eben einmal sieht, und die hernach die Lücken zwischen je zwei solchen Gelegenheiten sehr gerne mit irgend etwas ausgefüllt hätten, und deshalb alles glaubten, was man ihnen erzählte, ja auch das wunderbarste, obgleich sie Je-

5) So die altgermanischen Mythenkreise, so die ältesten Mythen Indiens. — Wie wach dagegen das Bewusstsein der ersten Christengemeinden über den Unterschied von histor. Wahrheit und von Sage war, dafür ist uns der *Presbyter Johannes* (bei *Eus*. 3, 39; siehe die Stelle vollständig §. 132) ein Zeugnis, wenn er von Markus sagt: *ὥϛε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.*

sum nie hatten ein Wunder thun sehen. — Wo lebten nur diese Leute? — In der Diaspora? Unmöglich. In Peräa? — Müsste gerade in Gadara und der Dekapolis gewesen sein, dem einzigen Punkte Peräas, den Jesus berührte. Bleibt uns aber Gadara allein als Lokal der Mythenbildung übrig, so liegt der Gedanke nahe, die ganze Mythen-Masse und Hypothese möchte nichts anderes sein als die wiederauferstandene Menge jener Teufel, die ja schon damals in Schweine gefahren waren. — Doch diesen unanständigen Scherz bei Seite, und angenommen, die Mythen hätten sich *gegen* Str. *frühere Behauptung* dennoch in *Galiläa* gebildet, so bleibt es allerdings schwierig zu fassen, wie die guten Leute, die den Rabbiner dann und wann gesehen, Dinge wie z. B. die Speisung am See gutwillig sollten geglaubt haben, wenn am See selber keine Seele je etwas davon gesehen oder auch nur vom Grossvater her vernommen hatte. So werden wir mit unserer Mythenmöglichkeit wieder in eine *sehr späte* Zeit hinabgewiesen.

Doch weiter! Wie es mit den Leuten stehe, die den Rabbi Jeschuah nur „das eine oder andere Mal gesehen hatten" und dabei so gütig waren, alles gute und schöne über ihn zu glauben, haben wir gesehen. Wie steht es nun aber mit der anderen Klasse von Augenzeugen, denen, die immer um Jesum waren, d. i. *zunächst* (aber nicht *allein*) den *Aposteln?* „Diesen müsste eine wahre Allgegenwart zugeschrieben werden, wenn sie überall zur Ausjätung der Mythen hätten zugegen sein sollen". Das sieht beinahe gescheut aus, ist es aber nicht. *Herr. Dr.* Str. *scheint nämlich hier eine unabhängig vom Einflusse der App. erwachsene, und zu ihren Zeiten bereits fertige, grosse, durch alle Welt zerstrente Christengemeinde vorauszusezen.* Sonst wüsste ich nicht, wie eine solche reiche, vielgestaltige Mythenbildung hätte vor sich gehen, sich modificiren, umgestalten, assimiliren und fixiren können, ohne dass der Kreis dieser Wucherpflanzen jemals mit der Gegenwart und dem Einfluss eines Ap. zusammenstiess, ohne dass je ein Ap. dagegen Einsprache that. Ja gesezt es gab eine solche sich selbst überlassene Diaspora von Christen, so mussten diese, sollten sie nicht ganz von allen apostolischen Gemeinden abreissen, doch irgendwie mit anderen Christen zusammenkommen; es musste sich hier die Differenz einer Gemeinde, welche an den schlichten Rabbiner Jeschuah, und einer anderen, welche an den wunderthätigen Jesus glaubte, auf's grellste herausstellen — und dann sollten die App. nicht alles aufgeboten haben, den Mythen-Unsinn, der ihnen doch wahrlich als krasse Lüge erscheinen musste, zu bekämpfen? Dann sollte es nicht einen primitiven Lebenskampf der Kirche

gegeben haben, von welchem uns gleichwohl die Geschichte nichts meldet? — Str. beliebt aber die *enge Einheit und Verbindung der Gemeinden im ersten Jahrh.*, eine Einheit, die durch die paulin. Briefe als historisch begründet ist, gar weislich zu ignoriren. Dass die Gemeinden unter apost. Einflusse gestiftet wurden, dass sie durch Handreichung verbunden waren, dass bei dem Weltverkehr jener Zeit und in Palästina vollends bei dem jüd. Kriege ein fortwährendes Reisen und gegenseitiges Besuchen von Christen aus verschiedenen Gemeinden stattfinden musste, das wird wohlweislich ignorirt. „Die App. waren nicht allgegenwärtig.“ Waren sie auch nicht allgegenwärtig, so haben sie doch wenigstens nicht geschlafen! Hätte es auch wirklich Kreise in der ersten Kirche gegeben, welche von den App. unabhängig waren, und wo Mythen „keimen und fortwuchern“ konnten, so müssen wir doch denken, dass die App. ihrerseits auch Gemeinden hatten, die unter ihrem Einflusse standen, und wo die ungefärbte, nicht durch Mythen verunstaltete Lehre sich ausbreitete. Früher oder später mussten dann — wohl an vielen Orten — jene beiden Kreise, der mythenbildende und der apostolische, zusammenstossen, und jener bereits oben geschilderte Kampf sich entspinnen.

Da wir nun von einem solchen Kampfe keine historische Spur haben, so bleibt uns nichts übrig, als zum drittenmale uns in späte Zeiten hinabzuwenden. Erst als alle App. abgestorben waren, und auch ausser ihnen die übrigen Augenzeugen des Lebens Jesu, und weiter die wichtigsten apostolischen Gehülfen — dann erst konnte etwa Mythenbildung beginnen. Und selbst dann nicht! Denn nun musste die ungefälschte Lehre bereits so fest gewurzelt haben, dass wo eine Gemeinde mit mythischen Berichten hervortrat, sie den Widerspruch der gesammten übrigen Gemeinden zu erfahren hatte, welche ihre apostolische Ueberlieferung dem neuen Gefasel würden mit Ernst entgegengesetzt haben. *Ist in den Zeiten der App. die* Entstehung *der Mythen nicht denkbar*, *so ist es nachher ihre* Aufnahme *ebensowenig*.

Wären es *gleichgültige Vorfälle* gewesen, die man sich von Jeschuah zu erzählen pflegte, nun gut, so liesse sich begreifen, wie dies der Aufmerksamkeit der App. und apost. Gemeinden entgieng. Aber von einem Manne, der nie die blasse Probe eines Wunders gegeben, viele Duzende der merkwürdigsten *Wundergeschichten* aufzubringen — das ist ist undenkbar; undenkbar, wie man darauf verfallen konnte, undenkbar, wie Andere es ohne Widerspruch hinnahmen.

„Nein“, sagt Str. B, „der bei den App. selbst auftauchende

Glaube an Christi Auferstehung bildete die Brücke vom historischen Gedächtniss zu der dogmatischen Erfindung. An die Auferstehung schlossen sich erst kleinere Wunder, dann immer grössere an." — Wiewohl es mir bei meiner etwas trägen Fassungskraft nicht recht klar werden will, wie zwölf und mehr Menschen zu gleicher Zeit ein und dieselbe „subjektive Vision" haben sollten, wiewohl ich weiterhin nicht einsehe, wie „der Anblick eines Unbekannten" so magisch auf die Kopfnerven der armen Jünger gewirkt haben solle, dass sie dachten: „Weil wir diesen Mann nicht kennen, muss Jesus wohl auferstanden" sein, oder vollends: „Weil dieses Mannes Gestalt uns „unbekannt ist, so muss es wohl der auferstandene Jesus sein, dessen „Gestalt uns — — bekannt ist"! — wiewohl mir also die Str.'sche Auferstehung nicht so ganz klar werden will, (vgl. oben §. 111, 5) so könnte ich mir, wenn ich meiner Vernunft Gewalt anthun wollte, doch zur Noth hiebei einen Schimmer von Möglichkeit denken. Dagegen, wie ein App. dazu sollte gekommen sein, es ohne Widerspruch hinzunehmen oder gar zu bejahen, wenn ein Anderer erzählte, Jeschuah sei zu den zwölf Jüngern über den See gewandelt, oder Jeschuah habe mit den Jüngern am See gesessen, und mit ihrer Beihülfe fünftausend Mann gespeist — wie das ein Ap., wenn er noch seine gesunden Sinne hatte, von sich selbst glauben konnte, was ihm nie begegnet war, das soll mir ein Anderer erklären! Es bleibt dabei, zu Lebzeiten der App. ist bei der engen Gemeindeverbindung die *Bildung* der Mythen unmöglich, und nach ihrem Tode die *Aufnahme* derselben.

Str. A, der uns p. 80 u. 85 gar schön erklärt, wie der Mensch zu dem Wahn komme, alles was in der Welt geschieht, von einer Wirkung Gottes abzuleiten, — Str. A hat nun in der obenangeführten Stelle pag. 72 *nur zwei Klassen von Augenzeugen* angenommen, a) die App. b) die Leute, die Jesum nur ein oder zwei Male gesehen hatten, und „wohl sehr geneigt waren", alle Lückenbüsser, die sie hörten, zu glauben. Er hat aber vergessen c) alle die vielen Leute, die den Rabbi Jeschuah wohl hundertmal, aber kein Wunder von ihm gesehen hatten, und die, *weil sie ihm feind waren*, nicht im mindesten geneigt waren, sich die herrlichsten Thaten, die er gethan haben sollte, vorlügen zu lassen. Vergessen hat der scharfsinnige Mann, rein vergessen hat er die ganze Klasse des die Christen blutig hassenden Judenvolkes; dieses Volkes, welches in Palästina nicht allein, sondern in der ganzen οἰκουμένῃ neben den Christen lebte, aus dessen zerstreuten Gemeinden die christlichen Gemeinden waren, das die Christen allenthalben als Kontroleur begleitete. Diese Juden

würden wohl zu diesen Mythen geschwiegen haben! Sie würden stille geschwiegen haben zu den Wundererzählungen der Christen, wenn sie wussten, dass Jeschuah nie ein Wunder gethan hatte! — *Mythen* im echten Sinn des Wortes entstehen im Kindheitsalter eines Volkes, ehe dasselbe Literatur und literarische Bildung besizt; und haben zum Stoff die Ursprünge des Volks. Mit solchen Zeiten der natürlich und unwillkührlich sich ausbildenden Volkssagen und Mythen vergleiche man nun *die Zeit, in welcher der Apostel Paulus seine Briefe schrieb!* und urtheile man, ob hier von unschuldigen unwillkührlichen Mythen die Rede sein könne! Von *gemachten Märchen* und *betrügerischen Anekdoten* müsste Str. reden!

Str. beruft sich (§. 91) nun darauf, dass in den apost. Briefen keine Berufung auf Wunder vorkomme. So wenig, als sich heutzutage ein Seelsorger in praktischen Angelegenheiten auf einzelne Wunder Christi berufen wird. Wer fehlerhafte Erscheinungen im Gemeindeleben zu behandeln hat, wird sich auf das Wesen des Christenthums, auf das Wesen des Glaubens und der Liebe berufen, heute wie damals. Damals wie heute werden die christlichen Gemeinden, wenn sie in ihren *gewöhnlichen Gottesdiensten* ev. Geschichten hörten oder lasen, sich an den einzelnen Wundern und sonstigen Zügen aus Jesu Leben erbaut haben; wie aber die App. in ihren *Briefen* dazu gekommen sein sollten, sich auf einzelne Wunder zu berufen, ist schwer abzusehen. Sollte Paulus die korinthischen Schismen mit Berufung darauf bekämpft haben, dass bei der Hochzeit zu Kana die Jünger einträchtig beisammensassen, oder die korinthischen Fleischessünden damit, dass Jesus zu dem geheilten Kranken gesagt, er solle nicht mehr sündigen, oder den kolossischen Engelsdienst damit, dass Magdalena nicht dem Engel, sondern dem Herrn zu Füssen gefallen sei? Wahrlich, die Bekämpfung jener Irrthümer aus dem Wesen des Glaubens, wie wir sie bei Paulus finden, war weiser! Die App. beriefen sich nur auf das, was misverstanden oder bezweifelt wurde; so auf das h. Abendmahl, so auf die Auferstehung. Dass sie sich nicht auf einzelne Wunder berufen, beweist also gerade umgekehrt, *dass dieselben nicht bezweifelt wurden,* ingleichen, *dass man ihrer sich nicht bediente, um vor den Juden Staat damit zu machen.*

Noch bleibt uns Str. die Erklärung schuldig, wie doch die *Heidenchristen,* deren es durch Paulus so viele gab, dazu gekommen sein sollten, all jene Mythen, die sich *erst nach dem Ableben der App.* und zwar *nur unter Judenchristen* (weil nur aus einer vorhandenen Messiasidee) gebildet haben können, so gutwillig hinzunehmen, wenn sie von dem Ap. Paulus nie etwas dergleichen gehört hatten.

Wir sehen also, es geht Herrn Str. nicht besser, als dem Prinzen Tamino in der Zauberflöte. Wo er mit seiner Mythenhypothese sich in den Tempel der geschichtlichen Wahrheit einzuschwärzen versucht, da rennt er den Kopf gegen die Wand, und ein barsches: „Zurück" tönt ihm entgegen. Auch will es ihm nicht gelingen, mit dem Zauberspiel der *Unbestimmtheit* uns wachhabende Hierophanten in Schlaf zu flöten. Er wird also sammt seiner Mythenhypothese wieder abziehen müssen zu der sternbesäeten Königin der Nacht.

3. Wie auch die gesicherten Zeugnisse über das Alter der ev. Schriften die Mythenhypothese als eine unmögliche erscheinen lassen, wird sich Abth. 2 ergeben.

Wir machen hier vorläufig nur auf Einen Umstand aufmerksam. Nach der Erklärung, welche Str. A selbst von Mt. 24 gibt, müsste der Autor des Ev. noch in der Ansicht befangen gewesen sein, die Zerstörung Jerusalems und die Parusie Christi würden zusammenfallen. Nach 70 p. C. war eine solche Ansicht begreiflich nicht mehr möglich. *Wir* haben nun zwar jene Erklärung widerlegt; wir fanden, die Rede Jesu, wie sie Mt. 24 referirt werde, enthalte jenen bestimmten Irrthum keineswegs. Vielmehr fanden wir die ganz richtige Ansicht deutlich in jener Rede enthalten. Aber *unter welcher Form ist sie darin enthalten?* So, dass die Trennung der drei *Fragen* die Trennung in der Antwort erst klar macht. Die Antwort Jesu ist zwar richtig referirt, aber das bleibt wahr: ein Autor, welcher nach 70 p. C. geschrieben hätte, würde das *Auseinanderfallen* von Parusie und Zerstörung Jerusalems sicherlich nicht bloss angedeutet, sondern deutlicher ausgesprochen haben. Es bleibt also wahr, dass die Rede Mt. 24 ganz die psychologischen Spuren eines Autors trägt, der zwar keineswegs ein bestimmtes Zusammenfallen jener beiden Momente erwartete, ebensowenig aber von dem von Jesu (seinem eigenen Referat nach) ausgesprochenen bestimmten Auseinanderfallen beider eine erfahrungsmässige Anschauung hatte.

War aber Mt. schon 37 Jahre nach Christi Tod geschrieben, wo kömmt dann die Zeit zur Mythenbildung hin?

Anm. Die bereits längst verschollenen Hypothesen von Weisse und Gfrörer bedürfen nur einer kurzen Erwähnung. Nach des Ersteren Ansicht war Jesus ein frommer, mit magnetischer Heilkraft begabter Mensch, der in Galiläa wirkte, vom Volk für den Messias gehalten, und, als er das erstemal nach Jerusalem kam, gekreuzigt wurde — man weiss nicht recht warum. Sein Nervengeist erschien einmal den Jüngern, und fuhr dann gen Himmel. Seine Jünger verbreiteten seine Lehren; indem man Parabeln

für Geschichten hielt, bildeten sich Mythen von Wundern, die Jesus gethan habe. Andre Mythen bildeten sich ohne solchen Anlass. — Matth. schrieb eine Redesammlung, Mk. eine Biographie Jesu (nach den mündlichen Vorträgen des Ptr.): unser kanonischer Mk. Unser kanon. Mt. und Luk. sind Combinationen des Urmatth. und Mk. Johannes machte sich in Ephesus „Aufzeichnungen zu eignem Gebrauch", worin er die Gedanken, die sich auf Anlass der Reden Jesu in ihm selbst gebildet hatten, niederschrieb und Jesu in den Mund legte. Nach seinem Tode fanden die ephes. Presbyter diese Papiere, hielten sie für wirkliche echte Reden Jesu, und edirten sie, indem sie verschiedne ihnen zu Ohren gekommene Sagen über Jesu Leben einschalteten. Dabei fügten die wahrheitsliebenden noch die Betheuerung bei, dass alles, was in diesem Buche — dem kanon. Joh. — stehe, vom Apostel Joh. selbst herrühre. — Originell ist bei dieser Hypothese nur α) die Entstehung der Evv., die (mit einer einzigen Modification) neuerdings von Holtzmann wieder aufgewärmt worden ist, und später beleuchtet werden wird, β) die Entstehung der meisten Mythen aus misverstandenen Parabeln. Allein gerade damit steht es äusserst mislich. Es muss ohnehin ein beträchtliches Maass von Konfusion und Unverstand erforderlich sein, um eine von jemanden erzählte Parabel für eine denselben betreffende Geschichte zu halten, und das um so mehr, als, wer eine Parabel erzählt, in der Regel nicht sich selbst, sondern irgend eine fingirte Person zum Subjekte derselben macht. Weiter aber drängt sich uns folgendes Dilemma auf. *Entweder* muss Jesus in jenen Parabeln bereits wunderbare Züge vorgebracht haben. Z. B. er erzählte: „Es war ein Mann, „der war zu einer Hochzeit geladen. Und da es an Wein gebrach, hiess „er steinerne Gefässe mit Wasser füllen, und hies daraus schöpfen, und „siehe es war Wein. Also auch wird die Welt umgewandelt durch meine „Lehre." Oder: „Es sah einer einen Feigenbaum, der keine Früchte hatte. „Und er verfluchte denselben, und sprach: Verdorre. Da verdorrte der „Feigenbaum. Also wird es beim Gericht denen ergehen, welche keine „Früchte der Liebe bringen." Oder: „Es stand einer am Jordan; siehe da „öffnete sich der Himmel. Also wird der Himmel geöffnet durch meine „Predigt." Oder: „Es hatte ein Centurio einen kranken Knecht. Und er „kam und bat (wen denn? Jesus konnte doch wahrlich nicht sagen: „er bat *mich*", ohne geflissentlich zu falscher, zu geschichtlicher Auffassung zu veranlassen!) dass er ihn gesund machte. Und er machte ihn gesund. „Also mache ich geistig gesund, die an mich glauben." Alsdann erklärt sich zwar allenfalls wie aus *diesen* Parabeln, welche bereits wunderbare Züge enthielten, *diese* Geschichten durch Misverständnis entstehen konnten. Aber wer in aller Welt macht denn einen geistlichen Gedanken klar durch Vergleichung mit einem Vorfalle, der unmögich ist und nie vorkömmt, der also selbst unklar ist! Wer wird denn sagen: „Gleichwie die „Menschen aus Wasser Wein machen, so mache ich aus verderbten Her„zen, reine Herzen" u. dgl., wenn in der Wirklichkeit niemand aus Wasser Wein machen kann! Zu Gleichnissen gebraucht man Vorfälle, die täglich vorkommen, und in sich recht anschaulich sind (wie in allen wirk-

lichen Parabeln), nicht aber solche, die in sich unmögliches enthalten. — *Oder* hat Christus in jenen Gleichnissen jene wunderbaren Züge noch nicht vorgebracht, wie kamen sie dann in die aus den Gleichnissen durch Missverstand gebildeten Geschichten? Hat Jesus gesagt: „Gleichwie die Men-„schen Wasser in den Wein giessen, dass er milder werde, also gebe ich „euch meinen Geist, dass euer Herz voll Liebe werde" — wie kam man denn darauf, dies Gleichnis, falls man es für wirkliche Geschichte hielt (Jesus habe einmal Wasser in Wein gegossen!!) so völlig umzubilden, dass eine *Verwandlung* von Wasser in Wein daraus wurde? Oder hatte Jesus gesagt: „Ein Mann hatte einen unfruchtbaren Feigenbaum, und *hieb* „*ihn um*. Also u. s. w." — wie kam man darauf, erstlich Jesum für den Mann zu halten, und sodann aus dem Umhauen ein wunderbares Verdorren zu machen? u. s. w. — Gfrörer sucht die Entstehung der christlichen „Mythen" aus rabbinischen Sagen zu erklären. Ein paar Beispiele mögen genügen. Im jerusalemitischen Talmud wird erzählt: „Eines Tages „fieng Rabbi Elieser an von den Werken des Wagens zu reden. Rabbi Jo-„chanan, sein Begleiter stieg eilends vom Esel, auf dem er ritt, und sagte: „Es ist nicht billig, dass ich die Ehre meines Schöpfers höre und dabei „auf einem Esel reite. Sie sezten sich beide unter einen Baum, da fiel „(zur Belohnung ihrer Demuth) Feuer vom Himmel, und umgab sie." Aus diesen und ähnlichen Stellen folgt (Jahrh. d. H. p. 223 ff.) „dass die „Juden zu Christi Zeit Feuer für das nothwendige Beiwerk jeder Offenba-„rung Gottes hielten." Aus dieser Vorstellung entstand die Sage, Joh. d. T. habe verheissen, Christus werde mit Feuer taufen (p. 225). In *Sanhedr. Jerusch.* p. 20 heisse es (Gfr. J. d. H. p. 235) das Deuteronomium sei zu Gott gegangen und habe gesagt: „O Herr, in mich hast du dein Gesez niedergeschrieben" und habe sich sodann beklagt, dass Salomo, indem er sich mehrere Weiber nahm, das Jod aus dem Worte נשים *Deut.* 17, 17 herausgenommen habe. Hierauf habe Gott dem Deuteronomium geantwortet: *Salomo et mille ei similes peribunt, sed vocula* '*de te non peribit.* Daraus sei Mt. 5, 17 entstanden. Etc.

§. 119.

Schenkel's Charakterbild.

Eine eingehende Analyse der Br. Bauer'schen Hypothese zu geben, ist jezt, wo seine narrenhaften Bücher längst verschollen sind, völlig überflüssig geworden. Wer ihn näher kennen zu lernen wünscht, den verweisen wir auf die beiden ersten Auflagen des vorliegenden Werkes.

Auch von Renan ist nichts weiter zu sagen, als was schon Theil I, §. 9 beigebracht worden ist. In die Kategorie der *wissenschaftlichen* Werke gehört sein Produkt ja überhaupt nicht.

Während nun aber Br. Bauer's Meteor längst in Alkoholdunst

zerfahren ist, so ist dagegen in der neueren Zeit ein anderes, weit glänzenderes Meteor aufgestiegen in dem „Charakterbild Jesu“ von Dr. Schenkel. Auch Schenkel hat sich einen Jesus zurecht gemacht, wie er ihn für seine Zwecke braucht. Der Apostel der „Gemeinde“-Souveränität in religiösen Dingen, welcher einerseits in der dem Glauben mehr oder minder entfremdeten Menge seine Partei findet, und alles, was dieser Menge Anstoss geben könnte, aus dem Dogma beseitigt, und gegen die Bekenner Jesu Christi des menschgewordnen Gottessohnes als gegen die Hierarchenpartei seine Donnerkeile schleudert, andrerseits aber doch selber Kirchenmagnat und Seminar-Orakel zu bleiben wünscht, und daher den Schein einer innigen religiösen Verehrung gegen die Person Jesu wahren muss — ein solcher Apostel bedarf eines entsprechenden Meisters, eines Meisters, welcher ebenfalls „von unten“ als „Volksmann“ die Welt zu reformiren suchte, nicht bloss gegen die Hierarchie sondern auch gegen den Glauben und das Gesez Israels mit eversivem Radicalismus auftrat, über jede Rücksicht gegen die heil. Schriften alten Testamentes sich hinwegsezte, gleichwohl aber als ein Mann voll Milde, Liebe und Demuth gerühmt wird. Wir geben nun die Geschichte dieses Meisters — dem „Charakterbild“ Schritt für Schritt folgend — mit Schenkel's eignen Worten [1]), und erlauben uns nur, einzelne Bemerkungen in andrer Schrift einzustreuen.

Jesus war der Sohn eines Zimmermanns in Galiläa. Bis zu seinem 12. Jahre bemerkten seine Eltern nichts ausserordentliches an ihm. Als sie ihn damals mit nach Jerusalem nahmen, blieb er im Tempel zurück, suchend und forschend, nicht lehrend. Es zeigte sich hierin die Stärke seiner religiösen Empfindung. Er empfieng keine gelehrte Bildung, studirte aber gründlich die Parteien. Er besass eine grosse Selbständigkeit des Urtheils, und empfand tiefen Schmerz über die thörichten Hoffnungen seines Volks. Er hatte ein dunkles Vorgefühl, dass er den bessern Weg ihm zeigen könne. — Es traf ihn die Kunde von der Thätigkeit des Joh. d. T. Dieser sammelte eine durch Sittenstrenge verpflichtete Gemeinschaft zu einer Sekte, und hielt sich für den Vorläufer des von Israel erwarteten Messias. Er blieb aber innerhalb der Gesezesreligion stehen. Von Jesu Person hat Joh. d. T. nie Notiz genommen, geschweige Jesum als den Messias anerkannt. Jesus erkannte das Streben Johannis d. T. als ein grundverkehrtes, als eine Thorheit, und hat ihn nur insofern über die Propheten gestellt, weil er in ihm seinen Vorläufer erkannte. (Man begreift freilich nicht recht, wie Jes. sich auf Joh. als auf sei-

1) Nur werden wir uns erlauben, statt des von ihm entweihten Namens „Jesus“, wo es Noth thut, den Ausdruck „Schenkel's Produkt“ zu substituiren.

nen Vorläufer berufen konnte, wenn dieser von ihm gar keine Notiz nahm, und Jesus in des Johannes ganzer Thätigkeit nur Thorheit sah. Zugegeben aber, dass Jesus gleichwohl in Joh. eine Art von Vorläufer gesehen habe, sofern sich in dessen Taufthätigkeit wenigstens das Bedürfnis nach einer Reform der Volkszustände aussprach: so war es dann doch ein entsezlicher Hochmuth, wenn das Schenkel'sche Produkt den Joh. troz dessen Grundverkehrtheit darum höher als die Propheten stellte, weil er sich auf ihn als auf einen Vorläufer berufen konnte. Also nicht die obj. Wahrheit bildete den Massstab, ob jemand ein Prophet sei, sondern der subj. Vortheil, den Jesus aus dem Manne ziehen konnte. Es ist das gerade, wie wenn Schenkel den Dr. Strauss für höher denn alle Propheten erklären wollte; zwar hält er Str.'s Kritik für verkehrt, und noch weniger will Str. von Schkl wissen; aber er ist doch eine Art Vorläufer, insofern er schon vor Schkl gegen die Hierarchie und das Dogma aufgetreten ist.) *Jesus liess sich, obgleich er kein Vergehen abzubüssen hatte, doch taufen, nur aus dem Grunde, weil jedermann sich taufen liess* (jedermann? vorhin hörten wir doch, Joh. habe eine durch Sittenstrenge verpflichtete Sekte gesammelt!) *und er sich nicht ausschliessen wollte von der umfassenden geistigen Bewegung* (die er als eine grundverkehrte erkannt hatte). *Es schien ihm Pflicht, Theil zu nehmen an der ernsten Stimmung.* (Gesezt, dass im Grossh. Baden eine Erweckung stattfände, und demzufolge überall revivals gehalten würden, und dass — woran wir nicht zweifeln — Schkl diese Erweckung als ein grundverkehrtes Streben und als Thorheit erkennen würde: würde er da wohl, „um sich nicht auszuschliessen von der umfassenden geistigen Bewegung" und „um an der ernsten Stimmung Theil zu nehmen", diese revivals besuchen? Hier hat er seinen Meister bedenklich aus der Rolle fallen lassen! In einer spätern Aufl. wird er hoffentlich die Taufe Jesu als unhistorisch beseitigen.) *Jesus zeigte sich darin als ein demüthiges Glied der Volksgemeinde;* (sonderbares Genre von Demuth, welches darin besteht, dass man, was die Menge thut, mitmacht, wenn es auch gegen die eigne Ueberzeugung ist. Nicht als demüthig, sondern als einen Heuchler würde sich Schenkel's Messias gezeigt haben; er würde durch sein Mitmachen ja nur die Menge in ihrer grundverkehrten Richtung bestärkt haben.)

Jesus gewann am Jordan die Ueberzeugung, dass der Weg des Gesezes nicht der des Heiles sein könne, dass nur der sanfte und milde Geist der Demuth und der Liebe, dessen Sinnbild die Taube ist, eine sittliche Erneuerung des Volkes zu bewirken vermöge. Denn das Volk sittlich zu erneuern, ist seines Lebens Ziel und Beruf. So zeigt er die heilige zarte Demuth, die sich nicht in eignem Besserwissenwollen von der Volksgemeinschaft absondert. (Er will die Sache also nicht besser wissen, als das Volk, und dennoch will er es sein, durch den dies Volk die intensivste Umwandlung erfahren soll. Das reime Einer! Doch ja! dort ist es der Volksmann, der sich dem Begehren des grossen Haufens anpasst, hier aber der Kirchenrath, welchem das Grossherzogthum Israel seine geistige Erneuerung zu danken haben soll. Unwillkürlich werden wir hier an ein Distichon erinnert, das vor eini-

gen Jahren ein Hallenser Student auf einen nicht in Halle befindlichen Theologen gemacht hat:

Mächtig schwingst du den Knittel für akademische Freiheit;
D e i n e Autorität freilich versteht sich von selbst.)

Er ahnte, dass er das Werkzeug einer neuen Gottesthat sein werde. („Gottesthat" nämlich nennt man es, wenn ein Mensch einen „Fortschritt" zu Wege bringt.) *Weil er aber noch nicht wusste, wie? so dachte er in der Wüste darüber nach;* (ich habe auch einmal so einen jungen Mann gekannt, der sich's in den Kopf gesezt hatte, dass e r zum Reformator der Gegenwart berufen sei; auch ihm war einstweilen nur das „D a s s", noch nicht das „W i e" bekannt; leider kam er bald darauf in's Irrenhaus.) *Als demüthiger Nazarener wollte er nicht das Vorbild der bisherigen Pseudomessiasse nachahmen, die sich, wie Judas Gaulonites gegen das römische Steuerwesen erhoben hatten*; (wäre nicht sowohl Mangel an Demuth, als an Klugheit gewesen!) *Entsagung, Selbstbeherrschung, Verleugnung des eignen Vortheils, Verzicht anf Macht, Ehre, Lebensgenuss sollte sein Weg sein. Aber das a. Test. selbst ward für ihn zu einer Versuchung, mit der er sich auseinandersezen musste, nämlich durch jene Reihe von Stellen, worin gesagt wird, dass Gott sein Volk wunderbar ernährt habe, dass er die Seinen durch seine Engel behüte u. dgl. Auf alle solche* [eitle] *Hoffnungen verzichtete er* (warf also den Glauben an einen Gott, der Wunder zu thun, oder auch ohne Wunder die Seinen zu behüten vermöge, von sich, und stellte sich auf den Standpunkt der reinen Immanenz); *er brach zugleich völlig mit dem theokratischen Gesez und seinem Tempel- und Opferdienst und Priesterthum.* (Während er also vermöge seiner vielberühmten Demuth es nicht besser wissen wollte, als das Volk, will er es dafür besser wissen, als Gott und Gottes Offenbarung. Gegen die Römer wagt er nicht zu rebelliren, wohl aber gegen das Gesez Gottes, dessen — selbst von Paulus anerkannten — göttlichen Ursprung er einfach umstösst. Ganz so stösst sein Vater Schkl die Autorität des Wortes Gottes und den Glauben an Christi Gottheit um, und hält sich dabei ohne Zweifel für äusserst demüthig.) *Er sah dabei voraus, dass er Gefahr laufe, den Verdacht des todbringenden Ungehorsams gegen geistliche und weltliche Gewalt auf sich zu laden.*

Erst nach der Gefangennehmung des Täufers, als die lezte muthige Stimme gegen den allgemeinen sittlichen Verfall erstickt worden (haben wir recht gelesen? Es ist wohl ein Druckfehler, und soll heissen: „als der grundverkehrte Thor zum Schweigen gebracht worden?") *durfte er nicht länger schweigen.* (Bisher also — gegen die Grundverkehrtheit Johannis d. T. — hatte er schweigen dürfen?!) *Er verkündete, es sei die Erfüllung der Zeit, d. h. das Ende der alten Zeit der Gesezesherrschaft gekommen; er selbst sei der Träger einer neuen Zeit* (wieder ausserordentlich demüthig! Wahrhaft grosse Männer haben stets in unbewusster Gewissenhaftigkeit das gethan, was sie mussten, ohne sich des weltumgestaltenden Erfolges ihres Wirkens von vornherein bewusst zu sein). *Er forderte innerliche Sinnesänderung, getragen von dem Bewusstsein, dass Gott der V a t e r des Volks, und dass der Himmel nicht mehr verschlossen sei* (den die Juden nur zu sehr für

ihnen offenstehend hielten, vgl. Joh. 8, 33 ff. und Schoettgen zu Röm. 2, 25 ff.) *und forderte Glauben, nicht an seine Person, sondern an den Saz, dass eine neue Zeit wirklich gekommen sei und der Himmel jezt jedermann* (auch den Gottlosen?) *offen stehe. Sein Plan war, eine kleine Gottesgemeinde aus der grossen politischen Verwilderung* (was ist das?) *und sittlichen Verirrung zu retten.* (Eine kleine Gottesgemeinde aus dem grossen allgemeinen Schiffbruch heraus? Da hat sich sein Plan ja auf einmal völlig geändert! Oben hatte er es im Gegensaz zu der „Sekte" des Täufers auf eine Erneuerung des Volkes und der Volksgemeinschaft abgesehen. Es scheint, Schenkel's Kindlein weiss selbst nicht recht, was es eigentlich will.)

Er sucht nun auf kleinere Kreise im Norden Galiläa's, in der Umgebung des Sees zu wirken, und sammelt in Kapernaum, wo (653 engl. Fuss unter dem Niveau des Mittelmeers) *die Luft der Gebirgswelt reiner* (als in dem, 1237 engl. Fuss über dem Meer gelegenen Nazareth), *das Wasser klar, der See meist ruhig und zu träumerischem Sinnen einladend war, und daher* (man glaubt hier Renan zu hören!) *das Gemüth der Menschen kindlicher geblieben war, seine Gehülfen.* (Sollte nicht neben dem klaren Wasser auch ein reichlicher Genuss von phosphorhaltigen Speisen, z. B. Erbsen und Linsen, wohlthätig auf Geist, Gemüth und Publicität der Seebewohner gewirkt haben?) *Er forderte von ihnen Gehorsam, aber freien Gehorsam. Nur durch das Wort der Wahrheit, nicht durch Wunder, wollte er wirken.* (Begreiflich, da er keine Wunder thun konnte. Auch Dr. Schenkel will nicht durch Wunder wirken.) *Anfangs lehrte er in Privatkreisen, dann in der Synagoge zu Kapernaum, und zwar als Gesezeslehrer* (er, der mit dem Gesez gebrochen hatte? Das wäre ja eine ebensolche Heuchelei gewesen, wie wenn Dr. Schenkel, nachdem er 1860 mit der Orthodoxie gebrochen, noch als Lehrer der Orthodoxie wirken wollte!) *und freier Ausleger der Schrift* (das geht eher!) *Es gelang ihm, gleich am ersten Tag einen Geisteskranken zu heilen durch — Beruhigung.* (Dieses süperbe Heilverfahren wird hiemit unter der Affiche: „Kein Wahnsinn mehr!" sämmtlichen Irrenanstalten empfohlen. Besonders bei Milchversezungen, zurückgetretener Menstruation, Gehirnerweichung, Tabes der grauen Rückenmarksubstanz u. s. f. wirkt das Schenkel'sche Beruhigungspulver Wunder — nämlich alle diejenigen Wunder, die Dr. Schenkel dem biblischen Christus abgesprochen hat. Hr. Schenkel scheint im Ernst noch nicht zu wissen, dass alle sogen. „Geisteskrankheiten" in Störungen der körperlichen Organe seelischer Functionen ihren Grund haben. Doch nein; etwas davon schwebt ihm doch vor; denn er fährt fort:) *es war dies eine erhöhte Naturgabe.* (Sonach müsste auch bei andern Menschen — nur eben in geringerem Grade — die „Naturgabe" vorhanden sein, Gehirnerweichung, Tabes dorsalis u. s. w. durch Beruhigung zu heilen. Leider ist das nicht der Fall. Nur Charlatane geben vor, so etwas zu können.) *Wie Jesus über jene für Dämonisch gehaltenen dachte, ist nicht mehr zu ermitteln.* (Desto grösser ist das Glück, dass wir wissen, wie Dr. Schenkel über dieselben — gedankenlos ist.) *Er sah es nicht als seine Aufgabe an, seine Zeitgenossen über ihren Aberglauben aufzuklären.* (Ein bedauerlicher Unterschied

zwischen Vater und Kind! Vorhin hatten wir doch gehört, er habe durch das Wort der Wahrheit wirken wollen. Und nun soll er es nicht für seine Aufgabe gehalten haben, alle Wahrheit, die er wusste, zu verkündigen?! Wenn er es wagt, gegen Tempel und Gesez aufzutreten, warum nicht noch viel eher gegen den Dämonen-Aberglauben?) *Sein Beruf war, den Nothleidenden zu helfen, und Geist und Herz des Volks von innen zu erneuern.* (Lezteres wissen wir; wo auf einmal das erstere herkommt, ist unbegreiflich, um so mehr, da Schkl später wiederholt versichert, dass Linderung der Noth als etwas Aeusserliches von Jesu nicht als zu seinem Beruf gehörig angesehen worden sei.) *Jener Geisteskranke war übrigens nicht für immer geheilt* (ja das glauben wir gerne!) *sondern nur einer seiner Anfälle beschwichtigt.* (Als der nächste Anfall eintrat, wie müssen da seine Angehörigen für den Exorcisten begeistert gewesen sein!) *Jesus trat ihm gegenüber als ein Lehrer der Wahrheit, der das geistig und sittlich befreiende Wort gefunden hat, das die verwirrten Köpfe wieder zurechtbringt;* (vorhin war es eine erhöhte Naturgabe, vermöge deren der Meister den Irren beruhigte; jezt ist's eine Belehrung; vorhin hatte der Meister keinen Beruf, die Wahrheit dem Aberglauben entgegenzusezen; jezt tritt er gerade umgekehrt mit der Wahrheit dem Besessenheitswahn des verwirrten Kopfes entgegen. Wieviel bei Psychisch-Kranken Belehrung und verständiges Raisonnement helfe, darüber mag sich Dr. Schkl bei jedem Irrenarzt Auskunft erbitten! Interessant ist aber, zu sehen, wie der Charakterbildner hier, einem Irrwisch gleich, von einer Ausfluchtshypothese zur andern hüpft, weil er selbst gar wohl fühlt, dass mit keiner derselben etwas zu erreichen ist. Die „erhöhte Naturgabe" ist eine Phrase ohne Sinn; die „Beruhigung" ein solcher Unsinn, dass er selber die Heilung für eine Scheinheilung erklären muss; nun flüchtet er aus der Gefühlspsychiatrie in die Verstandesoperationen, mit denen noch weniger auszurichten ist; er meint wohl, aus einzelnen Bruchtheilen von Nonsense lasse sich am Ende ein Ganzes von Weisheit zusammensezen?!)

Durch sittliche Beruhigung heilte er auch das erregte Nervenleben der fieberkranken Schwieger Petri (da können die Aerzte künftig Chinin und Arsenik sparen! die Schenkel'schen Beruhigungspülverchen machen beides überflüssig, und wenn sie ja nicht helfen sollten, so kann man ja zu der „sittlichen Beruhigung" des erhizten Blutes auch hier wieder jenes „geistigbefreiende Wort" fügen, das den verwirrten Herzschlag wieder zurechtbringt! Wirklich, Schkl sollte seine Stelle am Seminar aufgeben, und eine geistig-sittliche Beruhigungs- und Wahrheits-Apotheke etabliren; er würde exorbitante Geschäfte machen!) *Es gibt Personen, deren Gegenwart uns behaglich und gemüthlich stimmt.* (Hr. Schenkel gehört zwar nicht zu diesen Personen; indessen bleibt es doch ein ausserordentlicher Fortschritt der Therapie, Fieberkrankheiten durch Gemüthlichkeit zu kuriren. — Und solchen grässlichen Unsinn sollen wir annehmen als Ersaz für die uns genommenen Wunder Jesu Christi des Sohnes Gottes! Auf welcher Seite ist hier die Vernunft, und auf welcher die Unvernunft? Der menschgewordene Gottessohn erbittet und empfängt vom Vater, dem allmächtigen lebendigen Schö-

pfer und Lebensquell himmlische schöpferische Kräfte, um in einzelnen Fällen nach des Vaters Rath, den werdenden Tod (die Krankheit) und den bereits eingetretenen zu überwinden. Das ist nicht widervernünftig sondern vernünftig, nicht widernatürlich sondern nur übernatürlich; das Reich der Naturgeseze der uns umgebenden Welt bleibt dabei vollkommen anerkannt; anerkannt, dass solche Wirkungen auf dem Wege der Naturgeseze nicht erreicht werden; wir steigen zur Erklärbarmachung des Wunders bis zum ewigen Schöpfer selber hinauf. Dr. Schenkel dagegen — er ist's, der die Naturgeseze umstösst und ihnen Gewalt anthut, indem er aus natürlichen Wirkungen erklären will, was aus ihnen sich nimmermehr erklären lässt. Er heilt Wahnsinn durch Beruhigung und Belehrung, Fieber durch gemüthliche Stimmungen. Das ist die wahre, echte Unvernunft!)

Dass die Menge nun Jesum für einen Wundermann hielt, (das hätte er doch leicht verhüten können!) *erschreckte ihn, da er nur ein innerliches Reich der Sinnesänderung stiften wollte. Deshalb verliess er noch in der Nacht Kapernaum. Seine Jünger wollten ihn vergeblich zurückrufen. Er lehrte nun auf den Dörfern, heilte nur einzelne Geisteskranke* (wozu das? er wollte ja nur auf innere Sinnesänderung hinarbeiten! warum bestärkt er die Menge geflissentlich in einem Wahn, vor dem er selbst erschrickt? Das Produkt Schenkel's ist entweder sehr schwach an Verstand, oder sehr charakterlos) *endlich auch einen Aussäzigen, der aber, als er zu ihm kam, im wesentlichen schon geheilt war* (und von uns oben §. 71 schon des weiteren beleuchtet worden ist), *daher ihm der Schenkel'sche Jesus verbot, über seine Heilung Mittheilung zu machen* (wie hätte er auch von einer Heilung, die Jesus gar nicht mehr vornehmen konnte, Mittheilung machen können?) *Ueber seine Stellung zur Theokratie* (mit der er schon nach seiner Taufe in der Wüste planmässig gebrochen hatte) *hatte er damals* (geraume Zeit später) *sich keine feste Ueberzeugung gebildet* (war also ein Mann des Krebsgangs und Rückschritts). *Das Gesez* (das ihm schon bei Joh. d. T. als „Thorheit" und „grundverkehrt" erschienen war) *galt ihm noch als unantastbare Ordnung, und dass auch äusserlich mit ihm gebrochen werden müsse* (kann man denn mit einem, die äussere Lebensordnung regelnden Gesez auch bloss innerlich brechen? Entweder man hält es, oder man hält es nicht!) *darüber hatte er noch keine Gewissheit.* (Also war all das Schöne und Süperbe, was oben über seinen klaren und tiefen Gegensaz gegen den Täufer gesagt worden, eitel Trug und Schwindel! Schenkel's Produkt war ein Mensch, der nicht wusste, was er wollte; er war aufgeblasen genug, sich von vornherein für den Reformator und Regenerator Israels zu halten, ohne dass er über den Weg und die Ziele seiner Reform noch zur Klarkeit gekommen war. Das Kind gleicht seinem Vater.) *Nach Kapernaum zurückgekehrt, beschränkte er sich auf die Lehrthätigkeit* (was lehrte er denn? dass man das Gesez halten müsse? oder dass man sich davon dispensiren dürfe? denn umgehen konnte er diese, ihm überall entgegentretende Cardinalfrage doch sicherlich nicht.) *Wenn er troz seiner Abneigung nachher gleichwohl eine Heilung verrichtete, so bewog ihn dazu eine besondre Veranlassung* (es bedurfte also nur eines besondern Anlasses, um ihn zu be-

wegen, gegen Grundsaz und Ueberzeugung zu handeln. Ein sauberer Heiliger!) *Diesmal schlug er aber ein neues Verfahren ein; er heilte unter allen nur denjenigen* (Luk. 5, 17 *ἰᾶσθαι αὐτούς!*) *der einen Beweis für das in ihm erwachte Glaubensleben gegeben hatte* (welchen Beweis? keinen andern, als die übrigen Kranken, nämlich dass er durchaus geheilt sein wollte, und Jesu die Kraft dazu zutraute.) *In Jesu Ausspruch Luk. 5, 20 fanden nun aber einige Schriftgelehrte einen Klagpunkt; Jesus durchschaute ihr Schweigen, vertheidigte sich, und nannte sich dabei des Menschen Sohn, nicht im Sinn von Messias, sondern um seine herzliche Demuth zu beweisen* (wenn er aber nichts weiter war, als des Zimmermanns Sohn, so war das ja gar keine besondere Demuth, sich des Menschen Sohn zu nennen!) *und berief sich, allerdings überraschender Weise, auf seine Heilkraft.* (Hier, S. 78, ist Schenkel's Virtuosität in Selbstwidersprüchen so gross, dass er selber davon überrascht ist. Doch er weiss sich aus der Verlegenheit zu ziehen:) *er wollte aber damit nur sagen, dass das Wort Luk. 5, 20 den Kranken so erquickt habe, dass es sein gelähmtes Nervenleben wie mit einem elektrischen Strom durchdrang* (oder richtiger: dass es den, auf den Nervenscheiden abgelagerten phosphorsauren Kalk — darin besteht ja die Gicht — plözlich chemisch auflöste und entfernte. Die Chemiker werden gewiss nicht ermangeln, neben die sonstigen Reagentien: Salpetersäure, Salzsäure u. s. w. auch ein Fläschchen Absolution zu stellen.) *Er proclamirte sich aber hiemit zugleich als einen unmittelbaren Beauftragten Gottes an sein Volk.* (Wo hatte er denn von Gott einen unmittelbaren Auftrag empfangen?)

Er suchte seinen Wirkungskreis zu erweitern; die Männer des Volks waren die Männer der Zukunft (ganz wie auf den Durlacher Conferenzen), *nicht die Schulgelehrten. Einen Zöllner berief er, — nicht, wie der Täufer, aus der Welt heraus — sondern vertrauend trat er in die Welt hinein. Er besuchte damals die fröhliche Hochzeit zu Kana, wo er Fürsorge traf, dass dem Weinmangel rechtzeitig abgeholfen wurde. Den gereizten Johannisjüngern* (wie kamen diese dazu, ihn zu fragen, warum er nicht faste, sintemal doch zwischen ihm und Joh. d. T. nie ein Verhältnis bestanden hatte?) *sezte er bestimmt seinen Gegensaz gegen Joh. auseinander, und liess von nun an* (also nicht schon von der sogen. Versuchung in der Wüste an) *die bisher beobachteten Rücksichten gegen das Ceremonialgesez fallen* (wobei man nur nicht begreift, wie die Joh.jünger zu ihrer Frage kamen, wenn doch Jener bisher die Fastensazungen beobachtet hatte, und erst von nun an sich davon dispensirte!) *Er übertrat mit seinen Jüngern das Sabbathgesez. Er lehrte, dass die Naturordnung in Gottes Augen mehr Geltung habe, als die theokratische Sazung; leztere stamme von Menschen. Dabei proclamirte er die Freiheit des Cultus.* (Was heisst das?) *Die Partei des Hochkirchenthums und der orthodoxen Schultheologie sah sich nun in ihren liebsten Neigungen bedroht. Schenkel's Product galt als religiös gefährlicher Agitator. Der Tod ist ihm im Stillen geschworen. Er seinerseits hatte bis jezt nicht die Messiaswürde für sich in Anspruch genommen, wohl aber eine Stellung, die* (vermöge seiner herzlichen Demuth) *in seinen Augen weit höher war: Stifter einer innigeren Gottesgemeinschaft*

zu sein, als die von Moses und den Propheten gestiftete. Es war ihm die Erkenntnis aufgegangen, dass in seiner Person urkräftig die ewige Wahrheit sich eine neue Gestalt gegeben habe. (Wechselt denn die ewige Wahrheit die Gestalten? Ist die Form so gleichgültig gegen den Inhalt, dass die Wahrheit in einer andern Form auftreten kann, ohne selbst eine andre zu werden? Wir unsrerseits sehen in Christo Jesu die einzige adäquate Ausgestaltung der ewigen Wahrheit.) *Erlöser nannte er sich, Retter. Die Pharisäer ihrerseits verbanden sich jezt gegen ihn mit den Herodianern. So hatte ihn die Folgerichtigkeit der Thatsachen weiter geführt, als er selbst ursprünglich beabsichtigt hatte.* (Ist schon manchem Demagogen passirt!)

Er handelte mit äusserster Vorsicht, heilte nur einige Geisteskranke, wies deren Anrede: Sohn Gottes, zurück, weil er sich nicht für den Messias hielt, schritt dagegen zur Organisation der von ihm angestrebten Gottesgemeinde (wie kann man das, was noch nicht ist, sondern erst angestrebt wird, gleichwohl schon organisiren?) *indem er die zwölf Jünger wählte, und sie durch das ganze jüdische Land sandte, mit dem Auftrag, den Nothleidenden und Kranken nach Vermögen Hülfe zu bringen.* (Sind unter den Nothleidenden auch die Armen begriffen, so muss ein „Vermögen" von mehreren Millionen Sekeln vorausgesezt werden, um allen Armen eines ganzen Landes Hülfe zu bringen. Mit einer Armenkasse, wie wir sie Joh. 12, 6 erwähnt finden, konnte natürlich für den Pauperismus der gesammten Nation nichts ausgerichtet werden. So wird man sich unter den „Nothleidenden" also ebenfalls „Kranke" zu denken haben. Da Schenkel's Produkt „nur ein innerliches Reich der Sinnesänderung" stiften wollte, und vor dem Wahn der Menge, als ob er ein Wundermann sei, „erschrack", so war es ganz nur die „Folgerichtigkeit der Thatsachen", wenn der Meister, indem er auch seine Jünger als Krankenheiler aussandte, jenem Wahn die möglichste Verbreitung zu geben suchte. Auch sie sollten Geisteskranke durch Beruhigung auf einen Augenblick beruhigen, Gichtkranke durch erquickende Worte elektrisiren, Besuche von bereits geheilten Aussäzigen annehmen u. s. w. u. s. w.) *Sie stellten ein Israel der Zukunft in sich dar, wo keine Priester und Theologen mehr die Laien bevormundeten. Manche unter den Zwölfen haben keine geschichtliche Bedeutung erlangt, weil sie ja vorzugsweise als Sinnbilder wirken sollten.* (Diese Worte, mit welchen sich schlechterdings kein vernünftiger Sinn verbinden lässt — denn die Zwölfe konnten zwar Sinnbilder — der künftigen Gemeinde — sein, aber nicht als Sinnbilder wirken; denn sobald sie wirkten, griffen sie damit real in damalige Gegenwart ein, und waren also mehr als „Sinnbilder" — diese Worte scheinen einem Druckfehler ihren Ursprung zu verdanken. Wahrscheinlich ist zu lesen: „weil sie vorzugsweise auf Simpel wirken sollten", nämlich auf Geisteskranke.) *Er gab nun in der Bergpredigt des Luk. eine feierliche Erklärung über seine Berufsaufgabe; hierin proclamirte er sich als neuen Bundesstifter.*

Der Sklave eines Hauptmanns wurde in Jesu Abwesenheit gesund; sein unerschütterlicher (Wahn-) *Glaube an die Heilkraft Jesu war die vorzüglichste Ursache seiner Genesung. Dass eine ausserordentliche Kraft in Jesu wirksam war, konnten auch seine Gegner nicht leugnen.* (Erst

Dr. Schenkel hat das Gegentheil aufgefunden, indem er die Heilkraft Jesu auf momentan beruhigende oder erquickende Worte reducirt hat.) *Sie stellten ihn nun dar als einen Abgesandten des Teufels, und beschwazten seine Verwandten, ihn als einen solchen verhaften zu lassen. Er aber gieng ihnen aus dem Wege.* (Vgl. darüber oben §. 71, 2.) *Er richtete seinen Blick nun auch auf die Heidenwelt; er fuhr auf das Ostufer des Sees, heilte einen Wahnsinnigen, kehrte zurück, erklärte, dass Jairi Tochter nicht todt sei, u. s. w., gieng in die Synagoge zu Nazareth, wo er sich immer noch erst für einen Propheten, nicht für den Messias, ausgab, schickte nun seine Jünger, welche durch Heilungen mittelst Oelsalbung* (jezt plözlich Oel!) *Aufsehen erregten* (entweder wirkte das Oel als natürliches Heilmittel — dann konnte jedermann solche Kuren vornehmen, und man begreift nicht, wie die Jünger Aufsehen erregen konnten; — oder Oel that's freilich nicht, — dann würde man an eine höhere, übernatürliche Kraft der Jünger gewiesen, in welchem Falle sie ihrem Meister, dem Schkl jede übernatürliche Kraft abgesprochen hat, überlegen gewesen wären). *Nach ihrer Rückkehr liess er einer Volksmenge die Speisevorräthe, welche diese Leute selbst mitgebracht hatten, durch seine Jünger austheilen,* (wie passte eine solche Bevormundung zu dem „Israel der Zukunft"?;) *und hielt die Rede Joh. 6. In der folgenden Nacht am Ufer hinschreitend, wurde er von den Jüngern für ein Gespenst gehalten. Er trat nun mit einer offenen Kriegserklärung gegen die Pharisäer hervor, und nannte sie Heuchler. Er gieng nach Phönizien, um die religiöse Stimmung der Heidenwelt aus eigner Anschauung kennen zu lernen.* (Er studirte also die phönizische Frage.)

Weil sein Plan das gerade Gegentheil von der israel. Messiaserwartung war, darum hatte er so lange gezögert, sich für den Messias zu erklären. (Wie passt die limitirte Negation des Nachsazes zu der absoluten des Causalsazes? Ist es logisch, zu sagen: „Weil Dr. Schenkel's Ueberzeugung das gerade Gegentheil der Orthodoxie ist, so zögert Dr. Schenkel so lange, sich für einen Orthodoxen zu erklären"? Für sein eignes Gegentheil erklärt man sich nicht spät sondern gar nicht.) *Und doch musste er sich dafür erklären* (warum denn?) *um die Messiasidee von den ihr anhaftenden unlautern Elementen zu reinigen.* (Also jezt hat die Messiasidee plözlich einen guten, wahren Kern, der nur mit unlautern Elementen behaftet ist! So eben noch war sie „das gerade Gegentheil" von dem, was derjenige wollte, in welchem „die ewige Wahrheit sich eine neue Gestalt gegeben hatte"; sie war das gerade Gegentheil der Wahrheit. An dem ist aber nichts zu reinigen; es ist einfach Pflicht, es zu bekämpfen.) *So konnte er sich die Anwendung der Messiasidee auf seine Person gefallen lassen* [2]. (Rrrr! schon wieder ein ander Bild! Eben noch

2) Mit diesem Schenkel'schen Geplauder vergleiche man, was — von wesentlich denselben literarhistorisch-kritischen Voraussezungen ausgehend — Weizsäcker (Unters. S. 420 ff., u. 472 f.) über das messianische Bewusstsein Jesu schreibt. Schon aus dem „Urevang." (oder Urmarkus)

„musste" er sich für den Messias erklären; jezt auf einmal lässt er es sich nur gefallen, wenn Andre ihn so nennen. Doch nein! Berlicke, Berlocke:) *So eröffnete er auf dem Weg nach Cäsarea Philippi den Jüngern, dass er der Messias sei.* (Also doch er selbst war's, der die Initiative ergriff! Aber nein! Berlocke, Berlicke:) *Er richtete die Frage an sie: für wen haltet denn ihr mich; da rief ihm Simon zu: du bist der Messias, und Jesus bekannte sich dazu.* (Diese vierfachen Kreuz- und Quersprünge macht Schenkel auf dem kurzen Raum von S. 136, Z. 17 v. u. und S. 138, Z. 18 v. o., also auf nicht vollen zwei Oktavseiten!) *Er erklärte nun, dass er* (die Vertheilung fremder Speisevorräthe vorbehalten) *keine Priesterherrschaft sondern ein Gemeindeleben* (τὴν ἐκκλησίαν μου) *gründen wolle, und legte den Schlüssel des Wortes in ihre Hände. Er erkannte, dass nicht Herrschen, sondern Leiden sein Beruf sei; „wie ein übermenschlicher Glanz strahlte jezt von ihm aus."* (Woher weiss das Dr. Schenkel?) *Dass er auch seine Auferstehung vorausgesagt haben sollte, ist nicht wahrscheinlich, wohl aber sagte er sein herrliches Wiedererscheinen voraus.* (Denn als gehorsamer Sohn hatte er sich nach den Lehrmeinungen seines Erzeugers zu richten — in „freiem Gehorsam" versteht sich — und man kann ihn nicht besser apostrophiren, als so: „du bist von deinem Vater, dem Schenkel, und nach deines Vaters Art willst du thun. Denn:) *seine Wiederkunft dachte er* (wie Schkl) *als eine unpersönliche; die Jünger fassten sie als persönlich.* (Schlechte Seminaristen das!) *Die Jünger, auf einem Berge schlafend, vernahmen* (im Traume?) *eine Gottesstimme, dass Jesus der geliebte Sohn Gottes sei, vor dem Moses und Elias zurücktreten müssten, und sahen* (im Traum?) *ihren Meister ganz durchgeistigt vor ihnen stehen.*

Er gieng nun mit einer grössern Anzahl Jünger nach Samaria, verlangte von ihnen Demuth und Kindersinn, forderte Glauben an seine Person: die Ueberzeugung: dass er von Gott Vollmacht und Auftrag habe (die er nicht hatte und nie bekommen hatte) *und dass er der Messias sei* (für den er sich gleichwohl nur aus berechnender Klugheit, s. oben, erklärte.) *Aber für seine Person nahm er keine besondere Ehre in Anspruch* (bloss jene kleinwinzige eines chargé d'affaires Gottes!) *Als die Jünger zurückkamen, wurde es ihm leicht um's Herz; er meinte den Satan der hierarchischen Partei nun schon besiegt zu sehen* (ein sehr blinder Wahn, der uns von den Verstandeskräften des Schenkelproduktes keine besonders hohe Meinung gibt. Wenn der Sohn Gottes den Satan im Geiste bereits besiegt sieht, so hat er das Recht

ergibt sich ihm, dass Jesu Verkündigung des herbeigekommenen Messiasreiches zu ihrer Voraussezung sein von Anfang an in ihm klares, ihm nicht erst allmählich gewordenes, geschweige von aussen aufgedrängtes Bewusstsein, dass er der Messias sei, hatte; und wiederum, dass wenn Jesus erst später den Jüngern sich als den Messias angekündigt hat, dies mit weiser Nothwendigkeit geschah, und keineswegs zu dem Schlusse berechtigt, dass er erst jezt sich für den Messias zu halten angefangen habe.

dazu; er weiss, dass gerade sein Kreuzestod der Schlag sein wird, der das Reich des Fürsten der Finsternis zerstört. Wenn hingegen das Schenkelprodukt die Hierarchenpartei schon besiegt glaubt, so ist dies ein Wahn, der durch den nachfolgenden Gang der Dinge kläglich genug widerlegt wird.) *Er wusste, dass die Geister der Weltgeschichte ihm unterthan seien* (doch nicht dem Schenkelprodukt, das erst 1864 an's Licht gekommen ist und dessen illüstre Charakterzüge bis dahin unbekannt waren, und wenn sie bekannt gewesen wären, die Welt sicherlich nicht würden umgestaltet haben!) *da ja nicht der äussere Erfolg entscheide, und da das Heil niemals von äussern Bedingungen abhängig sei. Neue Epochen des Fortschritts werden von unten angebahnt. Alles dasjenige, sagte er, sei ihm von seinem Vater übergeben, was den Weisen und Klugen, d. i. den Vertretern theologisch-formulirter Lehrsäze, verborgen sei.* (Sehr wahr. Schenkel hat seinem Produkt die vulgär-rationalistische Heterodoxie als Eingebinde gegeben.) *Indem er das Gottesbewusstsein von allen Formen und Schranken* (namentlich denen des logischen Denkens) *befreite, konnte er sagen, dass er Gott so ursprünglich, wie kein anderer, erkannt habe,*

Er kam nun nach Judäa, sprach unterwegs mit dem Weib am Jakobsbrunnen (denn hier ist das Ev. Joh. auf einmal historisch, nur nicht in der Chronologie) *lehrte im Gleichnis vom barmh. Samariter, dass man „menschlicher Mensch" sein müsse, um Gott zu gefallen, lernte die bethanische Familie kennen, sprach gegen das Fasten, gab manche andre Lehren über die wahren Tugendmittel. Er lehrte, dass die Kinder nicht durch die Erbsünde vergiftet sind* (o weh! das ist ein theologisch-formulirter Lehrsaz, also Contrebande! Doch nein; nur orthodoxe theol. fix. Lehrsäze sind verboten) *und dass niemand gut sei, als allein Gott. Auch er wollte nicht für gut gelten; hatte er* (der Schenkelsohn) *doch den Reiz der Versuchung oft genug gefühlt!* (Aber wenn niemand gut ist, wenn in jedem Menschen der Reiz der Versuchung, also die böse Neigung wohnt: wo bleibt denn dann der Saz, dass die Kinder nicht durch die Erbsünde vergiftet sind? Ist denn ein von Geburt und von Natur vorhandener böser Hang oder Reiz kein „Gift"?)

Während seines Aufenthaltes in Judäa besuchte er Jerusalem mehrmals, woraus das Ev. Joh. die Festreisen gemacht hat. — Mittelst seines feierlichen Einzugs kündigte er sich dem Volke an als den Messias, und zwar in einer, den theokratischen Erwartungen entgegengesezten Bedeutung des Wortes. (Davon steht in keinem der 4 Evv. etwas zu lesen. Auch ist die Sache an sich nicht denkbar. Denn wenn er angekündigt hätte, dass er der Messias in dem, der jüd. Messiashoffnung entgegengesezten Sinne sei, so wäre dies gleichbedeutend gewesen mit der Erklärung: „das, was ihr Messias nennt, bin ich nicht." Dann würde ihn auch niemand für den Messias gehalten, man würde ihm den Messiastitel streitig gemacht haben. Wir müssten also annehmen, dass er eben nur den Titel sich beigelegt, über den von seiner Seite hiemit verbundenen Begriff aber geschwiegen habe. Allein durch diese Annahme wird er zum frommen Betrüger. Auch hier geräth also Schenkel mit seinem Produkt wieder in die Brüche! Wie

ganz anders der biblische Gottessohn! Er ist der von den Propheten verheissene Messias-Immanuel, und erklärt sich von Anfang dafür. Er verbindet mit dem Messiasnamen nicht den „entgegengesezten" Begriff, stellt nicht der a. t. Weissagung seine Messiasidee als nagelneue Erfindung entgegen, sondern hat nur aus der jüd. Messsiashoffnung jener Tage auszuscheiden dasjenige, was nicht alttestamentliche Weissagung (und darum auch in ihm nicht erfüllt) ist, sondern fleischlicher Auslegung der Weissagungen und pharisäischem Hochmuthswahn entsprungen ist.) *Er verkündigte* (aus menschlichem Scharfblick) *den Untergang Jerusalems durch die Römer, trieb die Wechsler und Viehhändler „nicht ohne Heftigkeit" aus dem Tempel;* (aber was konnte ihm, der längst mit dem Tempelcultus und Gesez gebrochen hatte, an der Reinhaltung des Tempels liegen? Auch Dr. Schenkel merkt, dass er sich hier schon wieder verhauen hat, weiss sich aber mit gewohnter Behendigkeit sogleich aus der eignen Schlinge zu ziehen:) *seine Absicht war nicht die, als ein Reformator des Tempelcultus aufzutreten, sondern der Menge die Entweihung des Tempels recht handgreiflich vor Augen zu stellen, und sie dadurch vor weiterem Anschluss an den Tempeldienst abzumahnen.* (Seltsam, wie hier Zweck und Mittel auseinandergehen. „Entweihung" ist Misbrauch einer heiligen Sache zu profanen Zwecken. Die Entweihung des Tempels recht handgreiflich vor Augen stellen, heisst nichts anderes, als: recht handgreiflich den Contrast zwischen der Heiligkeit des Tempels und jener Profanirung zum Bewusstsein bringen. Und das soll nun ein Mittel sein, um die Anschauung von der Heiligkeit des Tempels zu untergraben? — Unwillkürlich wird man auch des Wortes: „mein Haus ist ein Bethaus" gedenken; aber auch da weiss Hr. Schenkel Rath:) *Die Stelle ist ein Citat aus Jes. 56, 7; dort ist vom neuen Tempel der Zukunft die Rede, an dem die Heiden Theil haben sollen;* (gut, und eben weil im Vorhof der Heiden jener Unfug der Wechsler stattfand, citirt der Herr die Stelle; doch nein) *Schenkel's Produkt meint bei diesem Wort Mk. 11, 17* **nicht** *den steinernen Tempel Jerusalems, sondern redet von dem neuen Tempel, den er stiften wolle* (sagt also: der neue geistige Tempel, den ich stiften will, soll nach Jes. 56 ein Bethaus für alle Völker werden; ihr aber habt durch euern Viehhandel aus ihm, dem neuen Tempel, den ich stiften will, eine Mördergrube gemacht!!! Da war der Sohn also genau so kopflos wie sein Papa in Heidelberg!)

Tags darauf weicht er der Frage, ob er der Messias sei, aus, um seinen Feinden keine neuen Beweismittel an die Hand zu geben; (grossartiger Charakter! Vgl. übrigens oben §. 98). *Durch Strafreden forderte er* (der ihnen keine neuen Beweismittel an die Hand geben wollte!) *seine Gegner zum Kampf auf Leben und Tod heraus;* (denn — p. 223:) *es war ein sich immer gleich gebliebener Zug seines Charakters, dass er sich niemals unnöthig in Gefahr begab, dass er dem gegen ihn aufgestiegenen Verdacht nicht ohne die dringendste Veranlassung neue Nahrung bot, dass er es namentlich vermied, die Gewaltschritte seiner Gegner durch kecke Wagnisse gegen sich herauszufodern. Weil er sie nun* (diesem „sich immer gleich bleibenden Zug seines Charakters" treu) *zum Kampf auf Leben und Tod herausfoderte, so hatte die*

Hierarchie von ihrem Standpunkt aus nicht Unrecht, wenn sie seine Verhaftung möglichst beschleunigte. (Gewiss nicht; Schenkel's ganzes „Charakterbild“ ist Eine continuirliche Apologie des Synedriums, das gegen ein solches Individuum, wie Schenkel es präparirt hat, ganz im Rechte war, nicht bloss „von seinem Standpunkt aus“, sondern objektiv.) *Seine unvergleichlich einzige Persönlichkeit* (das ist offenbar Satire! Schkl meint: seine aus tausend Lappen und widersprechenden Charakterzügen zusammengeflickte Persönlichkeit) *machte aber soviel Eindruck auf das Volk, dass sie vorsichtig zu Werke gehen mussten. Man musste suchen, auch eine politische Klage neben der religiösen ausfindig zu machen. Aber er entgieng den gelegten Fallen, und betonte sogar Mk. 12, 29, dass nur Ein Gott sei, d. h. dass er nicht Gott sei (!) Die Priester verbreiteten nun überall, dass er sich betrüglich für den Messias ausgebe, indem er ja gar nicht von David abstamme. Er, weitentfernt, das Gegentheil zu behaupten, zeigte, dass die Hoffnung auf einen davidischen Messias ein Trugbild sei.* (Vgl. hierüber oben §. 99.) *Nun „gieng er zum offenen und heftigen Angriff über“, aber „ohne alle Aufregung“ und „in der besonnensten Stimmung“* (ganz wie sein Vater Schkl, der, wenn er recht heftig den bewussten Knittel geschwungen, hinterher versichert, dass er der besonnenste und ruhigste Mann, seine Gegner aber Pharisäer, Hierarchen etc. etc. seien.) *Er verkündigte den Untergang Jerusalems; mit dem τέλος Mk. 13, 7 u. par. meinte er nicht das Ende der Welt, sondern nur das Ende der alten Welt* (Mk. 13, 24 f.! Aber nein:) *Mk. 13, 24 f. beruht nur auf einem Misverstand von Seiten der Jünger.* (Dr. Schkl, der, hinter einer Hecke verborgen, zuhörte, hat die Rede richtiger aufgefasst. *Sie meinten, er rede von einer persönlichen Wiederkunft. Joh. aber* (der hier wieder einmal historischer Gewährsmann gegen die Syn. ist) *zeigt uns* (uns nicht!) *dass nur ein geistiges Kommen gemeint sei.*

Er feierte gegen seine sonstige Gewohnheit das Passahmahl, nicht um es zu bestätigen, sondern um es durch die daran geknüpfte Stiftung des Mahles des neuen Bundes aufzuheben. Er wusste, dass er nach der strengen Auslegung der Sazungen des alten Bundes das Leben verwirkt hatte (!) Er musste ein Opfer des Gesezes werden, damit das Gesez selbst geopfert werden konnte. Die barmherzige Liebe (Nomin.) *klagte das herzlose Gesez* (Accus.) *an. In seinem Tod erfocht die Liebe* (d. h. die „Heftigkeit ohne alle Aufregung“) *einen Sieg über den Hass, die Freiheit über den Sazungszwang u. s. w. u. s. w. Er gab Brod und Wein als Sinnbilder seiner Person; so* (wie denn?) *weihte er die Gemeinde zu einem durch freie Liebe vereinigten Bruderbunde. In Gethsemane zagte er im Vorgefühl der Qualen und Martern, die auf ihn warteten. Im Verhör vor Kaiphas erklärte er sich für den Messias. Von Petri Verleugnung erfuhr er nichts. Der strafende Blick, die Sendung zu Herodes etc. ist Sage. Dem Pilatus antwortete er gar nichts; die Worte Joh. 19, 34 ff. hat er gesprochen, aber bei einem andern Anlass* (!! hat er denn sonst noch einmal ein Verhör zu bestehen gehabt?) *Pilatus Schritte, ihn freizugeben, waren nicht sehr ernstlich gemeint; als Staatsmann verachtete er den Volksmann.*

Dass der eine der Schächer reuig gewesen, das Wort an ihn, das

Wort an Johannes und Maria, das Wort: Mich dürstet! und der lezte Ruf am Kreuze sind mythisch.

Sein Grab wurde von den Jüngern leer gefunden; man weiss nicht, aus welcher Ursache. Einige der Jünger und Jüngerinnen hatten Visionen, worin der Gestorbene ihnen erschien, und worin sie gewiss wurden, dass er bei Gott lebe.

Wir haben nichts hinzusezen. Das Machwerk Schenkel's kritisirt sich selbst. Er hat aus dem heiligen Bilde Jesu Christi einige Fezen herausgerissen und als Material verwendet; die übrigen Charakterzüge hat er aus seinem eignen dazugethan. Aber beide passen nicht zu einander. Indem er seinem Produkt die Wunderkraft abspricht, ist er genöthigt, es in einen sittlich zweideutigen Menschen zu verwandeln, welcher einem Wahnglauben, der ihm entgegenkommt, erst wider Willen nachgibt, dann sich von demselben hinreissen lässt und ihn schlau benüzt, statt ihn ehrlich zu bekämpfen. Indem er ihn nicht als den Erfüller, sondern als den bewussten Feind und Zerstörer von Gesez und Weissagung auftreten lässt, verwandelt er ihn in einen aufgeblasenen eitlen Weltverbesserer, der ungeheures zu leisten sich anheischig macht, ehe er nur über Weg und Ziel sich selber klar geworden, und der schliesslich keine bessere Rolle spielt, als die eines Demagogen. Damit nun dies Bild nicht in seiner ganzen Schlechtigkeit und Erbärmlichkeit sofort in die Augen falle, wird es verbrämt mit jenen, aus dem Bilde des heiligen Sohnes Gottes gestohlenen Flicken. „Wahrheit — Liebe — herzliche Demuth — Tugend — innere Erneuerung“ — das alles wird hier zur blossen *Phrase* ohne greifbaren Inhalt und ohne Wahrheit; denn diesen Phrasen widersprechen die von Schenkel seinem Helden angedichteten Thaten. Er wird es uns also nicht verübeln dürfen, wenn uns unser alter biblischer Heiland und Gottessohn für's erste doch noch lieber ist, als sein mit Liebessyrup eingeschmierter Flickenmann. Würde unser Herz, unser Gewissen, unser Glaube uns nicht zu dieser Entscheidung nöthigen: unser Verstand würde es thun. Denn bei der Produktion seines Wunderwerkes hat Dr. Schenkel sich auf Tritt und Schritt in so lächerliche und ungeheuerliche Selbstwidersprüche verwickelt, dass wir ihm keinen bessern Rath ertheilen können, als den: über etwaige spätere Auflagen seines Buches den Titel zu sezen: „Schenkel's Charakterbild, oder: Der Triumph der Kopflosigkeit.“

Zweites Kapitel.

Die sichern historischen Data über die ev. Geschichte.

A. Data über die Erwartung eines Messias.

§. 120.

Die Messiashoffnung in der Zeit vor und nach Christo.

Die Behauptung B. B.'s, es habe zur Zeit Jesu eine Messiashoffnung bei den Juden überhaupt noch nicht gegeben, kann jezt nur noch ein Lächeln erregen. Nicht, um jene Absurdität zu widerlegen, sondern um eine klare Einsicht in den Stand des religiösen Volksbewusstseins zur Zeit Jesu Christi zu gewinnen, gegenüber der Confusion, womit Strauss B Spätrabbinisches und Altjüdisches bunt durcheinandergemengt hat, ist es nothwendig, eine positive Untersuchung über die Messiashoffnung in der Zeit vor und nach Christo zu führen.

B. B. versichert uns (396): „der Verfasser des ersten Buches „der Makkabäer weiss Nichts von einem Messias; nur das weiss er, „dass seiner Zeit *die prophetischen Offenbarungen* fehlen, welche frü- „heren Zeiten zu Theil geworden waren, und nur die Wiederkehr „derselben, nichts weiter, hofft er von der Zukunft." In den ersten beiden von B. B. angeführten Stellen (1 Makk. 4, 46; 9, 27) liegt allerdings, dass man damals schon seit langer Zeit keine Propheten mehr hatte. Dass man aber von der Zukunft nichts als die Wiederkehr derselben erwartet habe, ist nicht wahr. In der dritten Stelle (1 Makk. 14, 41) heisst es vielmehr: Das jüdische Volk und ihre Priester beschlossen, dass Simon ihr Fürst und Hohepriester sein sollte solange, bis ihnen Gott *einen zuverlässigen Propheten* (πιςὸς προφήτης) erweckte. Dass hiemit ein Prophet gemeint sei, welcher statt

des Simon einen *göttlich autorisirten Herrscher* einsezen sollte (ohne Zweifel dachte man an den Deut. 18 verheissenen Propheten) ist klar. Man hoffte die *verheissene Wiederaufrichtung des theokratischen Königthums* als ganz nahe. Diese war aber eben das *mess. Reich.* — Dass nun in dieser Stelle eben nur von dem *Propheten* und nicht sogleich von dem Messias (dem Könige) die Rede ist, beweist *gar nichts* gegen das Vorhandensein einer Messiashoffnung. Ein Prophet sollte ja nach Jes. 40 und Maleachi 4, 5 der schliesslichen Errettung vorangehen. So *konnten* die Israeliten ihn *eben als Vorläufer des Königs* zunächst erwarten. Sie *konnten* das aber nicht nur; *sie haben es auch wirklich gethan.* Was sollte denn der *πιςὸς προφήτης?* Ihnen anstatt des Simon — *einen anderen Herrscher anzeigen!* Ja ist es irgend denkbar, dass die an ihren Propheten so fest hängenden Makkabäer [1]) jenen *πιςὸς προφήτης ohne Rücksicht auf Jesaj. und Mal.,* also anders, denn als nahen Vorläufer des vollen Heiles, erwartet haben sollten?

Dazu hat Bleek (S. 48 f.) mit Recht aufmerksam gemacht auf eine aus der Zeit des *Ant. Epiph.* stammende Stelle in den *Orac. Sib.* III, 590 ff., deren Inhalt er in der *theol. Zeitschr. von Schleiermacher, De Wette und Lücke* I, S. 232 ff. näher dargestellt hat. Nach den verheerenden Kriegsthaten der Römer, heisst es dort, werde „Gott „von der Sonne einen König senden, der die ganze Erde von Krieg „befreien und nach dem Gebot Gottes einige tödten, mit andern durch „festen Bund sich vereinigen wird.“ Die Heiden werden sich gegen ihn schaaren und Zion belagern, aber durch ein schweres Gericht vernichtet werden; die Kinder Gottes werden in seinem Tempel wohnen.

So sehen wir also, wie im Verlaufe der a. t. Schriften und der makkab. Zeit allerdings eine ganz bestimmte Erwartung *einer bestimmten Messias-Person* sich stets klarer entwickelte. Wir könnten von hier sogleich zu den n. t. Schriften übergehen. Wir würden dann die Art der Messiashoffnung, wie sie in den Evv. ganz absichtslos und unverfänglich hie und da bei einzelnen Gelegenheiten zu Tage kömmt, vollkommen übereinstimmend finden mit den im a. T. vorhandenen Momenten jener Idee. Wie im a. T. ein *König aus Davids Geschlecht* als eigentlicher Retter dargestellt war, neben welchem aber auch noch ein Prophet (Deut.) ein Elias (Mal.) ein Knecht Gottes erschien, und wie die Identität dieser verschiedenen Personen mit dem Messias nur von dem geistlichen Auge derer *geahnt* werden

1) Vgl. hiemit auch *Sir.* 48, 10.

konnte, welche, selbst nach himmlischem, nicht irdischem Troste verlangend, Leiden und Niedrigkeit für nicht unvereinbar mit der Messiaswürde hielten, wie dagegen jene Identität der grossen Masse verschlossen bleiben musste, so finden wir wirklich, dass das Volk, wie es im n. T. geschildert wird, „den Propheten“ (man dachte sich den Jeremias) und „den Elias“ von dem „Sohn Davids“ unterschied (Joh. 1, 20; Mt. 16, 14 u. s. w.). Nachdem Johannes d. T. sich den Propheten genannt hatte, der vor dem Herrn hergehen müsse, hielt das Volk Jesum für den Davidssohn selbst. Dass es unter dem Davidssohn, dem Messias, einen politischen König verstand, erhellt aus Vorfällen wie Joh. 6, 15; Mt. 21 u. par. und die Art, wie Jesus sich der niedrigeren Volksklassen annahm (z. B. Mt. 20, 31) bestätigte diese nur in ihrer freudigen Gewissheit, an ihm den rechten Helfer und König gefunden zu haben. Und so hatte Jesus stets nöthig, Aufsehen zu vermeiden, damit nicht das Volk seine falsche, politische Messiasidee in seine richtige Ueberzeugung, dass Jesus der Messias sei, hineinmische, und durch politische Umwälzung sein Werk störe. Ebenhiedurch konnte es nun geschehen, dass Viele in ihm noch nicht den Messias selbst, sondern den wiedererstandenen Täufer oder „den Propheten“ zu sehen glaubten (Mt. 16, 14); besonders mochte dies bei Leuten aus vornehmeren oder vornehm sich dünkenden Klassen der Fall sein, die an Jesu Armuth Anstoss nahmen. Aus Joh. 16, 14 vgl. mit v. 15 sehen wir ja auch, wie *unklar* die Vorstellungen über die Identität „des Propheten“ mit dem „Messias“ waren. Denn hier scheint das Volk jene Identität vorausgesezt, oder doch von der Meinung, Jesus sei „der Prophet“, rasch und leicht zu der, dass er der Messias sei, übergegangen zu sein. Das *Synedrium* unterscheidet (*Joh.* 1, 20) den „Messias“, den „προφήτης“ (*Deut.* 18), und den „Elias“ (*Jes.* 40; *Mal.* 4, 5); *Philippus* dagegen erkennt (*Joh.* 1, 44) die Identität des *Deut.* 18 verheissenen Propheten mit dem Messias. — Die *Gottheit* aber des Messias, so deutlich sie Jes. 9, 6 (vgl. 10, 21) und Mich. 5, 1 [2]) geweissagt war, blieb den *Juden* fremd; sie dachten sich den Messias als einen *Menschen.* *Υἱὸς τοῦ θεοῦ* war, wie schon Olshausen gründlich gezeigt hat, kein Epitheton des Messias im Munde der Juden. Vgl. Matth. 22, 42 f.; Joh. 10, 33; Matth. 26, 63 [3]); Luk. 22, 70. Es war gerade das *Schiboleth* zwischen Jesu

2) „Der, dessen Ausgänge von jeher gewesen sind“ ist der, der von den Tagen der Vorzeit an ausgezogen ist, sein Volk aus Aegypten zu führen, Jehovah.

3) Die Meinung des Hohenpriesters könnte eine doppelte sein. a) Er könnte

Anhängern und den Juden, dass die ersteren ihn Sohn Gottes nannten, welcher Ausdruck den lezteren unausweichlich eine Blasphemie zu enthalten schien (Mt. 6, 14; 16, 16; 26, 63; Mk. 14, 61; Joh. 6, 69; 11, 27; 20, 31; vgl. 9, 35; 1, 50). Nur die Dämonen kennen ihn als den *υἱὸς τ. ϑ.;* (Mt. 8, 21; Luk. 4, 41; Mt. 4, 3 u. s. w.) dem Täufer aber wird die Gottheit Christi *geoffenbart* (Joh. 1), und Nathanael *ahnt* dieselbe (Joh. 1, 50). Der im n. T. gelegentlich und unabsichtlich geschilderte Zustand entsprach also genau den Entwicklungskeimen, welche im a. T. bereits vorlagen. Was dort noch unbestimmt gelassen war, war es auch hier. An eine Str.'sche Messiasidee ist nicht zu denken; die Erwartung *Einer* Messias-Person war aber vorhanden.

Wir wollen jedoch, wie gesagt, hierauf noch kein Gewicht legen. Wir wollen vielmehr von der makkabäischen Zeit einen Sprung machen auf die Art des jüdischen Messiasbegriffes, wie er in den Jahrhunderten nach Christo namentlich in den *Targumim* auftritt, um zu sehen, ob, wie B. B. meint, die daselbst sich findende ausgebildete Messiasidee von den Christen erfunden und erst nach erfolgter Ausbildung zu den Juden übergegangen sein könne. —

1) Als die ältesten unter den auf uns gekommenen *Targumim* erweisen sich, von allen äusseren Zeugnissen der Gemara abgesehen, rein aus inneren Gründen: *Onkelos* über den Pentateuch, und *Jonathan* über die Propheten. Onkelos zeichnet sich aus durch reinen, dem Stil Esra's und Daniels fast gleichen Stil, durch Wörtlichkeit der Uebersezung und durch völlige Freiheit von den Fabeln und Zusäzen, womit die übrigen Targumim überladen sind. Von den wichtigsten Stellen, in denen sich bei ihm ein fixer Messiasbegriff ausspricht, wollen wir nur folgende anführen: zu Num. 24, 17: „*Quando surget rex ex Israel et ungetur* Messias *ex Israel.*" Zu Gen. 49, 10: עד דייתי מלכא משיחא דדיליה היא מלכותא.

Noch ausgebildeter, aber bereits auch verzerrter erscheint die Messiaserwartung im *Jonathan ben Usiel.* Hier tritt der Messias

„Sohn Gottes" im Sinn eines *epitheton naturale* des Messias brauchen, und die Gotteslästerung nur darin finden, dass Jesus sich für den Messias erkläre. b) Er kann, wie das aus V. 64 schon ohnehin das wahrscheinlichere ist, die Gotteslästerung darin finden, dass Jesus sich nicht bloss für den Messias, sondern überdies für den Sohn Gottes erklärt. V. 63 ist dann Suggestivfrage. — Für b entscheidet α) dass man auf die Aussage Jesu, er sei der verheissene Davidssohn, der Messias, keine *Anklage* zu begründen gewagt hatte. β) Die Stellen Mt. 22, 42; Joh. 10, 33.

schlechterdings als ein weltlicher König, kämpfend und siegend, auf; viele Stellen des a. T., *selbst diejenigen, in welchen der Erlöser nicht als Messias, sondern als leidender Knecht Gottes geschildert ist*, bezieht Jonathan geradezu auf den Messias, gibt sich aber alsdann die grösste Mühe, alle Prädicate des Leidens zu elidiren, dem Messias nur die der Herrlichkeit zuzuschreiben, die des Leidens aber auf das Volk Israel oder die Heiden zu beziehen. Hier sehen wir, (ganz abgesehen von den äusseren Nachrichten über Jonathans Alter) dass zu der Zeit, als das Streben eintrat, die Beziehung von Jes. 40 ff. auf *Jesus* unmöglich zu machen, bereits die Beziehung der Stelle auf den *Messias* sehr fest gestanden haben müsse. Sonst würde man ja in der gegen die Christen polemischen Deutung sich die Arbeit sehr haben erleichtern können. Man durfte ja nur sagen: „dieser leidende „Knecht Gottes ist nicht der Messias.“ Liess man die Beziehung auf den Messias *fallen*, so hatte man nicht nöthig, alle einzelnen Züge in der Schilderung desselben mühsam zu *verdrehen*. So aber, wie wir die Sache vorfinden, stand sie ganz anders. Die Juden gaben sich wirklich die Mühe, alle Jes. 53 vom Knecht Gottes ausgesagten Züge des Leidens künstlich wegzuschaffen, und dachten nicht daran, die ganze Stelle *un-messianisch* zu erklären. Ein Beweis, dass zur Zeit des Beginnens einer polemischen Beziehung zwischen Juden und Christen Jes. 40 ff. von den ersteren schon messianisch erklärt wurde.

2) Dass in den *späteren Targumim* die Messiasidee allgemein herrsche, ist unbezweifelt. Der *Targ. Hieros.* paraphrasirt die Stelle *Gen.* wörtlich, wie Onkelos. V. 11 übersezt derselbe und *Pseudojonathan: Quam pulcher est rex Messiae, qui surrecturus est e domo Judae.* Ein Targum paraphrasirt *Coheleth* 7, 25: רן יום דויתי מלכא משיחא, ein anderer 1 *Reg.* 4, 33 בעלמא הדין ובעלמא דאתי המשיחא. *Pseudojonathan* vollends übersezt *Ex.* 17, 16: (אלהים) ישיצי עמלק יתהון להלתי דריא מדרא דעלמא דין ומדרא דמשיחא ומדרא דעלמא דאתי *Ex.* 40, 11: *Et sanctificabis ipsam propter Josuam servum tuum, doctorem synedrii populi tui, cujus manu dividenda est terra Israelis, et Messiam filium Ephraim* [4]), *qui ex eo proditurus est, cujus opera vincet domus Israel Gog una cum foederatis ejus in fine dierum.* Zu Deut. 30, 4: *Si fuerint dispersiones vestrae in fines coelorum, inde congrega-*

4) Polemik gegen die Christen. Vgl. einen Targ. zu *Cant.* 4, 5: ***Duo salvatores tui, salvaturi te, Messias filius David et Messias filius Ephraim, similes sunt Mosi et Aaroni.*** Ebenso zu 7, 3. Auf alle Weise suchte man der Nothwendigkeit, in Jesu den Messias anzuerkennen, los zu werden. Dagegen der Messiasbegriff an sich selbst stand fest.

bit vos Verbum Jehovae (מימרא דיי) *per manus* Eliae sacerdotis magni *et inde adducet vos per manum* regis Messiae. Zu Gen. 49, 1: *Postquam manifestata est illi gloria divinae majestatis, finis, quo venturus erat* rex Messias *absconditus fuit ab eo.* Zu Ex. 40, 9: *Et sanctificabis ipsum propter coronam regni domus Juda et* regis Messiae, *qui futuro tempore redemturus est Israel in fine dierum.* U. s. w. U. s. w.

3) So entsteht nun die wichtige Frage nach dem Alter des *Onkelos* und des *Jonathan ben Usiel.* Die Nachrichten des Talmud über beide sind sehr unsicher und schwankend, und verlaufen sich in's Fabelhafte. Onkelos wird (vgl. Eichhorn Einl. in's a. T. I, cap. 3, §. 222) in der babyl. Gemara viermal erwähnt, a) als Zeitgenosse Gamaliels, b) als Sohn des Kalonymos zur Zeit Hadrians, c) als Proselyt, d) als Proselyt und Targumist des Pentateuch. Die Kritiker (besonders Eichhorn und B. B.) fragen nun mit Recht, was wahrscheinlicher sei, dass der Talmud einen gefeierten Namen aus älterer in jüngere, oder aus jüngerer in ältere Zeit verseze? welche Nachricht mithin zuverlässiger sei, die, welche den Onkelos in Gamaliels, oder vielmehr die, welche ihn in Hadrian's Zeit verseze? — Allein der Nerv dieses Beweises *leidet* durch einen Umstand, womit Eichh. und B. B. ihn vielmehr zu stüzen glauben. Der jerusalemitische Talmud berichtet von dem griechischen Uebersezer *Aquila* eine Anekdote bei seiner Bekehrung zum Judenthum, welche der babylonische von *Onkelos* berichtet, Eichhorn schliesst nun zwar hieraus, Onkelos möge ein babyl. Jude gewesen sein [5]), man werde aber bald nach seinem Tode in Babylon *vergessen haben* (!!), wer er gewesen, und so habe man, als man im jerus. Talmud die Fabel von dem hohen Alter des *Aquila* las, bei der Namensähnlichkeit (ארנקלוס und עקילס) beide verwechselt, und dies in den jer. Talmud aufgenommen? [6])

5) Die besondern Gründe Eichhorn's hiefür sind nichtssagend. Der dem Daniel ähnliche Dialekt ist auch dem Palästinenser Esra ähnlich, und erklärt sich bei der Annahme hohen Alters ebensogut, als bei der Annahme babylonischen Ursprungs. Jüdische Fabeln einzumengen war nicht „Lieblingsgewohnheit der *paläst.* Juden" allein, sondern, wie die bab. Gemara beweist, auch der *babylonischen;* die Freiheit des Onkelos von solchen Fabeln spricht also nicht für babylonische Abfassung, sondern lediglich für hohes Alter. Dass *Origenes* und *Hieron.* den Onkelos nicht erwähnen, ist sehr begreiflich. Wozu sollten sie es thun? Sie hatten die auch von den Juden gebrauchte, ihnen weit geläufigere LXX, woraus sie die Juden widerlegen konnten.

6) Vgl. die schlagende Widerlegung Eichhorn's in: Winer de Onkeloso, p. 8 sq.

Mit mehr Wahrscheinlichkeit folgern wir: Onkelos sei *kein* bab. Jude, sondern überhaupt den Verfassern der babyl. Gemara *unbekannt* gewesen, und *deshalb* hätten sie ihn mit dem im jerus. Talmud vorkommenden *Aquila* verwechselt. Auch wir erkennen also die drei lezten Nachrichten der babyl. Gemara für fabelhaft an. Ob in der ersten, welche den *Onkelos* zum Zeitgenossen Gamaliels macht, sich nicht doch eine wahre Tradition erhalten habe, wollen wir nicht entscheiden. Wir begnügen uns zu bemerken, dass wie die talmudischen Nachrichten keine *sichre* Spur von einem früheren Alter des Onkelos (zur Zeit Gamaliels) enthalten, sie ebensowenig irgend etwas verlässiges von einem jüngeren Alter desselben berichten.

Hier haben also rein innere Gründe zu entscheiden. Die reine, der des Daniel fast vollkommen gleiche Sprache, die Genauigkeit der Uebersezung, die Freiheit von allen Fabeln und Zusäzen und endlich die Unbefangenheit, womit einzelne Stellen messianisch gedeutet werden ohne alle Polemik gegen die Christen, sprechen nun allerdings dafür, dass der Targum schon *vor* oder *zu* Christi Zeit entstanden sei. Hiefür spricht denn auch das überaus hohe Ansehen, welches dieser Targum genoss. Er galt nicht, wie die übrigen, als ein *Commentar* zum a. T.; er galt recht eigentlich als *Uebersezung* und als *heiliges Buch* selbst, wie man denn auch über ihn, ebenso wie über den hebr. Text des a. T., eine *Masora* verfertigte (Eichh. §. 225 a).

Eichhorn leugnet (§. 213) den Saz, dass nach dem Verlöschen der hebr. Sprache eine ostaramäische Uebersezung nothwendig gewesen sei. Denn man habe ja die LXX gehabt und allgemein gebraucht. Die Beweise, welche Eichh. (§. 166) hiefür beibringt, beziehen sich aber nur auf die Zeit Christi und des Josephus. Damals war allerdings (vgl. Hug. Einl. in's n. T. II, §. 10) die griechische Sprache allgemein verbreitet in Palästina. Ob sie dies auch schon früher gewesen? Ob die Juden sich so leicht zum Aufgeben der durch Daniel und Esra geheiligten ostaram. Sprache entschlossen? — So würden wir mit dem Onkelos am Ende in eine noch weit frühere Zeit, als die Christi, hinaufgewiesen [7]).

7) Die Entstehung der Targumim hat man sich ohne Zweifel folgendermassen zu denken. Als die Juden mehr und mehr das hebr. nicht mehr verstanden, wurde bei den Synagogenvorlesungen nöthig, das hebr. gelesene nachher zu interpretiren. Dies geschah anfangs gewiss nur mündlich; aber allmählich bildete sich eine stereotype Interpretationsweise, die man schriftlich fixirte, oder aber die *besten* Interpretationen der *be-*

Endlich hat auch Gfrörer (Jahrb. d. H. p. 55 f.) Stellen beigebracht, welche allerdings beweisen, dass er *vor der Zerstörung Jerusalems* schrieb. Denn — seiner Gewohnheit entgegen vom hebr. Texte abweichend und Zusäze machend — lässt er den Jakob Gen. 49, 27 die Fortdauer des Tempeldienstes weissagen; ähnliches findet sich Deut. 33, 18 f., während der *Targ. Jerus.*, der hier dem Onkelos wörtlich folgt, gerade jene Worte wieder auslässt.

So lässt sich also ein hohes Alter des Onkelos mit ziemlicher Sicherheit darthun. Nicht schlimmer steht es mit Jonathan ben Usiel. Ueber ihn haben wir zwei Klassen von äusseren Nachrichten. Nach der einen war er ein Schüler Hillels, lebte also zur Zeit Christi, nach anderen Nachrichten lebte er schon zur Zeit Haggai, Sacharja und Maleachi, und diese diktirten ihm seine Paraphrase. Nach dem obigen Canon nun, dass es wahrscheinlicher sei, ein gefeierter Mann werde von der Sage aus späterer Zeit in eine frühere versezt, als umgekehrt, erscheint uns die leztere Nachricht als verherrlichende Fabel, und die erstere allein als glaubwürdig.

Nun haben wir aber *bestimmte Beweise* für das Alter des Jonathan. Mit Recht nämlich hat Gfrörer (Jahrh. d. H. 39 ff.) darauf aufmerksam gemacht, dass 1 Sam. 2 bei Jonathan der Hanna eine Weissagung in den Mund gelegt wird, welche von Sanherib an bis herab zum Untergang der Seleuciden alle Judäa betreffenden wichtigen Katastrophen aufzählt, und mit der Verheissung eines glücklichen Zustandes für Jerusalem abschliesst. Ein nach Jerusalems Zerstörung schreibender Paraphrast würde so nicht haben reden können; er würde, wollte er nicht geradezu mit dem Jammer Jerusalems schliessen, entweder diesen mit erwähnt haben, darnach aber noch eine neue Befreiung haben weissagen lassen, oder er würde überhaupt die Erwähnung der speciellen Schicksale seines Volkes vermieden haben. Bei Jer. 2, 3 und Ezech. 36, 38 bedient sich Jonathan, um die dort geweissagte Herrlichkeit Israels zu schildern, zweier Gleichnisse, er vergleicht die, die Israel Schaden thun, mit solchen,

rühmtesten Rabbinen wurden aufgezeichnet als *Hülfsmittel* für die vulgären Vorleser. So erklärt sich a) wie es kommt, dass verschiedene Targumim theilweise wörtlich übereinstimmen, theilweise divergiren, b) wie es kommt, dass man anfangs nur die Interpretation, späterhin aber auch die Erklärungen und Erläuterungen notirte, sodass die beiden alten Targumim des Onkelos und Jonathan ben Usiel mehr das Ansehen von *Uebersezungen*, die jüngeren mehr das von *Commentaren* (in Form von Periphrasen) haben.

welche die Erstlingsfrüchte dem Tempel vorenthalten; Israel selbst vergleicht er mit einer festlich geschmückten Schaar, die zum Passah nach Jerusalem ziehe. Nach 70 p. C. würde sich ein Parphrast weder des einen, noch des andern Gleichnisses bedient haben. Zu Hab. 3, 17 erwähnt Jonathan keine andere Schuld der Römer gegen die Juden, als die, dass sie den Census (קסוסא) eintreiben.

Hienach wird also das vorchristliche Alter auch des *Jonathan* oder wenigstens die Gleichzeitigkeit desselben mit Christo [8]) schwer geleugnet werden können, und so hätten wir in *Onkelos* [9]) und *Jonathan* zwei bedeutende Dokumente dafür, dass man zur Zeit Jesu *eine bestimmte Messias-Person,* einen davidischen König und politischen Retter erwartet hat.

4) Aber selbst hievon wollen wir absehen. Halten wir uns nur an die in den *späteren* Targumim auftretende Messiasidee, und fragen wir: *Sezt diese voraus, dass das jüdische Volk schon vor der Trennung*

8) Für leztere spricht keineswegs die stillschweigende Polemik gegen den leidenden Messias Jes. 53. Die Beseitigung des leidenden Messias sezt keine Polemik gegen Christen voraus, denn die Juden *hatten schon*, als Jesus auftrat, eine Messiasidee, der das Moment des Leidens fremd war. Um so bestimmter spricht für ersteres, das *vorchristliche Alter*, der Umstand, dass *Jonath.* Jes. 53, 14 von einem Bau des Tempels durch Herodes nichts gewusst, sondern diesen Bau von dem Messias erwartet hat. In der That konnte jenes Streben, die Züge des Leidens aus dem Messiasbilde hinwegzuschaffen, auch lediglich aus der politischen Färbung, welche die Messiasidee bei der Masse des Volkes hatte, hervorgehen. In jedem Falle beweist *Jonath.* zu Jes. 53, dass es zu Christi Zeit eine Messiashoffnung gab. a) Nimmt man an, Jonathan sei *nachchristlich*, so sehen wir hier (wie oben gezeigt wurde), dass man troz dem Streben, keinen *leidenden* Messias aufzunehmen, dennoch die Stelle Jes. 53 *nicht anders, als messianisch zu deuten wagte*, dass also diese Deutung, deren Unterlassung so bequem gewesen wäre, schon sehr fest gestanden haben muss, als jenes polemische Streben aufkam. b) Nimmt man an, Jonathan sei schon vor dem 18ten Jahr Her. d. Gr. (vor dem Tempelbau) geschrieben, nun so ist ja ohnehin das Dasein einer Messiashoffnung mit zugegeben, da eben in Jonathan eine solche sich bereits ziemlich ausgebildet vorfindet.

9) Hat schon *Jonathan* zu Christi Zeit so viele Fabeln und Zusäze, so spricht auch dies dafür, den von allem dgl. so sehr rein gehaltenen *Onkelos* in noch frühere Zeiten zu sezen. — Soll man sich überhaupt die Menge der Rabbiner in jenen Jahrhunderten ganz unbeschäftigt, oder lediglich mit Jurisprudenz und Gesezesdeuterei beschäftigt denken? Das Uebersezen der heil. Bücher in die geläufigste Sprache sollte man wie Eis gemieden haben?

der Christen von den Juden eine Messiashoffnung haben musste? oder *ist die Hypothese* B. B.'s *haltbar*, *dass die Juden den ganzen Begriff eines Messias erst von den Christen sollten herübergenommen haben?*

Hier verweisen wir als Vorspiel sogleich auf Einen Umstand. Zwar sehen wir, wie schon in *Ps.* 110 der *vollkommene König* in himmlischem Lichte, auf Gottes Thron erscheint: die erste Spur einer Ahnung, dass der Erlöser mehr als blosser Mensch sein müsse. Auch Jes. 7—11 und Mich. 4—5 wird der verheissene zweite David auf merkwürdige Weise mit Jehovah identificirt, und auch in *Maleachi* fliesst die Ankunft des Bundesengels mit der Jehovah's selbst zusammen. Dennoch waren zu einer klaren Erkenntnis von der *Gottheit* des Messias keine Data vorhanden.

In der christlichen Gemeinde finden wir nun von Anfang an die bestimmteste Ansicht über die (metaphysische) Gottheit Christi. Vgl. Röm. 1, 4; 8, 32; 15, 6; 1 Cor. 1, 9; 10, 4; Phil. 2, 6 etc., eine Ansicht, die wahrlich ihren Ursprung aus der Luft genommen haben muss, wenn sie ihn nicht in Vorfällen und Reden, wie Mt. 16, 16; Joh. 8, 53 und 58 hatte.

Anders bei den Juden. In *Sirach* und der *Weisheit* finden wir zuerst jene Theorie von dem *Worte* in Gott, was anfangs als die Gott immanente, persönlich noch nicht von ihm verschiedene Weisheit erscheint, die nur erst dichterisch personificirt wird. Diese Idee zieht sich nun in nachweisbarer Kette durch die Targumim fort. Noch ganz unpersönlich ist der מימרא דיי hie und da bei *Onkelos* (vgl. z. B. *Num.* 23, 21. *Verbum Jehovae adjuvat illos*, *et Schechinah regis illorum est inter eos*, wo Parallelisirung mit der Schechinah. Deut. 33, 27. במימריה אתעבד עלמא *per verbum ejus (Dei) creatus est mundus*, ganz wie Ps. 33, 6). Personificirt wird er bereits Gen. 3, 8: ושמער ית קל מימרא דיי אלהים מהלך בגנתא — — ואמר אדם מימר, wird hier der מימר also angeredet. Vgl. Gen. 20, 3: יה קל מימרך שמעית מן קדם יי לות אבימלך und Num. 23, 26 מימרא דיי אלההון ביניהון. Immer mehr als Person tritt das Wort Gottes auf in den späteren Targumim. Mit *Jonath.* Jes. 42, 1 (הא עבדי משיחא אקרביניה בחירי ראתרעי ביה מימרא) vgl. *Targ. Jerus.* Gen. 3, 22, wo das Wort Gottes redend auftritt, und sagt: הא אדם רבריה יחיה יחידי בגו עלמי היך מה ראנא יחידי בשמי מרימא, *Targ. Pseudojon.* Deut. 1, 29 f.: *Sermo Dei vestri*, *qui anteit vos*, *pugnabit pro vobis*, Gen. 28, 10 wo der מימר mit Gott sich unterredet. Auch zu dem *Messias* wurde das *Wort* in ein Verhältnis gesezt (vgl. die Stelle *Jon.* Jes. 42, 1, ferner *Targ. Hieros.* Gen. 49, 18: *Non redemtionem Gideonis exspectat anima mea*, *quae est temporalis*, *nec*

redemtionem Simsonis, *quae est redemtio terrae*, *sed redemtionem*, *quam dixisti per verbum tuum venturam esse populo tuo* דאמרת במימרך למיתי לעמך בני ישראל) aber selbst in den jüngsten Targumim erscheint dies eben bloss als ein *Verhältnis*, nicht als eine *Einigung;* das Wort *regiert* den Messias; es wirkt *durch* ihn; nicht ist er selbst das Wort. Vgl. *Pseudojon.* zu Deut. 30, 4: *Si fuerint dispersiones vestrae in fines coelorum*, *inde congregabit vos Verbum Jehovae* per manus *Eliae* — — *et inde adducet vos* per manum *regis Messiae.*

Wir sehen also: die Ausbildung der jüdischen Messiasidee gieng von den Zeiten der Weisheit Salomonis an bis in die spätesten Zeiten *ihren eigenen Gang.* Die christliche Messiasidee wurde *nicht* herübergenommen, oder es müsste nur ein Stück derselben herübergenommen, das höchste an ihr aber bei Seite gelassen worden sein.

Eine Herübernahme der Messiasidee von den Christen hat also bei den Juden nicht stattgefunden, wäre auch nicht denkbar gewesen. Denn hätten sie bis zur Zeit Jesu von einem künftigen Messias überhaupt nichts gewusst, so würden sie den Christen gegenüber behauptet haben, dass alle von den lezteren messianisch gedeuteten Stellen anders und unmessianisch zu deuten seien; sie würden sich die ganze Messiasidee als eine verkehrte Neuerung vom Halse gehalten haben.

§. 121.

Die Messiashoffnung zur Zeit Christi.

Wir haben aber noch andere Dokumente, deren Alter nicht wahrscheinlich, sondern gewiss ist. *Philo* spricht nach Num. 24, 7, LXX, von einem Manne, der als Feldherr und Krieger aufstehen und grosse Völker besiegen wird. Zwar ist dies die einzige Stelle dieser Art bei Philo, aber wer Einmal eine Hoffnung ausspricht, der spricht sie eben doch aus; man wird vielleicht nicht beweisen können, dass eine solche nur einmal ausgesprochene Hoffnung sein ganzes Leben erfüllt und durchdrungen habe; dass aber eine solche Hoffnung darum, weil sie nur Einmal ausgesprochen wurde, gar nicht existirt habe, wird man wahrlich noch schwerer beweisen können! Jene Hoffnung aber eines aus Israel kommenden Siegers — was ist sie anders, als die gewöhnliche politische Messiasidee der Juden? Er gebraucht Worte der h. Schrift, ja er bemerkt sogar, dass er Worte einer Weissagung anführe [1]). Doch genug, dass er überhaupt

1) Ἐξελεύσεται ἄνθρωπός, φησιν ὁ χρησμός, κλ.

sein Augenmerk auf diese Weissagung richtete. Hatte ja doch ganz Israel seine Messiashoffnung aus dem a. T., und nicht in früheren Zeiten hatte es dieselbe daraus geschöpft, sondern immer neu schöpfte es an der Quelle.

Aber es kann uns ja überhaupt nicht wundern, wenn jener platonisirende Jude, der sogar Vergangenes so oft seiner historischen Realität entkleidete und in allegorische Gebilde auflöste, um so weniger Trieb und Neigung verspürte, die Specialweissagungen von dem zukünftigen Heile anders als spiritualistisch zu fassen, und alles Specielle daran für blosse Einkleidung von Ideen zu halten. In welcher Weise er sich die Rettung Israels dachte, lehrt die Stelle (*de exsecr.* Opp. II, 436), wo er sagt, eine menschliche Gestalt, die jedoch nur den Israeliten sichtbar sein würde (also ein göttliches, dem מלאך יי des Pentateuch ähnliches Wesen, vielleicht der *λόγος* des Philo) werde das Volk aus der Zerstreuung zurückführen [2]. — Selbst dann würde dies schlechterdings noch nicht beweisen, dass die *Juden überhaupt* zu Jesu Zeit eine solche Hoffnung nicht gehegt hätten.

Aber wir meinen überhaupt nicht *Philo*, wenn wir von sicheren Zeugnissen für eine Messiashoffnung aus der Zeit Jesu reden. Sondern uns liegt ein anderer Autor im Sinn.

Josephus ist es, welcher die deutlichsten Beweise für das Dasein einer sehr bestimmten, politischen Messiashoffnung zu seiner Zeit beibringt.

Nicht ohne Bedeutung erscheint es uns schon, wenn *Joseph.* (ant. 20, 5, 1) von Theudas erzählt: *προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι καὶ προςτάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας δίοδον ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥαδίαν, καὶ ταῦτα λέγων πολλοὺς ἠπάτησεν.* Denn hier versprach Theudas nicht sowohl, den Elias (2 Kön. 2, 8), als den Moses und Josua nachzuahmen. Wollte er es diesen beiden gleichthun, und fand er hiefür Glauben (*πολλοὺς ἠπάτησεν*) so folgt ja, dass der damaligen Generation der Gedanke nicht so ferne lag, „der Prophet“, der zweite Moses werde auftreten.

Die Kraft dieser Folgerung wird verstärkt durch die *Menge* der Betrüger, welche sich damals jeder für den erwarteten Stifter des neuen Bundes ausgaben. Vgl. *ant.* 20, 8, 6. *Οἱ δὲ γόητες καὶ ἀπατεῶνες ἄνθρωποι τὸν ὄχλον ἔπειθον αὐτοῖς εἰς τὴν ἐρημίαν ἕπεσθαι.*

2) So hatte *Philo*, während die paläst. Juden rein einen *Menschen*, den Sohn Davids erwarteten, vielmehr eine (einseitige) Ahnung von der *Gottheit* des zu erwartenden Retters. Dort Keime des nachherigen Ebionismus, hier des Doketismus.

δείξειν γὰρ ἔφασαν ἐναργῆ τέρατα καὶ σημεῖα, κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν γενόμενα [3]) *καὶ πολλοὶ πεισθέντες τῆς ἀφροσύνης τιμωρίας ὑπέσχον. — — ἀφικνεῖται δέ τις ἐξ Αἰγύπτου κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα, προφήτης εἶναι λέγων, καὶ συμβουλεύων τῷ δημοτικῷ πλήθει σὺν αὐτῷ πρὸς τὸ προσαγορευόμενον Ἐλαιῶν ἔρχεσθαι — — θέλειν γὰρ ἔφασκεν αὐτοῖς ἐκεῖθεν ἐπιδεῖξαι ὡς κελεύσαντος αὐτοῦ πίπτοι τὰ τῶν Ἱεροσολύμων τείχη.* Ein dritter Josua, grösser als der erste, weil er nicht Jericho's, sondern Jerusalem's Mauern stürzte; grösser, als der zweite, weil wunderthätig und berechtigt einzureissen, was zu dessen Zeiten gebaut war.

Vgl. hiemit *bell. jud.* 2, 13, 4. Nach Schilderung der Sicarier fährt hier Josephus fort: *συνέστη δὲ πρὸς τούτοις στῖφος ἕτερον πονηρῶν χειρὶ μὲν καθαρώτερον, ταῖς γνώμαις δὲ ἀσεβέστερον, ὅπερ οὐδὲν ἧττον τῶν σφαγέων τὴν εὐδαιμονίαν τῆς πόλεως ἐλυμήνατο· πλάνοι γὰρ ἄνθρωποι καὶ ἀπατεῶνες, προσχήματι θειασμοῦ νεωτερισμοὺς καὶ μεταβολὰς πραγματευόμενοι, δαιμονᾶν τὸ πλῆθος ἐνέπειθον, καὶ προῆγον εἰς τὴν ἐρημίαν* (wieder die Nachahmung Mosis) *ὡς ἐκεῖ τοῦ θεοῦ δείξαντος αὐτοῖς σημεῖα ἐλευθερίας.*

Und ebendaselbst 5: *μείζονι δὲ ταύτης πληγῇ Ἰουδαίους ἐκάκωσεν Αἰγύπτιος ψευδοπροφήτης - - ἄνθρωπος γόης, καὶ προφήτου πίστιν ἐπιθεὶς αὐτῷ.* Er habe Jerusalems sich bemächtigen wollen *καὶ τοῦ δημοῦ τυραννεῖν.* So sehen wir also bei all diesen Leuten keinesweges bloss die Prätension, *gewöhnliche Propheten* zu sein, sondern sie alle geben vor, dass sie, mit dem Geiste Gottes erfüllt (*προσχήματι θειασμοῦ*) und wunderkräftig, das Volk *politisch* befreien würden (*σημεῖα ἐλευθερίας*). In ihnen allen ist die bestimmte Verbindung von *Herrschaft* und *Prophetengabe.* Sie alle wollen es *Mosi* dem Gesezgeber *gleichthun.* Und sie alle *finden Glauben.* — Wenn in diesen Faktis nicht der Beweis liegt, dass man damals eine dem Moses an Ansehn und theokratischer Stellung gleiche Person erwartet hat, was soll denn dann noch beweiskräftig sein?

Zum Ueberfluss aber sagt uns *Josephus* an drei anderen Stellen noch geradezu und ausdrücklich, welches die im Volke herrschende Idee gewesen, woraus jene Fakta entsprangen. Auch zeigt er uns, aus welcher Quelle jene Idee, jene Hoffnung geflossen sei. *Joseph.*

3) Hudson: *quae Dei cura et providentia evenirent.* Oder ist mit *πρόνοια* die Vorhersicht Gottes gemeint, die in der Prophetie sich ausgesprochen hatte? Sodass es hiesse: *quae secundum praescientiam Dei (prophetiam) eventura erant.*

sagt ant. 10, 11, 7: *τὰ γὰρ βίβλια ὅσα (ὁ Δανιῆλος) δὴ συγγραψάμενος καταλέλοιπεν, ἀναγινώσκεται παρ' ἡμῖν ἔτι καὶ νῦν* (selbst noch nach Jerusalems Zerstörung) — *καὶ τῶν προφητῶν τὰ χείρω προλεγόντων καὶ διὰ τοῦτο δυςχεραινομένων ὑπὸ τῶν βασιλέων καὶ τοῦ πλήθους, Δανιῆλος ἀγαθῶν ἐγίνετο προφήτης αὐτοῖς, ὡς ἀπὸ μὲν τῆς εὐφημίας τῶν προλεγομένων εὔνοιαν ἐπισπᾶσθαι παρὰ πάντων, ἀπὸ δὲ τοῦ τέλους αὐτῶν*[4]) *ἀληθείας πίςιν καὶ δόξαν ὁμοῦ θεότητος παρὰ τοῖς ὄχλοις ἀποφέρεσθαι.* Also wurde Daniel gelesen, wurde bis auf des Josephus Zeit gerne, wurde viel gelesen; das Volk klammerte sich mit seinen Hoffnungen an Daniels frohe Weissagungen an; selbst nach Jerusalems Untergang hielt es noch fest an ihm — und dies Volk soll keinen bestimmten Messias erwartet haben? Uebersah es vielleicht gerade diejenigen Stellen in Daniel, welche von einem Messias reden? Wir wollen sehen.

Antiq. 10, 10, 4 referirt *Josephus* das Dan. 2 beschriebene Traumgesicht Nebukadnezar's von der Figur mit goldenem Haupt, silberner Brust u. s. w. Sodann referirt er die Erklärung der vier Theile des Gesichtes, ziemlich unklar, vom babylonischen Reich, zweien Reichen, die das babylonische zerstören, einem Eroberer aus dem Occident (Alexander) und einer *ἄλλη ἰσχὺς ὁμοία σιδήρῳ φύσιν.* Hierauf fährt er fort: *ἐδήλου δὲ καὶ περὶ τοῦ λίθου* (Dan. 2, 34) *Δανιῆλος τῷ βασιλεῖ· ἀλλ' ἐμοὶ μὲν οὐκ ἔδοξε τοῦτο ἱςορεῖν, τὰ παρέλθοντα καὶ τὰ γεγεννημένα συγγράφειν οὐ τὰ μέλλοντα ὀφείλοντι.* Warum schweigt er von dem Steine? Warum anders, als weil er, wie das ganze Volk, diesen Stein vom Messias, dem von Gott gegebenen Retter israelitischer Abkunft erklärte, und weil er sich vor den Römern scheute, diese Erklärung öffentlich auszusprechen! Oder ist dies vielleicht Hypothese? Auch dies wollen wir sehen.

Die Stelle *bell. jud.* 6, 5, 4 bildet nämlich den Schlussstein unserer Beweisführung. Hier sagt *Josephus*: *τὸ δὲ ἐπᾶραν αὐτοὺς* (*τοὺς Ἰουδαίους*) *μάλιςα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον* (Daniel!) *ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης. τοῦτο οἱ μὲν ὡς οἰκεῖον*[5]) *ἐπέλαβον, καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ἐπλανήθησαν περὶ τὴν κρίσιν* (*interpretationem*) — — *ἐδήλου δ'* (dies *δὲ* correspondirt dem *οἱ μὲν*) *ἄρα περὶ τὴν τοῦ Οὐεσπασιανοῦ τὸ λόγιον ἡγεμονίαν.* Hier ist wirklich Josephus so

4) Hudson richtig: *ex eventuum autem certitudine.*

5) Hudson: *sibi proprium.* Vielleicht auch: *passend.*

artig, den χρησμός auf Vespasian zu deuten (worin er wohl keinen andern Israeliten zum Vorgänger gehabt haben wird!) von allen Anderen sagt er, dass sie die prophetischen Stellen (und namentlich diejenigen, *welche eine bestimmte Zeitangabe enthielten*, also die des *Daniel*) von einem bestimmten von Gott aus ihrer Mitte zu erweckenden Retter, Sieger und Herrscher verstanden haben.

Wir sehen nun die Kette der jüdischen Messiashoffnung vom Pentateuch an bis auf die lezten Targumim herab völlig geschlossen. Glied hängt enge an Glied. Die im a. T. durch Gottes Weisheit belassene Dunkelheit a) über die Identität des zu schliesslicher Herrlichkeit gelangenden Davidssohnes mit dem leidenden Knechte Gottes und dem Propheten und dem Bundesengel, mithin auch b) über die Trennung der ersten und zweiten Ankunft des Messias, und endlich c) über die *Gottheit* des vollkommenen Königs — diese Dunkelheit war der Anlass, dass zwar die Geistlich-gesinnten in Jesu den Messias, und im Messias den Propheten und Knecht Gottes erkannten, dass aber der grössere, fleischlich gesinnte Theil des Volkes einen lediglich politischen Messias erwartete, Jesum verwarf, durch sein Vertrauen auf vorgebliche Messiasse politischer Art sich den politischen Untergang zuzog und nun die politische Messiashoffnung erst recht in's lächerliche und abgeschmackte ausbildete [6]).

B. Data über Jesu Person und Leben.

§. 122.

Die Data der apost. Briefe.

Weisse hat behauptet, dass die App. bei der Stiftung neuer Gemeinden lediglich das Dogma von Jesu, dass er der Messias gewesen und für unsre Sünden gestorben und auferstanden sei, verkündigt hätten, nicht aber die von Jesu selbst verkündigten Lehren, nicht seine Thaten, seine Wunder referirt hätten. Aber wie sonderbar müsste es gewesen sein, einen Mann als Mittelpunkt alles Heiles

6) Ueber die Messiashoffnung der *Samaritaner* brauchen wir nicht weiter zu reden. Sie, die den Juden alles nachmachten, konnten von Anbeginn an auch hierin nicht zurückstehen. Erwarteten Jene Rettung und politische Verherrlichung, so erwarteten es auch Diese. Dass sie auch in späteren Zeiten noch die Messiashoffnung der Juden theilten, beweisen

ja aller Geschichte darzustellen, ohne nur irgendwie näher zu berichten, wer und wie dieser Mann gewesen, wie er gelebt, was er gethan habe. Es war ja nach Weisse's Ansicht ein blosser leerer *Name*, der den neugebildeten Gemeinden vorgelegt ward als Substrat eines von dem Charakter und der Persönlichkeit dieses Mannes ganz unabhängigen Dogmas.

Gehen wir aber näher auf die histor. Gründe für und wider Weisse's Behauptung ein. Wir bemerken erstlich (was nur noch negativ ist) dass man *auch unter der Voraussezung, dass die App. den Gemeinden die Geschichte des Lebens Jesu verkündigten*, dennoch nicht mit Weisse die Forderung stellen darf: alsdann müssten sich in den *ap. Briefen* Abschnitte aus Jesu Leben erzählt finden. Denn jene Verkündigung und Darstellung der den zu bildenden Gemeinden noch unbekannten Person Jesu hatte ja offenbar ihre Stelle in den Zeitmomenten, wo eben eine Gemeinde gesammelt werden sollte, wo also die Apostel oder sonstigen Boten persönlich zugegen waren; die Briefe dagegen sind an bereits gesammelte Gemeinden geschrieben, in welchen die Kenntnis der Person und des Lebens Jesu also schon vorhanden war; die Briefe sind hervorgerufen durch Misstände in den Gemeinden, und bezwecken deren Beseitigung. Diese Beseitigung wiederum musste aus dem Mittelpunkte des christlichen Glaubens und Lebens heraus geschehen, nicht durch *gesezliche* Erinnerung an etwaige vereinzelte *Befehle*, die Jesus gegeben hatte. Zur Berufung auf einzelne Vorgänge aus Jesu Leben war kein Anlass vorhanden. (Vgl. Weizsäcker S. 6 f.)

Zweitens aber (und das ist ein positives Moment) finden wir selbst bei der flüchtigsten Ansicht der app. Briefe, wie die App. keineswegs ein von Jesu Persönlichkeit unabhängiges *Dogma* aufstellen, dergleichen die neuere Kritik behauptet; sondern vielmehr stets auf die, bei ihren Lesern als bekannt vorausgesezte, conkrete Persönlichkeit Jesu recurriren. Wo finden wir, dass z. B. Paulus, wenn er zur Keuschheit oder sonst zur Heiligung ermahnt, auf die „Einheit von Gottheit und Menschheit" sich beriefe? Redet er nicht immer von „Christo", der in uns *lebendig werden*, *Gestalt gewinnen* soll,

die von Schnurrer (Repert. für bibl. und morgenländ. Literatur IX, pag. 27) von de Sacy (Eichhorn's Repert. XIII, p. 265) und von Bruns (ibid. p. 281) mitgetheilten Briefe. Dem davidischen Messias sezten sie einen ephraimitischen gegenüber (Eichh. Rep. XIII, 264; IX, 40). Dies mag Veranlassung gewesen sein, dass der Targ. *cant.* 4, 5 von *zwei* Messiassen, einem Davididen und einem Ephraimiden sprach.

von Christo, mit dem wir uns, der Sünde absterbend, in den Tod sollen begraben lassen, um dann mit ihm zu leben, von Christo, mit dem wir auferweckt und in das himmlische Wesen versezt sind? Dieser konkrete Christus, diese konkrete Person, die gekreuziget war, und auferstanden und ihm, dem Apostel, erschienen ist, und die einst von allen Gläubigen gesehen werden soll — sie ist es, auf die alles subjektive Glaubensleben stetig unmittelbar bezogen wird. Es ist *nicht* ein Gedanke, *nicht* eine Idee, welcher jener unbekannte Jesus Weisse's nur zum Substrate diente; es ist die lebendig vor den Augen der Gemeinden stehende *Person*, an die der Ap. nur zu *erinnern* braucht, um hiemit schon den Quell aller konkreten Heiligung bezeichnet zu haben. Es ist mit einem Worte „nicht der Menschen Weisheit", aus der das neue Leben quillt, sondern die in Jesu von Nazareth persönlich erschienene, den Lesern persönlich bekannte „Kraft Gottes", die in ihnen wirkt. Man lese nur den *Brief an Philemon*, um sich zu überzeugen, ob der „Christus" der App. bloss ein transscendentes Substrat einer Idee, oder ob er die konkrete Person Jesu sei.

Wie aber konnten nun die Leser jene Briefe verstehen, wenn sie das Leben und Wesen dieser Person nicht kannten? — Aus dem bisherigen ergibt sich soviel, dass das Leben Jesu von den App. den Gemeinden muss verkündiget worden sein (womit die Möglichkeit einer ungestörten Mythenbildung zum guten Theile hinwegfällt.)

Ob nun aber das Leben Jesu, *wie es wirklich verlief und von den App. gepredigt ward*, *dasselbe war*, *wie wir es in den Evv. erzählt finden*, dies ist eine andere Frage. Einzelne Vorfälle aus Jesu Leben finden wir in den Briefen nicht, dürfen sie auch nicht zu finden erwarten [1]). Dagegen berechtigt uns der ap. Lehrtypus zu einer höchst

1) Doch fehlt nicht ganz die Berufung auf solche Aussprüche, welche wir in den Evv. als *Worte Christi* wiederfinden. 1 Thess. 5, 2 beruft sich der Ap. für *seine* Lehre auf ein Diktum, wovon er sagt ἀκριβῶς οἴδατε, und welches er offenbar *seiner* Lehre als einen Beleg *höherer* Autorität zu Grunde legen will. Es findet sich dies Dictum als Wort Christi Mt. 24, 42. — 2 Thess. 2, 9 ff. stellt er über den Zustand der Welt bis zur Wiederkunft Christi Säze auf, die mit den Worten Jesu Mt. 24, 4—14 (vgl. §. 101) wesentlich genau übereinkommen. — Vgl. ferner Röm. 2, 16 mit Matth. 24, 30; 25, 31; 1 Cor. 10, 27; 1 Tim. 5, 18; 6, 13; Jak. 5, 12; 2 Petr. 1, 17 f. Auch Thiersch Versuch S. 91. — Hebr. 7, 14, also vor der Zerstörung Jerusalems, ist Jesu Abstammung aus dem Stamme

wichtigen Schlussfolgerung anderer Art. Was die neuere Kritik nämlich anstössig findet an der in den Evv. enthaltenen Geschichte Jesu, das ist doch bekanntlich Jesu „übernatürliches Wesen." Wohl denn, so entsteht die Frage, ob die App. in ihren Briefen Jesum als „übernatürlich", oder nicht, dargestellt haben. Mit der Erinnerung, dass keine einzelnen Wunder Jesu in den Briefen erzählt werden, ist ja offenbar gar nichts ausgerichtet, sobald das Bild, welches die App. von des Erlösers Person entwerfen, im allgemeinen das eines Menschen ist, der, in irgend einer Weise über das „natürliche" hinaus gehen, uns als ein zum Wunderthum *befähigter* erscheinen muss. Dabei darf nicht unberücksichtigt bleiben das wichtige Zugeständnis Baur's (*Paulus* S. 90): dass das Bild, das sich Paulus von Christo machte, sich auf eine genaue Kunde des wirklichen Lebens Jesu gründete.

Stellen die App. Jesum als einen Menschen dar, wie alle Menschen sind, ausgezeichnet durch seinen *Charakter* und sein *Thun*, nicht aber durch seine *Natur:* wohl, dann müssen wir der neg. Kritik Recht geben. Haben dagegen die App. Jesum als einen seiner *Natur* nach von allen Anderen verschiedenen gehalten, haben sie mit der sichersten, nüchternsten moralischen Ueberzeugung seine *Präexistenz* einerseits, und seine *reale Auferstehung und Himmelfahrt* andrerseits behauptet: was haben dann die Gegner gewonnen? Wer sich einmal diese beiden Thatsachen zuzugestehen genöthigt sieht, der hat hiemit allen materialistischen Grund und Boden und alle Berechtigung, die Wundermöglichkeit überhaupt zu leugnen, verloren und verscherzt [2]). Ja wir müssen sogar weiter fragen: Wie konnten die App. zu einer solchen Ansicht von Jesu *Natur* kommen, wenn er ein *gewöhnliches* Leben geführt, wenn nicht die *Uebernatürlichkeit*, die sie seiner Person zuschrieben, in seinem Leben sich faktisch geoffenbart hatte?

Es ist jezt also nicht die Frage, ob einzelne von Jesu verrichtete Wunder von den App. erzählt wurden, sondern ob ihnen der *ganze Jesus* als ein übernatürlicher erschienen sei. Wer dies zugibt, der kann billigerweise an dem in den Evv. erzählten Leben Jesu keinen weiteren Anstoss nehmen.

Juda als allgemein bekanntes Faktum vorausgesezt. Weiteres siehe unten §. 129.

2) Dass in der apost. Zeit aber Wunder vorkamen, ist durch die Stelle eines, selbst von Baur für echt anerkannten Briefes: 1 Cor. 12, 9 beglaubigt.

Fragen wir also nach der ap. Lehre von Jesu Präexistenz[3]). Wenn Paulus, so sehr er die wahre Menschheit Christi behauptet (Gal. 4, 4) dennoch Christo die Fülle des göttlichen Wesens zuschreibt[4]), so ist schon dies bedeutungsvoll genug. Denn wie konnte der Jude, welcher Schöpfer und Geschöpf so streng trennte, zu einer solchen Lehre von einer Vereinigung der Gottheit mit einem bestimmten, histor. Individuum kommen, wenn nicht durch *überzeugende Fakta* bewogen? — Wenn nun aber Paulus vollends 1 Cor. 1, 2 die Christen geradezu als *ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (קראים בשם) bezeichnet[5]), so bedenke man wohl, was das heissen will im Munde eines geborenen Israeliten, dem jede Anbetung einer Creatur neben Gott, eines blossen Menschen vollends, mit Recht als Greuel erscheinen musste. Wenn er 1 Cor. 8, 6 von Christo sagt: *δι' οὗ τὰ πάντα*, wenn er das Weltall, wie es „aus Gott" entstanden ist, so „durch Christum" entstanden sein lässt (vgl. Billroth und Olshausen z. d. St. und Röm. 11, 36), Christum also in eine ewige Beziehung zum Weltall sezt — wenn derselbe 1 Cor. 10, 4 Christum den die Israeliten begleitenden Felsen nennt, so sagt er schon hier (in diesen durch Baur's Gnade als echt zugestandenen Briefen) das nämliche, was er Col. 1, 16 in den Worten sagt: Christus sei *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* und *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ τῆς γῆς κλ.* — Aber Paulus dachte sich Jesum vor seiner Menschwerdung vielleicht *unpersönlich*, vielleicht als blosse Weisheit in Gott, als eine Art von *λόγος ἐνδιαθετός*? Doch wohl kaum; wenigstens sagt er 2 Cor. 8, 9: *ἐπτώ-*

3) Schwegler zwar hat es offen ausgesprochen: „die App. sahen in Christo die real gewordene Erlösung, nicht den real gewordenen Logos; die Idee der Präexistenz lag der apost. Zeit ferne." (Montanismus, Tüb. 1841, Buch 2 Abschn. 2, I)

4) *Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ* 2 Cor. 5, 19. *Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς* Col. 2, 9. Was die von Mayerhoff zuerst angefochtene Echtheit des Col. Briefes betrifft, so vergleiche Twesten's Rec. jenes 1838 erschienenen Opus postumum, in der *Berliner Literaturzeit.* 1838; ferner, die Aufnahme des Col. Briefes in das Apostolicon des Marcion (*Epiph.* haer. 42), die Citationen der Stellen Col. 1, 16 u. 18 bei *Theodotus* (opp. Clem. Alex.) der Stelle 1, 16 bei *Theoph.* ad Autol. II, pag. 100 u. dgl. — Ferner 1 Tim. 3, 16 *θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*, um des Hebräerbriefs, dessen Abfassung vor dem Jahre 70 sich fast von selbst versteht, gar nicht zu gedenken.

5) Vgl. über den Lehrbegriff eines Lukas, wie er Kap. 6, 46 die Stelle Matth. 7, 21 umgestaltet hat.

χευσε πλούσιος ὤν, und was anderes kann er sich hiebei gedacht haben, als ein Aufgeben einer zuvor besessenen und genossenen Herrlichkeit — denn hätte der Sohn vor seiner Menschwerdung als unpersönliche Idee existirt, wie konnte das Aufgeben der Herrlichkeit als *That*, als *Gnadenthat* gerühmt werden? Genau dasselbe finden wir Phil. 2. Hier wird die *That*, der *Entschluss*, die *μορφὴ θεοῦ* mit der *μορφὴ δούλου* zu vertauschen, geradezu den Philippern als Beispiel dessen, wie sie *thun* sollten, vorgestellt; ja in den Worten *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* sagt der Apostel sogar geradezu, dass der Sohn vor seiner Menschwerdung ein Bewusstsein gehabt habe über sein zu vollziehendes Erlösungswerk, und dass das Objekt dieses Bewusstseins *sein Verhältnis zum Vater* gewesen sei. (Vgl. meine christl. Dogmatik, Aufl. 2 §. 359, Bd. 2 p. 35 ff.) Paulus dachte sich also den Sohn nicht allein präexistirend, sondern schrieb ihm geradezu eine von der Person des Vaters unterschiedene und sich unterscheidende Persönlichkeit zu.

Wie kam Paulus zu dieser Lehre? Trägt er sie als eine neuentstandene vor? Leitet er sie aus Gründen ab? Tritt er etwa vollends mit ihr in Gegensaz zur Lehre der übrigen Apostel? Mindestens nicht zu der des *Petrus*. Denn Petrus sagt nicht allein, dass Christus *προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου* (von Ewigkeit zum Erlöser *bestimmt*) war, sondern er sagt auch, in den Propheten des a. T. sei *τὸ πνεῦμα Χριστοῦ* gewesen, (I, 1, 11) womit er offenbar nicht in moderner Weise einen dem christlichen Geiste analogen Geist meint, welche Abstraktion dem n. t. Sprachgebrauch „ferne liegt“, sondern den von der Person Christi schon damals ausgegangenen und gegebenen Geist.

Dieselbe Ansicht hat *Johannes*, wenn er sagt (1 Joh. 3, 8) *ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*; denn hier nennt er den, den er 1, 2 die *ζωὴ αἰώνιος ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα* genannt hatte, den „Sohn“, und wie er dort von der *ζωή* sagt, sie sei erschienen, so sagt er es hier vom *υἱός*, lässt also die *ζωή* nicht erst durch das *φανεροῦσθαι* zum *υἱός* werden, sondern lässt den (zuvor schon vorhandenen) *υἱός* *erscheinen*. So redet er cp. 4, 2 davon; dass „Christus in das Fleisch *gekommen* sei“, derselbe Lehrtypus wie 2 Cor. 8, 9. Vollends v. 9 sagt er ganz offen: *τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον*. Diesen Stellen den Sinn unterzuschieben, als habe Joh. sich ein unpersönliches, durch die Menschwerdung erst persönlich werdendes Wesen gedacht, ist wahrlich eine Künstelei, deren ein Apologet sich nicht schuldig machen dürfte.

Auch Petrus und Johannes also kennen eine Präexistenz Christi.

Von einer Differenz der App. in dieser Beziehung, von Spannung und Discussion über einen so hochwichtigen Punkt findet sich nicht die leiseste Spur [6]). Mit dem Tone der grössten Unbefangenheit und unbezweifeltsten Sicherheit trägt Paulus vor Juden- und Heidenchristen diese Lehre vor. So erscheint sie denn auch nicht als neuentstandene, am wenigsten als Produkt seiner subjektiven Denkthätigkeit. Wir können hier von den johanneischen und petrinischen Schriften ganz absehen; das Resultat bleibt doch das gleiche. Sezen wir voraus, (mit Strauss B, S. 302 ff.) Paulus — weil „zu überschwenglichen Seelenzuständen" geneigt und „an epileptischen Krämpfen leidend" [7]) — habe die Lehre von Christi Gottheit und Präexistenz ersonnen, während die 12 App. nichts davon wussten, und Jesum, als Augenzeugen von dessen Leben, für einen blossen Menschen hielten: so hätte dann die von Paulus eingeführte Anrufung (1 Cor. 1, 2) und göttliche Verehrung einer blossen Creatur den 12 App. als der fluchwürdigste Greuel erscheinen müssen, und es hätten sich *hierüber* Kämpfe entspinnen müssen, gegen welche der Kampf des Paulus mit den pharisäisirenden galiläischen Judenchristen über Gesez und Beschneidung nur ein Kinderspiel gewesen wäre! Aber von einem solchen Kampfe über die Gottheit oder Nichtgottheit, Präexistenz oder Nichtpräexistenz Christi findet sich nirgends auch nur die leiseste Spur. Während der Apostel jene Gesezlichkeit der Judenchristen überall mit den sorgfältigsten Argumentationen zu widerlegen bemüht ist, redet er von Christi Gottheit und Präexistenz überall wie von einer ausser allem Streit liegenden Sache. Kaum ist es nöthig, hier an den Unterschied zu erinnern, den Paulus selbst zwischen den Resultaten seines Nachdenkens und den Offenbarungen Gottes stets macht. Wenn er also die Präexistenz Christi als volleste, zweifelloseste Gewissheit verkündigt hat (vgl. Col. 2, 2 u. 8!), so war er entweder ein Betrüger — wie stimmt das aber zu dem Geiste seiner Briefe? — oder er fand wirklich diese Lehre als unbezweifelten Glauben aller Christen vor. Oder wie konnte Paulus so bestimmt jene Lehre aussprechen (als *πληροφορία τῆς συνέσεως*, als *μυςήριον τοῦ θεοῦ*), wenn keiner der Zwölfe etwas davon wusste?

So liefern uns nicht nur die joh. und petrin. Schriften, sondern gerade auch die paulin. Briefe selber — voran die von Baur's Gnade

6) Daher denn auch um 102—110 *Plinius* (ep. X, 96) die Anbetung Christi als Gottes als allgemeines Charakteristicum aller Christen angibt.

7) Diese Diagnose begründet der Scharfsinnige auf die Stellen 2 Cor. 10, 10; Gal. 4, 13; 1 Cor. 14, 18 !

als echt zugestandenen — den schärfsten Beweis, dass die 12 App., die Augenzeugen des Lebens Jesu ebensogut, als Paulus, von Christi Präexistenz und Gottheit überzeugt waren. Wie konnten sie aber das, wenn sie Jesu Leben als das natürliche Leben eines natürlichen gewöhnlichen Menschen hatten verlaufen sehen? Es erklärt sich nur, wenn Jesu Leben einen übernatürlichen Charakter an sich getragen, und wenn er solche Aussprüche, wie wir Joh. 8, 58; 17, 24 lesen, wirklich gethan hatte.

Wir haben also hier das bestimmte geschichtliche Datum: Jesus hat sich für den ewig-persönlichen Sohn Gottes erklärt. Unsre Gegner haben nun die Wahl, ihn entweder für einen Schwärmer zu halten, oder anzuerkennen, dass unter dieser Voraussezung die Wunder überhaupt nichts auffallendes mehr seien. Namentlich wird die Geburt aus der Jungfrau sich als innerlich convenient einem Jeden erweisen, der nicht für alle naturphilosophische Ansicht verschlossen ist. Die männliche Zeugungsthätigkeit ist die aktive, bestimmende; die weibliche die receptive. Wo das Heil in die Welt treten sollte, konnte der Mensch sich nicht produktiv, sondern nur receptiv dagegen verhalten. Mit der ethischen Hingabe des ganzen Wesens an Gott konnte sich die jungfräulich-reine Hingabe an Gottes wirkende Kraft, nicht aber der männliche Trieb, sein eignes Selbst zu reproduciren, unmittelbar einigen. Vollends konnte der bereits existirende *υἱός* doch wahrlich nicht erst erzeugt werden!!

Wir gehen über zu der ap. Lehre von Jesu Auferstehung und Himmelfahrt. Dass die App. nicht bloss die Person Jesu als in den Himmel aufgenommen und von dort die Gläubigen geistig belebend dachten [8]), sondern auch von seiner Auferstehung auf das festeste überzeugt waren [9]) und ihn gen Himmel gefahren glaubten [10]) und als Richter sichtbar wiederzusehen erwarteten [11]), ist anerkannt [12]). Die Frage ist hier nur, ob diese Ansicht sich auf blosse *Visionen* gründete, oder auf den gehabten Anblick einer *realen Auferstehung* [13]), indem nur leztere ein Wunder gewesen wäre.

8) 1 Cor. 2, 16; 2 Cor. 4, 11 und 14; Gal. 2, 20; Eph. 1, 10; Phil. 2, 9; Tit. 3, 6.

9) Röm. 6, 4; 1 Cor. 9, 1; 15, 3 ff.; Eph. 1, 20; 2 Tim. 2, 8; 1 Petr. 1, 4.

10) Eph. 1, 20; 4, 9.

11) 1 Cor. 1, 7; 4, 5; 15, 51; 2 Cor. 5, 10; Col. 3, 4; 1 Thess. 4, 13 ff.; 1 Petr. 1, 7; 4, 5.

12) Vgl. hierüber Bretschn. Dogm. I, §. 33; II, p. 226.

13) Im ersteren Falle blieb Jesu Leib im Grab und verweste; im zweiten Falle war es der zuvor gekreuzigte, nun aus dem Grabe hervorgegan-

Ob nun wohl Paulus eine *Vision* als *ἐνέργεια τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος τοῦ θεοῦ* (Eph. 1, 19) bezeichnet haben würde? Ob in einer *Vision* die *δόξα τοῦ πατρός* (Röm. 6, 4) sich manifestirte? Ob Paulus ein *visionäres* Auferstehn dem *ἀποθανεῖν ἐφάπαξ* so, wie es Röm. 6, 10 geschieht, entgegenstellen konnte? Ob überhaupt ein vernünftiger Mensch ein visionäres Erscheinen mit den Worten *ἀνάϛασις, ἐγερθῆναι* bezeichnet haben wird? Wir glauben diese Fragen verneinen zu müssen. Stellt doch Paulus (1 Cor. 15) die bereits geschehene Auferstehung Christi als Bürgschaft für *unsere* dereinstige Auferstehung dar; diese wiederum aber denkt er sich als ein *ζωοποιεῖσθαι* der Entschlafenen (v. 22) und nicht als ein visionäres Nachtwandeln; er denkt sich dieselbe als Verklärtwerden des irdischen, verwesten Leibes in einen unverweslichen (vgl. besonders v. 51); ebenso also muss er sich Christi Auferstehung gedacht haben, d.h. als ein Hervorgehen des selbigen, zuvor verweslichen und wirklich getödteten, nun auferweckten und verklärten Leibes aus dem Grabe. Ja er muss sich dies nicht bloss *gedacht*, er muss es *gewusst* haben; und er *kann* es gewusst haben; sintemal „fünfhundert Brüder auf einmal" (1 Cor. 15, 6) doch nicht wohl mit einander die gleiche *subjektive Vision* werden gehabt haben!!

Mit dieser Stelle fallen auch die Raisonnements von Strauss B und Schenkel. Der erstere (S. 299 ff.) thut sich sehr viel auf folgenden Schluss zu gute. Paulus stelle 1 Cor. 15, 8 die ihm gewordene Erscheinung des Auferstandenen ganz in gleiche Linie mit den dem Kephas, dem Jakobus, den Zwölfen gewordene Erscheinungen; nun sei aber die ihm gewordene eine blosse „Vision" gewesen; *ergo* waren auch jene andern Erscheinungen blosse Visionen. Man ist nun begierig auf den Beweis für den Untersaz. „Wenn wir von der „Blindheit und deren Hebung durch Ananias, sowie von den Wahr„nehmungen der Begleiter absehen, so können wir alles als eine Vi„sion betrachten, die zwar Paulus einer äussern Ursache zugeschrie„ben hätte, die aber gleichwohl nur in seinem Innern vorgegangen „wäre." Vortrefflich! Wenn man von allem „absieht", was gegen eine absurde Behauptung spricht, so kann man das Absurdeste für Weisheit erklären; wenn man alle Züge einer Geschichte, die einen „drücken", a priori für unhistorisch erklärt, so wird man des Drückenden los. Indessen hat Str. B hier wohl selbst die Schwachheit seines Argumentes gefühlt, daher er S. 302 noch ein anderes beibringt.

gene und verklärte Leib, den die Jünger — nicht Augenblicke lang, sondern dauernd bis zu klarer Gewissheit — sahen.

Gal. 1, 16 sage Paulus, es habe Gott gefallen *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί;* Paulus lege also selbst „das Hauptgewicht der Sache auf das Innere“; er „denke sich das Sehen und Hören Christi *begleitet* von dem Aufgehen der wahren Erkenntnis desselben als Sohnes Gottes in seinem Gemüthe.“ Gewiss. Grade so denkt sich's auch Lukas, Apsche 9! Aber soll daraus folgen, dass *es nur* ein *innerer* Vorgang, eine subjektive Vision gewesen?! Wie kann man so absurde Paralogismen machen?! — Gal. 2, 13 ff. stellt Paulus seinem früheren subjektiven Zustand (da er ein Verfolger war) seinen jezigen (da in seinem Innern Christus offenbar geworden) entgegen; darum schreibt er *ἐν ἐμοί,* nicht aber, um die objektive Realität der ihm gewordenen Erscheinung des Auferstandenen zu leugnen. Denn auf diese Realität legt er ja 1 Cor. 9, 1; 15, 8 das höchste Gewicht. — Jenem Geschwäz stellen wir folgende *logische* Folgerung entgegen. Paulus stellt die ihm gewordene Erscheinung in gleiche Linie mit den den Zwölfen und den Fünfhunderten gewordenen Erscheinungen. Leztere müssen *objektive* Erscheinungen gewesen sein, sintemal 12 oder gar 500 Personen nicht miteinander im nämlichen Augenblick die nämliche subjektive Vision haben können. (Das erkennt auch Strauss B an, indem er hier seinem berühmten „Unbekannten“ zu Hülfe ruft, über dessen utopische Natur wir schon oben §. 111, 5 gesprochen haben.) Stellt nun Paulus die ihm gewordene Erscheinung auf gleiche Linie mit den *objektiven* Erscheinungen, so *bestätigt* er damit die Berichte des Lukas, welcher die Erscheinung ebenfalls als eine objektive, auch von den Begleitern bis auf einen gewissen Grad wahrgenommene beschreibt. Man wird bei dem Apostel soviel Verstand voraussezen dürfen, dass er eine ihn überraschende und erschreckende objektive Erscheinung, wobei er Worte hörte, die all seine bisherigen Gedanken und Ueberzeugungen über den Haufen warfen, zu unterscheiden vermochte von einem subjektiv-innerlichen Gesicht! Und wie soll eine solche subjektive Vision denkbar zu machen sein? Zugegeben, dass Saulus sich zuvor schon in innrem Kampfe mit sich selbst befand, und krampfhaft die Regungen seines Gewissens, die ihn an seinem Judenthum irre zu machen geeignet waren, unterdrückte, so bleibt dabei doch das stehen, *dass* er sie unterdrückte, dass er *gerade damals* schnaubte von Verfolgungssucht gegen die Christen. Aus dieser Stimmung heraus konnte er keine Vision entgegengesezten Inhalts produciren. Es *muss* ein *objektives* Erlebnis gewesen sein, das ihn überzeugte und seinen trozenden Willen überwältigte.

Nun kommt Schenkel (S. 323) und sagt: allerdings war es

ein objektives Erlebnis, aber kein „durch die Organe *irdischer* Leiblichkeit einwirkendes“. Jesu Leib sei kein „*irdischer*, mit den gewöhnlichen *grobstofflichen* Organen ausgerüsteter“ gewesen. Das hat aber auch noch kein Mensch behauptet! Es war der *verklärte* Leib des Herrn, der dem Apostel erschien; und der verklärte Leib ist nicht mehr „irdisch“ (1 Cor. 15, 47 ff.) und nicht mehr *grob*-stofflich, aber auch nicht stofflos, sondern der an sich verwesliche Stoff ist (s. oben §. 112) angezogen mit unvergänglicher Kraft (1 Cor. 15, 53), d. h. zu einer höheren intensiveren Lebensmonas erhoben. Und darum ist es Thorheit, wenn der „halbe“ Schenkel seinem „ganzen“ Freunde Strauss nachbetet, dass Paulus jene Erscheinung Gal. 1, 16 als eine „*innere* Kundgebung Christi“ hingestellt habe. Wir wiederholen: man darf dem Apostel so viel Verstand zutrauen, dass er eine objektive Erscheinung von einer subjektiven Vision zu unterscheiden wusste. Wenn er mit solcher Bestimmtheit den verklärten Leib im Gegensaze zum unverklärten beschreibt (1 Cor. 15) als einen objektiv-stofflichen aber mit Athanasie überkleideten, wenn er (ebend.) die Objektivität der Auferstehung Christi aus dem Grabe in diesem verklärten, verwandelten Leibe als den Centralpunkt des christlichen Glaubens und als vollkommen sicher bezeugtes geschichtliches Faktum hinstellt, und neben den *objektiven* Erscheinungen des Auferstandenen die *ihm* gewordene anführt: so ist doch wohl klar, dass der Auferstandene ihm in deutlicher Sichtbarkeit erschienen und objektiv hörbare Worte mit ihm geredet hat, ganz so, wie die Apostelgeschichte — und Paulus in derselben — es erzählt. Den Eindruck einer *ἐνέργεια τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος τοῦ θεοῦ* hat jene Erscheinung auf Paulus gemacht.

Wir haben hier wieder ein Dilemma. *Entweder* hatten die App. nur Visionen gehabt, und keine hinreichenden Beweise für Jesu reale Auferstehung; aber welche Schwärmer waren sie dann, ein *ἐγερθῆναι* als *ἐνέργεια τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος τοῦ θεοῦ* mit solcher Bestimmtheit zu glauben und zu lehren! und wie stimmt dies wieder zu ihrem sonstigen Charakter! *Oder* Christus ist real auferstanden (und gen Himmel gefahren Eph. 1, 20; 4, 9). Hiemit ist dann aber wiederum jenes ganze System der Weltanschauung *in nuce* gegeben, wonach a) die sogenannte Materie, d. i. das Sichtbar-Endliche, nicht das an sich schlechte, bedeutungslose, sondern das Verklärungsfähige ist, und wonach b) die uns bekannten Naturgeseze zwar relativ, in Vergleich zu der Totalität des jezigen Naturzustandes, vernünftig und nothwendig sind, der ganze Zustand aber ein durch die Sünde getrübter, unter der Herrschaft des Todes stehender ist, und es ein

Reich höheren Lebens, höherer Geseze gibt, das *Reich des Heiles*, das, wie es, in Christi Person koncentrirt, Einmal hereintrat in einzelnen Akten und Manifestationen, als *Reich der* (einzelnen) *Wunder* erschien (deren Einheitspunkt die Person Christi, das absolute Wunder); das aber dereinst als der *allgemeine* Zustand der *verklärten Welt* sich im „neuen Himmel und der neuen Erde“ darstellen wird.

Von diesem System aus aber erscheint die ganze Geschichte Jesu, wie wir sie in den Evangelien erzählt finden, als ohne Schwierigkeit und als vernünftig [14]).

C. Data über die erste Thätigkeit der Apostel.

§. 123.

Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte.

Eine Hauptquelle für die Geschiehte der beginnenden apost. Thätigkeit bildet die Apostelgeschichte. Dass sie von demselben Verfasser wie das dritte Ev. verabfasst sei, ist unbezweifelt[1]). Ob

14) Kaum ist es nöthig, noch an etliche ap. Stellen zu erinnern, die für einzelne Vorfälle des in den Evv. erzählten Lebens Jesu eine Bestätigung enthalten. — In Betreff der *davidischen* Abstammung vgl. 2 Tim. 2, 8, Hebr. 7, 11, in Betreff einer Lehrthätigkeit Christi 1 Cor. 1, 4 und 30; in Betreff der Einsezung des h. Abendmahles 1 Cor. 11, 23 ff.; in Betreff des Verhörs vor Pontius Pilatus 1 Tim. 6, 13; endlich in Betreff des Kreuzestodes 1 Cor. 1, 23; 2, 2; (5, 7); Gal. 3, 13; 6, 14; Col. 2, 14 u. s. w. — Ueber die Echtheit des hier einige Male angeführten Briefes 1 Tim. vgl. Matthies „Erklärung der Pastoralbriefe mit beson- „derer Beziehung auf Authentie und Ort und Zeit der Abfassung.“

1) Vgl. hierüber De Wette *Einl. in's n. T.* §. 115, not. h. *Exeg. Handb.* Bd. 1, Th. 4, pag. 3 f. Mayerhoff *hist. krit. Einl. in die petrin. Schriften*, p. 23 ff. — Gründe sind abgesehen vom Proömium Act. 1, 1 vgl. mit Luc. 1, 1 ff. a) die sprachlichen Eigenthümlichkeiten; z. B. vgl. Act. 1, 10; 3, 4 u. 12; 6, 15; 7, 55; 10, 4; 11, 6; 13, 9; 14, 9; 23, 1 mit Luk. 4, 20; 22, 56. Ferner Act. 9, 27; 16, 19; 17, 19; 18, 17; 21, 30 und 33; 23, 19 mit Luk. 9, 47; 14, 4; 20, 20 und 26; 23, 26. Act. 18, 27 mit Luk. 2, 15; 8, 22 u. s. f. b) Aehnliche Ruhepunkte und Rekapitulationen, wie im Ev. Vgl. 2, 42; 4, 32; 5, 12 ff.; 9, 31; 11, 19 ff.;

aber dieser Verfasser wirklich, wie die Tradition behauptet[2]), jener *Lukanus* gewesen sei, der ein Arzt (Col. 4, 14) und in der röm. Gefangenschaft Gehülfe des Paulus (Philem. 24) und der einzig übrige treue Gefährte dieses Apostels (1 Tim. 4, 11) war[3]), ist in Frage gestellt, und weiter fragt es sich, welche Glaubwürdigkeit seine Schrift namentlich in ihrer ersten Hälfte in Anspruch zu nehmen berechtigt sei.

Es tritt hier in Betreff beider Punkte eine dritte Frage auf: ob die in den Abschnitten 16, 10—17; 20, 5—15; 21, 1—18; 27, 1 bis 28, 16 gebrauchte erste Person Pluralis auf den Verfasser des Buches selbst zu beziehen sei, oder ob dieser hier eine fremde (wie man glaubt von Timotheus oder Silas verfasste) Schrift (worin Tim. oder Silas von *sich* in der ersten Pers. spricht) unverändert in sein Werk aufgenommen habe.

12, 24; 14, 21 ff.; 18, 11; 19 10 u. 20. c) Aehnliche Rückbeziehungen, wie im Ev. Vgl.

Act. 11, 16	mit	Act.	1, 5
— 11, 19	—	—	8, 1
— 12, 25	—	—	11, 30
— 15, 8	—	—	11, 47
— 15, 38	—	—	13, 13
— 16, 4	—	—	15, 23
— 18, 5	—	—	17, 15
— 19, 1	—	—	18, 23
— 21, 8	—	—	6, 5
— 21, 29	—	—	20, 4
— 22, 20	—	—	7, 58 und 8, 1.

2) *Iren.* haer. 3, 14, 1. Quoniam autem is *Lucas* inseparilis fuit a Paulo et cooperarius ejus in evangelio, ipse fecit manifestum, non glorians, sed ab ipsa productus veritate: (darauf folgt Citation der Stellen act. 15, 39; 16, 8 ff.; 5, 13; 20, 6 u. 17 ff.) — *Clem. Al.* strom. V, p. 588, *καθὼς καὶ ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποσόλων ἀπομνημονεύει τὸν Παῦλον λέγοντα·* (folgt act. 17, 22). — *Tert*, de jej. c. 10, in eodem commentario Lucae tertia hora orationis demonstratur (vgl. Act. 2, 15). — Dass die Abfassung durch Lukas allgemein angenommen war, siehe bei *Euseb.* h. e. 3, 25. Der bei *Eus.* 4, 39 und *Aug.* de util. cred. 2, 7 und ep. 237 erwähnte Widerspruch der Manichäer und Severianer wird ebendaselbst als aus rein dogmat. Gründen hervorgegangen dargestellt.

3) Von ihm berichtet die Tradition weiter, er sei im syr. Antiochia geboren gewesen *Eus.* h. e. 3, 4. *Hier.* cat. scr. eccl. s. v. „Lucas." Unsichrer ist die Nachricht, dass er einer der 70 Jünger gewesen, *Orig.* dial. c. Marc. sect. 1, p. 8 ed. West.; tom, I, p. 806 ed. Rue. *Epiph.* haer. 31. *Theophyl.* prooem. ad ev. Luc.

Für die Entscheidung der ersten Frage ist die dieser dritten Frage natürlich von höchster Wichtigkeit. Redet der Verf. von sich selbst als einem Begleiter des Paulus, so war er dann natürlich kein anderer, als der Col. 4 und Philem. und 2 Tim. erwähnte Lukas, und es stimmt dann dies innere Zeugnis genau zusammen mit der Tradition. Hat der Verf. dagegen eine fremde Schrift nur aufgenommen, so kann dies ebenso gut von einem viel später lebenden, als von einem den App. gleichzeitigen Manne geschehen — es kann die Apostelgeschichte ebensogut von einem Mann aus dem zweiten Jahrhundert, als von jenem Lukanus geschrieben sein.

Auch für die Entscheidung der zweiten Hauptfrage ist die der dritten nicht ohne Bedeutung. Zwar auch wenn der Verfasser eine Schrift des Timotheus aufnahm, bürgt dies nicht allein für die Glaubwürdigkeit des Inhaltes dieser aufgenommenen Stücke, sondern auch dafür, dass der Verf. überhaupt gute Quellen werde benüzt haben. Sichrer jedoch ist die Axiopistie des ganzen Buches verbürgt, wenn der Verf. in jenen Abschnitten von sich selber redet. Denn alsdann war er wirklich jener Lukanus, jener vertraute Gefährte des Apostel Paulus, der von ihm über alle, auch die Act. 1—12 erzählten Ereignisse die genaueste Kunde erhalten konnte.

Wir untersuchen nun nach der Reihe jene drei Probleme.

Zuvörderst also sehen wir uns nach äusseren Gründen für die Authentie um. Da lässt es sich nun doch sicherlich nicht leugnen, dass jenes Zeugnis des *Eusebius* von der *allgemeinen* Anerkennung der Authentie kein geringes Gewicht in die Wagschale wirft. Wundern muss man sich nun um so mehr, wie De Wette (ex. Handb. I, IV, p. 5) das Buch für „*geraume* Zeit nach Zerstörung Jerusalems" geschrieben halten konnte, da schon *Theodotus* in der den Werken des *Clem. Al.* beigedruckten Abhandlung dasselbe citirt[4]). Zwar kann diese Abhandlung, wiefern sie eine Polemik des theodotianischen Systems gegen das valentinianische enthält[5]), nicht vor Ende des zweiten Jahrhunderts geschrieben sein; allein zwei andere Umstände geben dennoch jenem Citat eine grosse Beweiskraft. *Erstlich* findet es sich in der Schrift eines Gnostikers. Die Anfänge der Trennung der Gnostiker von der Kirche gehen bis über den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinauf; sofort standen beide Gemeinschaften einander stets feindlich gegenüber, und es bleibt ein für allemal höchst

4) *Πάλιν οἱ αὐτοὶ ἀπόςολοι ἐν ταῖς πράξεσιν ἔφησαν, ὡς ὁ μακάριος Στέφανός φησιν* (folgt Act. 7, 56).

5) Hug Einl. I, p. 52 ff.

unwahrscheinlich, dass ein erst später unter den Christen in Umlauf gekommenes Buch von gnostischen Sekten sollte acceptirt worden sein. Hatten diese doch Plage genug, die Bücher, deren apostolischen Ursprung sie nun einmal nicht wegleugnen konnten, nach ihrem Sinne zu deuten; wie sollten sie ein ihrer Lehre so schnurstraks widersprechendes Buch, wie die Apostelgeschichte [6]) in späterer Zeit freiwillig von den Christen herübernehmen? — *Zweitens* geht aus der Bezeichnung *οἱ ἀπόςολοι ἐν ταῖς πράξεσιν ἔφησαν* hervor, dass das Buch damals schon geraume Zeit existirt haben müsse. Denn diese Ausdrucksweise sezt voraus, dass der Name *πράξεις τῶν ἀποςόλων* damals schon ganz gewöhnlich war. Dieser zu dem Inhalte des Buches keineswegs passende Name (vgl. De Wette ex. Hdb. I, IV, p. 1) kann aber ebendeshalb erst einige Zeit nach der Abfassung und Verbreitung des Buches entstanden sein.

Noch ein anderer Umstand nöthigt uns, das Buch in ein hohes Alter hinaufzurücken. Auch bei den *Ebioniten* nämlich finden wir es citirt [7]). Ja *Epiphanius* erzählt, dass die Ebioniten eine Apostelgeschichte besässen, die sie ähnlich wie das Ev. Mt. verändert und verstümmelt hätten [8]). Nun wissen wir, wie die Sekte der Ebioniten entstanden ist [9]). Der jerusalemitische Heerd des apostolischen Judenchristenthums war durch Jerusalems Vernichtung zerstört: durch dies Ereignis waren die Judenchristen genöthigt, ihre bisher noch

6) Die Theodotianer behaupteten (vgl. Hug p. 57) die Gestaltung der Welt aus der der *λύπη* entsprungenen Materie durch den Demiurgen; in der Apostelgeschichte dagegen finden sich Stellen, wie Act. 11, 9; besonders 17, 24 f. *Ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων — — — αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα· ἐποίησε δὲ ἐξ ἑνὸς αἵματος πᾶν ἔθνος κλ.* Die Theodotianer lehrten, die Väter des a. Bundes hätten den Samen der Gnosis durch *Engel* empfangen; in der Apostelgeschichte (7, 2) heisst es: *ὁ θεὸς τῆς δόξης ὤφθη τῷ πατρὶ ἡμῶν Ἀβραὰμ κλ.* U. s. w.

7) *Epiph.* haer. 30, 16. Nam et Paulum hic accusare non erubescunt, per conficta quaedam verba ex maleficio ac errore pseudapostolorum suorum. Tarsensem quidem ipsum, velut etiam ipse confitetur, et non negat, dicentes, verum ex Graecis ipsum esse asserentes, occasione accepta ex loco ob veritatis studium ab ipso dicto, nempe: *Tarsensis sum, non ignobilis urbis civis.* (Vgl. Act. 21, 39).

8) Ibid. Actus vero apostolorum alios esse dicunt, in quibus multa habentur impietate eorum referta.

9) Engelh. Kirchengesch. I, §. 35. Gieseler Kirchengesch. I, 41.

von den App. mit Weisheit geduldete Beobachtung des Ceremonialgesezes aufzugeben, und sich dem paulinischen Universalismus vollends anzuschliessen. Aber eine Schaar geflüchteter Judenchristen blieb in Pella zurück; streng am Aramäischen und Judaistischen überhaupt haltend, der inneren Bewegung der kirchlichen Entwicklung trozend, lösten sie sich selbst als ein todtes Glied von dem organischen Leben der Gesammtgemeinde ab. Ihr gesezliches Prinzip musste Ertödtung des specifisch christlichen Lebens zur Folge haben; so verfielen sie in Irrthümer, so am Geiste des Herrn verarmt, waren sie dem Geiste des Betruges und absichtlicher Fälschung preissgegeben, der sich denn vor allem (wie später gezeigt werden soll) in Verfälschung des für die übrige Kirche unwichtig gewordenen, von ihnen aber krampfhaft festgehaltenen aramäischen Evangeliums des Ap. Matthäus kund gab, das nun unter ihren Händen stufenweise [10]) bis zum abgeschmackten Ebioniten-Evangelium degenerirte. = Geht nun die stets schärfer gewordene Trennung der Ebioniten von der übrigen Kirche in ein so hohes Alter hinauf, haben die Ebioniten sich stets so streng gegen Anerkennung jeder hellenisirenden, paulinisirenden Schrift gesteift, und haben dieselben gleichwohl die Apostelgeschichte in Gebrauch gehabt, und durch Aenderung sich zurechtzulegen gesucht — woraus anders lässt sich dies erklären, als daraus, dass sie in den früheren Zeiten ihres Entstehens dies Buch schon überkommen hatten, und seine Autorität nicht mehr ableugnen konnten [11])?

Wir sehen uns also mit den Actis in ein hohes Zeitalter durch äussere Gründe hinaufgewiesen. Nun können wir zum Schlusse auch noch darauf aufmerksam machen, wie in dem Inhalte des Buches die

10) *Papias* citirt noch unbefangen eine (bereits interpolirte) Geschichte aus dem *damaligen* Hebräerevangelium. *Hieronymus* erkannte in einem bei den Ebioniten vorgefundenen Exemplar des Hebr. ev. wenigstens noch als Kern den alten aram. Mt. wieder. Die Citate, die sich aus demselben bei *Epiph.* finden, tragen dagegen schon ziemlich das Gepräge einer apokryphischen Schrift. Vgl. §. 132.

11) „So haben sie“ (könnte man fragen) „doch auch wohl das *Ev.* Luk. mit überkommen? Aber warum findet sich hievon keine Spur bei ihnen?“ — Das Ev. Luk. ward durch ihr Hebräerrev. leicht überflüssig und bei fortgesezter Entwicklung eines von der Kirche getrennten Eigenlebens verdrängt; der Geschichte der App. dagegen hatten sie kein aram. Buch entgegenzusezen; hier musste durch Verstümmelung geholfen werden.

Tradition, dass jener Lukas es geschrieben, sich bewahrheitet. Lukas, der Begleiter des Paulus, war Arzt. Der Verfasser des dritten Ev. und der Apostelgeschichte verräth durch *technisch medicinische Termini* seine ärztliche Bildung [12]). — Auch die Dedikation an einen Mann, dem er das Epitheton *κράτιςος* beilegt (Luk. 1, 3) der also [13]) ein angesehener Beamter gewesen sein muss, lässt darauf schliessen, dass das Buch nicht im Dunkel, sondern am hellen Tageslichte und bald in weiteren Kreisen sich verbreitet haben wird, und Unwissenheit und Irrthum über seinen Ursprung weniger möglich waren. Dazu kommt noch die Art, wie die Apsche mit dem Uebergang des Paulus aus einer Privatwohnung in einen Kerker abbricht, worüber unten §. 128 ausführlicher die Rede sein wird.

§. 124.

Fortsezung.

Wir haben nun zur zweiten Hauptfrage: nach der inneren Glaubwürdigkeit des Buches, überzugehen. Hier drängt sich uns vor allem die Nothwendigkeit einer Untersuchung auf, die vor uns noch nicht geführt worden ist. Die Apostelgeschichte enthält *petrin.* und *paulin.* Reden. Falls diese echt sind, so sollte man erwarten, in den petrinischen Reden denselben Stil, Charakter und Gedankengang wie 1 Petr. zu erwarten, in den paulinischen aber analoge Anklänge an die paulinischen Briefe.

Ehe wir uns zu der Untersuchung, ob dem wirklich so sei, anschicken, müssen wir doch zuvor die Frage stellen, welche dieser Reden aramäisch, welche griechisch gehalten worden seien. Aramäisch gehalten scheinen nun unter den petrinischen Reden die folgenden: 10, 28 ff. (vgl. v. 35 *τὸν λόγον ὅν* = את דבר אשר oder אמרא די. Luk. muss indess bereits eine griech. Uebersezung benützt haben, aus welcher die bei Luk. nie vorkommende Form *ἤμην*

12) Luk. 4, 38; 13, 11. Vgl. den speciellen Nachweis in Hug's Einl. II, §. 34, pag. 139, Anm.

13) Hug II, §. 35. Das Prädikat *κράτιςος* führten die ***Pontifices***, ***Aedilen***, ***Proconsuln***, ***Propätoren*** und ***Exactores*** (*ἐπίτροποι*, Eintreiber der kaiserlichen Gefälle.) Da Theophilus kein Proconsul war, und das Prädicat eines heidn. Pontifex (falls er vorher ein solcher gewesen wäre), als Christ nicht mehr geführt haben würde, so ist er entweder Aedile oder Exactor gewesen.

v. 30 stammte) 4, 8 und 5, 29 (weil im hohen Rathe). Griechisch dagegen die folgenden: cap. 2 (natürlich) cap. 3 (zwar im Tempel, doch enthält sie freie Citate mit wesentlichen Abweichungen von den LXX, Abweichungen, die sich ein Uebersezer wohl kaum würde erlaubt haben. Sie stimmt im griech. Stil mit anderen sicherlich griechisch gehaltenen Reden des Petr. überein, z. B. im Mangel der Partikelverbindung v. 25, und in der Redensart *ἐλάλησεν ὁ θεός*. Ganz gewiss ist, dass nicht erst Luk. sie übersezt haben kann. Vgl. *ὥσπερ καὶ* wofür Luk. stets *καθὼς καὶ* hat; *καιροὶ ἀναψύξεως*, wofür Luk. andere Ausdrücke zu gebrauchen pflegt, Luk. 2, 25; 21, 24) cap. 11, 5 (wenigstens in keinem Fall erst von Luk. übersezt, wegen *ὥσπερ καὶ* und wegen *ἥμην* v. 5, 12 und 17). Ueber die Rede 12, 11 lässt sich nichts sichres sagen.

Unter den paulinischen Reden ist nur die cap. 22 aramäisch gehalten (cf. cap. 21, 40). Die Rede 13, 16 könnte, weil an Juden gehalten, aramäischen Ursprungs sein; dagegen sprechen aber die von den LXX abweichenden Citate, und einige *griech. Redensarten*, die sich sonst nur in paulinischen Briefen finden (z. B. *πληροῦν τὸν δρόμον*, die Verbindung mit *διὸ, ἀγνοεῖν*). Die übrigen Reden sind natürlich alle griechisch gehalten.

Sehen wir nun diese Reden [1]) genauer an, so drängen sich uns folgende Wahrnehmungen auf. *a*) *Die petrinischen Reden haben manches Aehnliche untereinander* in Redensarten und Wendungen [2]), wie in Gedanken und theol. Anschauungen [3]). *b*) *Sie haben Aehnlichkeiten*

1) Ueber die Rede des *Stephanus* vgl. die bereits öfter citirte Schrift von Luger, *über Zweck, Inhalt und Eigenthümlichkeit der Rede des Stephanus*, wo der evidenteste Beweis für die *genaue* Ueberlieferung dieser Rede geführt ist.

2) *Ἐλάλησεν ὁ θεὸς* 2, 31; 3, 21 und 24; 11, 14. *Μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέφετε* 3, 19; 8, 22. *Διὰ στόματος* (*θεοῦ, τῶν προφητῶν*) 2, 16; 3, 18, vgl. 4, 25. *Ἀσφαλῶς νῦν γινωσκέτω* (ein *ἅπ. εἰρ.*:) 2, 36. *Καὶ νῦν οἶδα ἀληθῶς* 3, 17; 10, 34; 12; 11.

3) Jesus starb *τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ* 2, 23; 3, 18 und 20 und 24; 4, 28; 10, 42 vgl. auch 10, 41. Stets derselbe Gedanke, der sich bei Paulus nicht findet ausser in der einen, nur halb ähnlichen Stelle 17, 31. — Häufige Wiederkehr der Antithese, dass die Juden Jesum vernichtet zu haben glaubten, er aber gerade recht verherrlicht worden sei 2, 23 ff.; 3, 13 ff.; 5, 30; 6, 10; 10, 39 auch 4, 11. — Jesus *παῖς θεοῦ* genannt, was sich sonst nirgends, ausser in einem Citat aus Jes. 42, 1 bei Mt. 12, 18 findet. Vgl. act. 3, 26; 4, 27 und 30. — Gott *ἔχρισεν Ἰησοῦν*, 10, 38 vgl. das Gebet der App. 4, 27. — Ferner vgl. 2, 38 f. mit 3, 19 und 5, 31.

mit 1 *Petri*[4]). *Sie haben für ein und dieselben Ideen andere Ausdrücke, als Luk. und Paulus*[5]). Ebenso *haben d) die paulinischen Reden manches Aehnliche untereinander* in Wörtern und Redensarten[6]), in Construktionen und Sazverbindungen[7]) und in theol. Anschauun-

4) Mit der Anschauung, dass Jesus *τῇ ὡρισμένῃ κλ.* starb vgl. 1 Petr. 1, 2 und 20; 2, 4—6 Die Antithese zwischen dem Plan der Juden, Jesum zu vernichten, und seiner herrlichen Auferstehung findet sich 1 Petr. 1, 19 ff. wieder. — Die Stelle Ps. 118, 22 ist *nur* act. 4, 11 und 1 Petr. 2, 7 (und von Christo selbst) citirt. Paulus benüzt sie nie. Eph. 2, 20 ist kaum eine leise Anspielung, und jedenfalls in ganz anderer Weise, zu anderem Zweck. — Gott gab durch Christum Glauben, (Möglichkeit zu glauben) act. 5, 31; 1 Petr. 1, 21. — Christus gemacht zur Busse von den Sünden, Seligkeit aus der Busse, act. 3, 19; 5. 31; 1 Petr. 2, 21; 4 1 ff. Dagegen erscheint bei Paulus die Busse getrennt von der Heiligung, als blosse Erkenntnis der Sündlichkeit. Vgl. act. 15, 9. Bei Petrus tritt Christus als konkrete Einheit, als einheitliche Quelle all unsers neuen Lebens hervor; bei Paulus treten dessen einzelne Momente als ordo salutis aus einander, und Christus ist auf jedes dieser Momente wieder in anderer Art bezogen.

5) *Ἐπὶ τῇ πίςει τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ* ist bei Petrus (Act. 3, 16; 4, 12 und 30; 10, 43) der Glaube *an Jesum*, und *ὄνομα* erscheint hier fast in ähnlicher Bedeutung, wie in der ersten Bitte des U. V. Bei Paulus und Luk. dagegen ist der *Name Jesu* stets der von den Christen getragene und von ihnen vor der Welt bekannte Name, um dess willen sie leiden. Act. 21, 31; 26, 9. — *Ἀποκατάςασις* (3, 21) hat Mt. 17, 11; act. 1, 6 eine andere Bedeutung. Wiederum stehn für denselben Gedanken, den Petr. mit *ἀποκ.* ausdrückt, sonst (Mt. 19, 28; Hebr. 9, 11) andere Worte.

6) *Ἄνδρες Ἰσραηλῖται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεὸν* 13, 16 und 26. — *Ἰδιᾳ γενεᾷ* „sein Zeitalter" 13, 36; 14, 16. — *Ὁ θεὸς ὃς ἐποίησε τὸν οὐρανον κλ.* 14, 15; 17, 24; — *πάντως*, „durchaus", 18, 21; 28, 4. — *Ἐγὼ γὰρ οἶδα* 20, 25 und 29. — *Μετὰ δακρύων* 20, 19 und 31. — *Πεπολίτευμαι τῷ θεῷ* 23, 1; 20, 19. Endlich der eigenthümliche Gebrauch von *ὁδὸς*, geradezu für *Religion* und zwar im schlechten Sinn, 14, 16; 22, 4; 24, 14 (vgl 9, 2 bei Lukas). Dagegen bei Petrus (1 Petr. 2, 2 u. 15 u. 21) heisst *ὁδός* nicht *Religion*, sondern steht als eigentlicher Tropus in der Bedeutung *Weg*, als *ὁδὸς τῆς ἀληθείας, τῆς δικαιοσύνης*.

7) Anführung kleiner, prägnanter, stabil gewordener Säze des Paulus durch *ὅτι*, 14, 22; 17, 3. — Das häufige *καὶ νῦν*, *καὶ τανῦν* 17, 30; 20, 22 und 25 und 32; 27, 22; 13, 10. Das einfache *τανῦν* ohne *καὶ* kömmt bei Petrus, und auch so nur einmal vor act. 4, 29. — *Καὶ νῦν ἰδοὺ* 13, 11; 20, 25 (ועתה הנה). — *Καθαρός ἐγώ* (Nachstellung des *ἐγὼ* ohne Copula) 20, 26; 18, 6. — *Οὐδὲν ὑπεςειλάμην τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι* 20, 20 und 27.

gen[8]); *e) sie stimmen mit den paulinischen Briefen überein* in Wörtern und Redensarten[9]), in Construktionen[10]), in theol. Anschauungen[11]).

8) Vgl. 20, 26 mit 18, 6. — Anklage „um der Hoffnung auf Auferstehung willen" 24, 15; 23, 6; 26, 6 f.; 28, 20.

9) *Κεχάρισαι* im Sinn von *begnadigen* im Verhältnis Gottes zu den Menschen. Act. 26, 16; 27, 23 vgl. mit Röm. 8, 32; 2 Cor. 2, 7 und 10 und 12; 12, 13; Gal. 3, 18; Eph. 4, 32; Phil. 1, 29; Col. 2, 3; Philem. 22. (Sonst nur in menschlich-juridischem Sinn gebraucht Act. 3, 14; 15, 16, auch 25, 11). — *Ἀποβολὴ ψυχῆς* als *Verlust des Lebens* Act. 27, 22 und Röm. 11, 15. — *Ἀπρόσκοπος* Act. 24, 16 und 1 Cor. 10, 32; Phil. 1, 10. — *Πάντα in allem* Act. 20, 35; 1 Cor. 10, 33; Eph. 4, 15. — *Ἐποικοδομεῖν* Act. 20, 31; 1 Cor. 3, 9; Eph. 3, 20 ff. — Gebrauch von *πᾶς* dem Paulus sehr geläufig (allein im Eph. br. 23mal.) Act. 13, 10; 20, 19; 23, 1. — *Κατὰ πάντα* Act. 17, 22; Col. 3, 10 und 22. — *Sterben*: *πληροῦν, τελεῖν τὸν δρόμον* Act. 13, 25; 20, 44; 2 Tim. 4, 7.

10) Das dem Paulus so geläufige *διὸ, διότι* (Act. 13, 35; 20, 31; 27, 34.) Zweifelhaft ist die Lesart 17, 31, wo indess das *καθότι* der vier codd. A, B, D, E immerhin deshalb einkorrigirt sein könnte, weil *Luk.* sonst *καθότι* hat, Luk. 1, 7; 19, 19; Act. 2, 24) — *Μαρτυρεῖσθαι* aktivisch gebraucht Act. 26, 22; 1 Thess. 2, 12.

11) Act. 13, 17 vgl. Röm. 9. — *Τὸ σπέρμα κατ' ἐπαγγελίαν* Act. 13, 23 und 32, ein rein paulin. Gedanke (Röm. 9.). — Ganz anders Act. 2, 30. — Dass die *ἐπαγγελία* an den *τεκνοῖς* erfüllt wird Act. 13, 32; Gal. 4 f.; Röm. 9. — Dass David *für seine Zeit* Gott diente, und ähnliches, Act. 13, 36; 14, 16; vgl. Eph. 3, 5. — Ganz paulinisch ist Act. 13, 39, vgl. Röm. 8, 3. — *Ὁ θεὸς ζῶν* Act. 14, 15; Röm. 9, 26; 2 Cor. 3, 3; 6, 16; 1 Thess. 1, 19; 1 Tim. 3, 15; 4, 10 u. a. — Die vorchristliche Zeit eine Zeit der *ἀγνοία*, Act. 13, 27; 27, 30; Röm. 2, 4; 10, 3. — Gott *übersah* die vor Christo begangenen Sünden Act. 17, 30; Röm. 3, 25 f. — Die Heiden *konnten* Gott erkennen Act. 17, 27; Röm. 1, 20. — Vgl. ferner Act. 17, 28 mit Röm. 11, 36. — Gott *dienen;* Religion als *Dienst* Act. 20, 19; 27, 23; 24, 14; 23, 1; auch 13, 36. Vgl. Röm. 6, 6; 7, 25; 12, 11; Gal. 4, 8; Tit. 3, 3, auch Röm. 1, 1; Phil. 1, 1; Tit. 1, 1. (Sonst nur Luk. 15, 29 aber nicht tropisch, und Mt. 6, 24.) — Mit Act. 20, 19 vgl. 2 Cor. 11, auch Hebr. 4, 15. — *Δεδεμένος τῷ πνεύματι* (Act. 20, 22; 16, 6 und 9; 18, 9; Eph. 3, 1; 4, 1; Philem. 1. — Act. 20, 24 vgl. Phil. 3, 7 ff. — *Δοῦναι τὴν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις* Act. 20, 32; 26, 18; Gal. 3, 18; Eph. 1, 11 und 14, besonders Col. 1, 12. — Act 20, 33 f. vgl. 1 Cor. 9, 4; 2 Cor. 11. — *Πάσῃ συνειδήσει ἀγαθῇ*, Bewusstsein, das Seine gethan zu haben Act. 23, 1; Röm. 9, 1; 13, 5; 14, 1; 1 Cor. 10, 25; 2 Cor. 1, 12; 4, 2 und die Pastoralbriefe. (Dagegen bei Petrus 1 Petr. 3, 16 und 21; 2, 19 ist es das Bewusstsein, objektiv mit Gott versöhnt zu sein.) — Act. 24, 15 vgl. 1 Cor. 15, 29. — Act. 24, 16, vgl. 1 Tim. 1, 18; 4, 7 (Hebr. 12, 11.) — *Ἀπὸ σκότους*

f) Sie haben für gleiche Ideen andre Ausdrücke als Luk. Petr. und Stephanus [12]).

Wir sehen also: es ist keineswegs wahr, dass „die Spracheigen-„thümlichkeiten des Luk. sich auch durch die petrin. und paulin. Re-„den durchziehen“ [13]). Vielmehr finden wir in den petrin. Reden

εἰς φῶς Act. 26, 18; Röm. 8, 38; 2 Cor. 4, 14, Eph. 1, 18; 4, 18; 5, 8; Col. 1, 13; 1 Thess. 5, 4.

12) Die Rede cap. 13 ist im Ganzen der des Stephanus analog vg. v. 17 u. 21 f. Um so wichtiger erscheinen die dennoch stattfindenden Diskrepanzen. Ὡς τεσσαρακονταετῆ χρόνον 13, 18 u. 21, anders als 7, 36 u. 23 u. 30. — Ἤγειρε σωτῆρα 13, 23 vgl. bei Petrus act. 2, 30. — 13, 24 cf. 10, 37. — 13, 25 weicht die Citation der Rede des Täufers ganz ab von Luk. 3, 16. — 13, 27 *ἀγνοεῖν = verkennen* (was Verschuldung involvirt). Umgekehrt 3, 17 ἀγνοεῖν als Entschuldigung. — 13, 28 vgl. 3, 14 u. Luk. 23, 14. — 13, 29 stimmt nicht mit der Parallelstelle bei Luk., sondern mit Joh. 9, 28. Statt μνημεῖον hat Luk. (23, 53) μνῆμα. — 13, 17 vgl. mit der petrinischen Antithese. Petrus: *Ihr* habt ihn getödtet; *Gott* aber hat euer Thun zu nichte gemacht und ihn auferweckt. Paulus: Gerade dadurch, dass ihr ihn getödtet habt, habt *ihr* mitgeholfen, Gottes Erlösungsplan auszuführen. — 13, 35 wird Ps. 16, 10 anders citirt als in der petr. Rede 2, 27. — 13, 36 vgl. 2, 29. — 13, 46 (und Röm. 1, 16) mit Act. 2, 15. — 13, 26 und 46 ist, wie stets bei Paulus (1 Cor. 1, 8; II. 2, 17; Col. 3, 16. 1 Thess. 2, 13) λόγος τοῦ θεοῦ das Wort, *das* gepredigt wird, der *Inhalt* der Predigt. Dagegen bei Luk. (Act. 6, 7; 12, 24; 19, 20 auch 8, 21) synekdochisch = die *Sache* des Wortes Gottes, beinahe = ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Wieder anders bei Petrus. Hier (1 Petr. 1, 23 ff.) ist es weder die *Sache des Evangeliums*, noch das *Objekt der Predigt*, sondern das Wort qua *Gnadenmittel*. — Act. 26, 10 cf. 9, 1 ff.

13) Mayerhoff Einl. in die petr. Schriften 225 ff. De Wette Einl. §. 115, h. — Worin bestehen die gerühmten Spracheigenthümlichkeiten? Die Anrede ἄνδρες Ἰσραηλῖται *kann* ja der Natur der Sache nach keine Absonderlichkeit eines einzelnen Ap. gewesen sein. Pflegte man *einmal* die Israeliten so anzureden (vgl. ἄνδρες Ἀθηναῖοι bei den athenäischen Rednern) so wird man es wohl immer gethan haben. — Wörter wie ἀτενίζειν, ἱκανός, διέρχεσθαι, προςέχειν u. dgl., die man ebenfalls anführt, sind und bleiben eben auch bloss einzelne Wörter, die der gesammten griech. Sprache angehörten, und in denen so wenig irgend eine Art besonderer Anschauungs- oder Denkweise sich ausspricht, dass man wahrlich nicht voraussezen kann, es werde nur hie und da der Eine oder Andre sich ihrer bedient haben. Diese Wörter konnten sicherlich dem Paulus ebenso bekannt und geläufig sein, wie dem Lukas. Möglich auch, dass Luk. beim Durchlesen seiner Quellen, worin solche im Grunde doch ganz gewöhnliche Ausdrücke sich fanden, sie sich unvermerkt aneignete und angewöhnte. — Weiter beruft man sich auf die gleiche An-

bis in's feinste den sprachlichen Charakter, so wie den Lehrtypus des Petrus ausgeprägt, und in den paulin. Reden ebensosehr den des Paulus. Es fragt sich nun aber (und diese Frage hat man wirklich aufgeworfen) *ob denn jene Reden von den Zuhörern so wörtlich und genau behalten werden konnten.* Beim ersten Hinblick erscheint dies gewiss einem jeden als höchst unwahrscheinlich; zunächst erinnert man sich an die sonntäglichen Predigten, und denkt: Wie würde mir's gehen, wenn ich alle möglichen Predigten verschiedener Prediger seit zehn und mehr Jahren her noch wörtlich wissen sollte! Und bedenkt man nun auch, dass die in der Apostelgeschichte referirten apostolischen Reden jedenfalls um vieles kürzer waren, als unsere jezigen Kanzelvorträge, und erinnert man sich an das weit stärkere, zähere Gedächtnis jener noch nicht so sehr durch Schreibseligkeit verwöhnten Zeit, so will doch selbst dies nicht zur Erklärung hinreichen. „Alle jene feinen paulinischen oder petrinischen Redeeigenthümlichkeiten sollten von den Zuhörern über Jahr und Tag behalten worden sein? So wörtlich würden wir uns der kürzesten, vor Jahren vernommenen Rede nicht mehr erinnern". — Anzunehmen aber, dass jedesmal einer oder etliche der Zuhörer bei ihrer Nachhausekunft die Rede schnell zu Papier gebracht hätten, ist vollends mislich. So

wendung der Stelle Ps. 16, 8 in act. 2, 25 ff. und 13, 84 f. Die Anwendung ist aber keineswegs gleich, sondern gerade recht individuell verschieden. Paulus drängt seiner körnigen Weise gemäss in 40 Worte zusammen, was Petrus in 142 Worte auseinanderlegt. — Auf solche Gedanken aber, dass durch Jesu Leiden die Prophezeiungen erfüllt seien (3, 18 bei Petr. und 13. 27 bei Paulus) oder dass die Verheissung zunächst den Juden gelte (2, 39 und 3, 25 bei Petr., 13, 26 bei Paulus) oder dass die App. μάρτυρες genannt werden (1, 8 u. 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39 u. 41 vgl. mit 31, 31) wird man sich doch nicht im Ernste berufen wollen als auf ein Zeugnis, dass Luk. den Petrus und Paulus stets ein und dasselbe sagen lasse! Jene Gedanken waren ja so objektiver Art, es waren — möchte ich sagen — solche Gemeinpläze, und so gar nicht einem individuellen Lehrtypus angehörend, dass man in aller Welt nicht begreifen kann, warum nicht wirklich alle möglichen App. dieselben gelegentlich sollten geäussert haben. — Wenn aber De Wette auch zwischen 3, 17 und 17, 30, sowie zwischen 10, 40 und 17 31, Aehnlichkeiten sieht, so gestehe ich, dass ich solche nicht sehen kann. — Was bedeuten nun all jene Uebereinstimmungen in ein paar zufälligen, gleichgültigen Ausdrücken oder in objektiven, trivialen Gedanken gegen jene Anm. 2—12 nachgewiesenen, consequent alle Reden durchziehenden, ebenso offenkundigen als bis ins feinste sich erstreckenden individuellen Eigenthümlichkeiten?!

scheint es also mit unsrer behaupteten Glaubwürdigkeit sehr schlecht zu stehen, und all unsre Beobachtungen von Anm. 2 bis Anm. 12 scheinen umsonst gemacht zu sein. Die allerhöchste Schwierigkeit aber bietet die Rede des Stephanus dar, falls sie wirklich alle jene, von Luger bemerkten so äusserst feinen Beziehungen [14]) enthält, lauter Beziehungen übrigens, die nicht sowohl für die Leser des Luk. Bedeutung hatten (also nicht erst von Luk. dem Stephanus werden in den Mund gelegt sein) als vielmehr für Stephanus selbst und dessen Ankläger.

Aber gerade hier gibt uns eine Bemerkung von Luger (pag. 31 f.) den Schlüssel zur Lösung der Frage. „Unstreitig hatte Saulus die „Rede gehört. Wie musste den Eiferer für Gesez und Tempel, den „Schriftgelehrten und Schüler der Pharisäer, die Weisheit und der „Geist erbittern, womit der Redner ihn, dass er Gesez und Tempel „in ihrer Bedeutung verkenne, aus der Schrift zu überzeugen *suchte!* „Ja wohl gar zu überzeugen *nahe war!* Erst so tritt die Wuth des

14) Stephanus war angeklagt der *Lästerung* des *Tempels* und *Gesezes*. Er vertheidigt sich durch Darstellung der *wahren Bedeutung von Tempel und Gesez.* Grundmomente: a) das *Gesez* sei nichts in sich abgeschlossenes, sondern ein zu der dem Abr. gegebenen Verheissung erst hinzugekommenes; ja es führe selbst eine neue Verheissung in sich, in deren Erfüllung es erst zur Vollendung komme. b) Der *Tempel* könne nicht ausschliesslich die heil. Stätte sein; er sei eine unter einer *Reihe* von Stätten, die der Herr geheiligt habe, und schon dadurch sei jene bevorstehende *Vollendung* des Tempels, auf welche dann auch Salomo und die Propheten wiesen, vorgebildet gewesen. c) Weil die Juden besonders ärgerlich waren, dass der von ihnen verstossene Jesus der Vollender von Gesez und Tempel sein sollte, so zeigte Stephanus, von der Verwerfung Jesu könne kein Einwurf gegen ihn hergenommen werden, da eine gleiche Verschmähung der Gesandten Gottes auf allen Offenbarungsstufen stattgefunden habe. d) Diese drei Grundmomente werden nicht *nach* einander behandelt, sondern in einander. Den Faden bildet die Geschichte Israels. Aber sie wird in einer solchen Weise erzählt, dass stets die Beispiele für a, b und c hervortreten. Zugleich wird e) der histor. Geschichtsfaden benüzt, um zu zeigen, dass wie die Gesammtoffenbarung des Heiles Gottes in einer *wiederholten* That Gottes bestehe, nämlich in der auf das Gesez erst folgenden Erlösung, so diese *Wiederholungsnatur* schon im a. T. im kleinen unzähligemal sich abspiegle, Vgl. v. 4 *κατῴκισεν*, *μετῴκισεν*. V. 5 Gott gibt dem Abr. kein Erbe, sondern seinem Samen *μετ᾽ αὐτὸν*. V. 7 *μετὰ ταῦτα*. V. 13 *Καὶ ἐν δευτέρῳ ἀνεγνωρίσθη*. V. 14 *μετεκαλέσατο — μετετέθησαν*. V. 18 *βασιλεὺς ἕτερος*, v. 26 *τῇ δ᾽ ἐπιούσῃ* etc. etc. Weiteres s. b. Luger selbst.

„Saulus in das rechte Licht. Es war der hastige angstvolle Eifer „des Herzens, welcher die Möglichkeit, in der heiligsten Sache geirrt „zu haben, *ahnt und fürchtet.* — —— Aber wie musste ihm werden, „als der, welcher ihn vom Mutterleibe ausgesondert hatte und berufen „durch seine Gnade, — — ihm nun selber sichtbar sich offenbarte. „Wie bedeutend musste ihm da erst die Rede jenes Märtyers gewor- „den sein — — wie mag auch die ganze eigenthümliche Art stepha- „ninischer Anschauung und Beweisführung sich ihm eingeprägt, ja „wie mag jedes Wort der Rede, wie es seiner Erinnerung vorschwebte, „ihm im hellsten Licht erschienen sein! Auf diese Weise erklärt „sich auch eine wörtliche Ueberlieferung der Rede vollkommen. Es „scheint mir natürlich und der gesunden Vernunft durchaus gemäss, „dass dem Paulus von einer für ihn so einzig bedeutungsvollen Rede „auch nicht ein Wort verloren gieng. — Darauf weist uns auch Luk. „hin, indem er als erste Rede des P. eine solche mittheilt, welche „in der eigenthümlichen Erkenntnis des a. T. wurzelt, welche in der „Rede des Steph. sich darstellt. Vgl. auch den Vorwurf der Juden „gegen Paulus Act. 21, 27 ff.“

Sollte es nicht ähnlich auch anderen Hörern der einzelnen apost. Reden ergangen sein? Das müssen wir bedenken, dass dies nicht Reden *gleichgültigen Inhaltes* waren, wie so viele Reden und Aussprüche, deren *wir* uns aus früheren Jahren nur noch halb erinnern, sondern solche Reden, deren *jede* für eine gewisse Zahl von Hörern zu einem wichtigen, ja zu dem wichtigsten *Ereignis* ihres Lebens wurde. Gewiss erinnert sich jeder getaufte (wahrhaft bekehrte) Jude des Gespräches oder der Rede noch nach 20 Jahren *wörtlich genau*, die in ihm den lezten Umschwung, das Umschlagen, den Entschluss, die neue Epoche hervorrief. Ja jeder von uns wird wohl in seinem vergangenen Leben solche Momente finden, wo Worte von *folgenreicher* Natur an ihn gerichtet wurden, mögen sie nun religiöse oder anderweitige Gegenstände betroffen haben, und *solche* Worte pflegt man nicht zu vergessen. Die Rede, die am Grabe des Vaters der Waise Trost zusprach, das Wort der Erweckung, das am Tage der Confirmation ein bis dahin todtes Herz mächtig aufrüttelte, der Zuspruch, der in einer verzweifelten Lage des Lebens zu einem neuen Entschlusse dich antrieb — solche Worte, solche Reden pflegen sich auf ewig dem Gedächtnis einzuprägen.

Aber wirklich bis auf einzelne Wörter und Ausdrücke genau sollen jene Reden behalten worden sein? Bei wichtigen Reden behält man mit dem Inhalt leicht auch die Form. Wer einer Predigt von Theremin und einer von Gossner sich erinnert, der erinnert sich nicht

bloss des Inhaltes derselben, sondern beide Prediger selbst mit ihrer ganzen Eigenthümlichkeit stehen vor seinem Gedächtnis. Ebendarum wird ein solcher, wenn er die Gossner'sche Predigt in sich zurückruft, hiemit unwillkührlich auch an die Gossner'sche *Form und Ausdrucksweise* erinnert, an die herzliche, urkräftige, populäre Sprache, und ebenso, wer an Theremin's Predigt gedenkt, an die edle, gewählte, klassische Sprache. Er wird sich nicht glauben machen, Theremin habe den Gedanken, dass viele Christo den Eingang in die Herzen verwehren, so ausgedrückt: „Denkt euch einmal, es käme „der König in einem armen Bürgersmann sein Haus, und wollte ihm „einen Besuch machen. Was wäre das für eine Freude und Herr„lichkeit! Nun seht, zu jedem von euch will ein König, nicht so „ein irdischer, sondern der König Himmels und der Erden, und nicht „in euer Haus will er, sondern in euer Herz, und nicht für einen „Augenblick will er euch einen Besuch machen, sondern er will im„mer bei euch bleiben. Nun? Was ist denn? Habt ihr denn eine „Freude darüber? Nein, 's ist grad, als wenn's der Niemand ge„wesen wär'!" Auch wird er nicht glauben, Gossner habe vom Gebet folgendermassen geredet; „Ach, sprichst du, mein Gebet ist „nicht würdig vor den Augen des Herrn! Ich, der Sünder, der „Wurm im Staube, getrennt von Gottes Gemeinschaft, ich sollte vor „sein Angesicht treten? Ich sollte es wagen, mit ungeweihten Lip„pen vor ihm zu reden? Die Armuth und das Elend meines Innern „sollte ich ausschütten vor den Augen des heiligen Gottes? Nein, „ich kann nicht beten; denn mein Gebet ist zu schlecht und zu ge„ring, als dass der Ewige es hören würde. — Meine Geliebten! Wer „hat euch das gesagt?" Sondern vielmehr weiss er, dass *dies* die Art Theremin's und *jenes* die Art Gossner's war. So wussten auch jene Christen, die den Apostel Petrus, die den Apostel Paulus persönlich und genau kannten, *wie* beide zu reden, wie sie sich auszudrücken pflegten; und erinnerten sie sich nun ihrer Reden, so geschah dies *unwillkürlich* so, dass sie sich jeden Apostel in der Weise redend dachten, wie sie es wirklich von ihm gewohnt waren.

Die Beschaffenheit der *Reden* in der Apgsche ist also ein grosser Beleg für ihre Glaubwürdigkeit. Luk. muss diese Reden aus den besten Quellen sich verschafft haben, und zwar ohne Zweifel *schriftlich*, da wir in manchen, ursprünglich aramäisch gehaltenen Reden, gleichwohl *griechische* Eigenthümlichkeiten (z. B. ἥμην) stehend bemerken, welche dem Stil des Luk. fremd sind, und in denen wir die Hand eines vorherigen Uebersezers deutlich erblicken. Gar zu gering darf man sich denn ohnedies auch die Schreibethätigkeit jener Stifter

der Kirche nicht denken. Erinnern wir uns, dass Paulus (2 Tim. 4, 13) ausser *τὰ βίβλια* auch noch *τὰς μεμβράνας* in Troas zurückgelassen hatte, nun aber ein Bedürfnis nach diesen, gewiss nur aus Noth zurückgelassenen Manuscripten empfand. Enthielten diese Manuscripte (als selbstgeschriebene Papiere werden sie durch den Gegensaz von *τὰ βίβλια* charakterisirt) etwa Entwürfe, Meditationen von Reden? So fein gearbeitete Reden, wie die: Apsche 17, 22 ff., waren gewiss meditirt, wenn nicht concipirt. Genug dass es in keiner Weise etwas auffallendes hat, wenn Luk. sich von den einzelnen Städten, wo Petrus und Paulus gewirkt hatten, *schriftliche* Berichte über die Hauptsachen, namentlich über das erste Auftreten, zu verschaffen suchte.

Haben wir so für die Glaubwürdigkeit des Buches nach allen seinen Theilen das beste Vorurtheil, betrachten wir es als aus Berichten von Zeitgenossen und Augenzeugen mit Sorgfalt gearbeitet, so wollen uns das nun die neg. Kritiker doch deshalb nicht zugeben, weil sich „*unauflösliche Schwierigkeiten*, *übertriebene Vorstellungen*, *Un-* „*richtigkeiten*, *Zweifelhaftes*, *Ungenügendes*, *Wunderbares*, *Unbekannt-* „*schaft mit jüdischer Sitte*, *und Widersprüche*“ in der Apsche vorfänden. (De Wette p. 5). Vor allem fallen nun die *unauflöslichen Schwierigkeiten* (die Glossolalie und der Tod von Ananias und Sapphira) mit dem *Wunderbaren* (8, 39; 12, 23) zusammen, und beides fällt für uns völlig hinweg. Für *übertriebene Vorstellungen* können wir es nicht halten, wenn (2, 45; 4, 34) die Gütergemeinschaft der in der ersten Liebe glühenden Gemeinde so beschrieben wird, als hätten – keineswegs Alle allen Besiz von Kleidern, Hausrath u. s. w. gemeinsam gemacht – sondern als hätten die Vermögenden ihre Kapitalien, wenn sie *wollten* (5, 4), zur Bildung einer Casse behufs der Versorgung Aller, hingegeben. Als *Unrichtigkeit* wird es aufgeführt, dass Luk. 9, 19 sage, Paulus habe *sogleich* nach seiner Bekehrung in Damascus Christum gepredigt, da er doch nach Arabien gegangen sei (vgl. De Wette ex. H. B. zu Act. 9, 19). Aber es ist klar, dass die Juden in Damascus nicht würden den Tod des Paulus (v. 23) beschlossen haben, wenn er nicht durch solche Predigt Veranlassung gegeben hätte. Man muss also doch, troz *De Wette's* Gegenversicherung, die Reise nach Arabien *nach* der Flucht aus Damascus sezen. Aber, wendet dieser ein, dann müsste die Gal. 1, 17 erwähnte Rückkehr von Arabien nach Damascus natürlich ebenfalls *nach* der Flucht geschehen sein, „nach seiner Flucht aber ist P. „schwerlich nach Damascus zurück gekehrt“. Aus Furcht wahrscheinlich? aber die App. waren eben nicht so furchtsam, wie heut-

zutage vielleicht manche Leute sein würden. Das, was die App. verkündigten, war eine so kräftige Wahrheit, dass sie dafür gern ihr Leben wagten. — *Zweifelhaft* soll die Act. 11, 30; 12, 25 erwähnte Reise sein. Siehe darüber §. 128. *Ungenügend* findet De Wette, dass 9, 30 die aus 15, 23 u. 41 seiner Meinung nach folgende Lehrthätigkeit des Ap. in Cilicien nicht erwähnt wird. — *Gegen die jüd. Sitte* soll es sein, dass (10, 28) Petrus das „gehen zu einem Heiden" für Verunreinigung erkläre. Es ist aber offenbar das *κολλᾶσθαι* nur ein allgemeiner Ausdruck für die specielle gegen Petrus aufgebrachte Klage (11, 3) dass er mit Heiden *gegessen habe*, was allerdings „gegen die jüd. Sitte war." Pag. 81 erkennt dies De Wette selbst an! —

Auch die *Widersprüche* sind nicht weit her und längst genügend gelöst. a) Bei der Bekehrung Sauls fielen die Begleiter, vom Lichtglanz geblendet zur Erde, und hörten von dem weiteren nichts als einen donnerähnlichen Ton. Saulo aber erschien der Herr (vgl. 1 Cor. 15, 8) und redete mit ihm. Nun heisst es Act. 9, 7: Die Männer hörten wohl „etwas von der Stimme" (*ἀκούοντες τῆς φωνῆς*), sahen aber keine Person (*μηδένα*). Act. 22, 9 aber heisst es: Sie sahen zwar das Licht, hörten aber die Stimme *τοῦ λαλοῦντός μοι* (also die *Worte*) nicht. Welches beides also sehr richtig ist. Sie sahen den Lichtglanz, ohne die Gestalt des Herrn deutlich zu unterscheiden; sie hörten den donnerähnlichen Ton der Worte (vgl. Joh. 12, 29), ohne die Worte selbst zu verstehen. Ihre Augen und Ohren waren bis auf einen gewissen Grad gehalten (vgl. Luk. 24, 16). b) 22, 17 und 9, 29 verträgt sich vollkommen. Der Herr selbst erlaubte und befahl dem Ap., der Gefahr zu entgehen.

Auch in den *Reden* soll sich Unangemessenes finden. a) Ueber 1, 18 ff. vgl. oben §. 107, 6. b) Act. 1, 22 soll falsch sein, weil nach Joh. 3, 23 der Täufer auch nachdem Jesus sein Werk begonnen, noch taufte, mithin Jesus sein Werk nicht *ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου* anfieng!! Dagegen ist einfach daran zu erinnern, dass Jesus seine *öffentliche* Wirksamkeit nach der Joh. 4 erwähnten Reise begann. c) Act. 5, 36 erwähnt Gamaliel einen Pseudomessias *Theudas*, der aber nach *Jos.* ant. 20, 51 erst 12 Jahre nach dem Act. 5 erzählten Vorfall auftrat. Als ob der Theudas, welcher 400 Anhänger hatte, nicht (wie Origenes, Beza, Scaliger, Casaubonus, Bengel, Rosenmüller sahen) ein anderer gewesen sein könnte, als der, welcher *„πείθει τὸν πλεῖςον ὄχλον."* Oder als ob nicht (wie Baronius, Capellus, Michaelis, Jahn meinen) auch *Joseph.* einmal sich, wenn sich, wenn nicht in der Zeit, doch im Namen, geirrt haben könnte! Aber warum sollen nicht unter den vie-

len damals auftretenden Goeten Zwei von Einem Namen vorgekommen sein[15]). Man vergesse nur nicht die *grosse histor. Gelehrsamkeit und Genauigkeit*, die Luk. sonst an den Tag legt[16]). Wir sehen also, gegen die Axiopistie der Apgsche ist nichts gegründetes aufzubringen.

§. 125.

(Forts. Angriffe Baur's.)

Nun hat aber v. Baur in seinem „*Apostel Paulus*" S. 104 ff. die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte von einer neuen Seite her an-

15) Kamen doch *drei* Aufrührer, die *Judas* hiessen, vor: *Judas Ezechiae* (*Jos.* b. j. 2, 4, 1) *Judas der Galiläer* und *Judas Jairi* (*Jos.* b. j. 7, 6, 5) und *fünf* die *Simon* hiessen, und *vier*, die *Eleazar* hiessen. Unter den Judas'en kamen zwei, unter den Simon'en drei gewaltsam um's Leben. Warum sollen nicht auch zwei Theudas, wenn sie beide Aufrührer waren, beide getödtet worden sein? (Diesen *Thatsachen* gegenüber strahlt in bengalischem Feuer die aprioristische Weisheit des Hrn. E. Zeller, Jahrb. 1849, I, S. 66: „dass zwei Männer von gleichem Namen, „zumal einem nicht so sehr häufigen Namen" (?!?) „etwa 50 Jahre von „einander mit zwei ganz" (?!) „gleichartigen Unternehmungen aufgetre-„ten und beide in derselben Weise umgekommen sein sollen, ist doch „höchst unwahrscheinlich." — Ueber die ganze Frage vgl. Wieseler, Synopse pag. 103 ff.) — *Joseph.* (ant. 17, 10, 4; b. j. 4, 1 u. 3 vgl. ant. 17, 10, 6) spricht von *vielen* Aufrührern, die in dem von Gamaliel genannten Zeitpunkt aufgestanden seien. (Hr. E. Zeller a. a. O. weiss freilich, dass *Jos.* jeden einzelnen Aufrührer „auf's gewissenhafteste ver„zeichnet habe.") Nach Wies.'s scharfsinniger Hypothese war der Teudas der Apsche kein andrer, als der *Jos. ant.* 17, 6, 2—4 erwähnte Hohepriester Mathias (= „von Gott gegeben" = *Θευδᾶς* d. i. *Θεοδωρος*), welcher zuerst das Volk zu einem Aufstand gegen die Römer aus *messianisch-religiösen* Gründen aufwiegelte, und mit seiner, nicht sehr grossen Schaar zerstreut wurde, 1 *p. Chr. aer. Dion.*

16) Vgl. das Resultat von §. 41. Weiteres siehe in Tholuck's lit. Anz. 1836, Nr. 38 — 42. — Unter andern vgl. mit Act. 3, 6; 24, 1 die Stelle *Jos.* 20, 5, 2, mit Act. 12, 3 (Gefallsucht Herodis) *Jos.* 19, 7, 3; mit 12, 20 *Jos.* 15, 9, 6; 19, 18, 2, *Tac.* hist. 2, 80; mit 24, 24 *Jos.* 20, 7; mit 21, 38 *Jos.* b. j. 2, 13, 5 und ant. 20, 7, 6; mit 18, 12 *Cass. Dio* 53, 704, *Tac.* Ann. 1, 76; *Suet.* Claud. 25; *Senec.* ep. 104. *Stat. Silv.* 2, 7, 32. Mit 13, 7 *Cass. Dio* 54, 4. Zu 28, 7: Malta gehörte zur Prätur von Sicilien, und wurde durch einen Legaten verwaltet. Man fand eine Münze mit der Inschrift: *Prudens eques*, *πρῶτος Μελιταίων* u. s. w. u. s. w. So werden die speciellsten *gelegentlichen* Notizen, die Luk. gibt, durch Profanscribenten und Münzen bestätigt.

gegriffen, indem er nämlich zwischen Gal. 2 ff.[1]) und der Darstellung der apostolischen Verhältnisse bei Lukas mehrere schreiende Widersprüche entdeckt zu haben glaubt.

Leider hat er es nach seiner Weise nicht für nöthig erachtet, eine grammatische Interpretation der Stelle Gal. 2, 1 voranzu-

1) Baur hat die Grille, die Briefe Pauli an die Römer, Korinther und Galater für echt zu halten (S. 248). In *seinem* Munde, in *seiner* Feder ist dies wirklich nichts weiter als eine Grille. Denn dass er mit denselben Argumenten, welche er gegen die Briefe an die Thessalonicher, Philipper, Kolosser, Philemon und gegen das Evangelium Johannis anwendet, auch jenen vier, von ihm in so gnädige Protektion genommenen Briefen die Echtheit, wenn er wollte, absprechen könnte, ist für jeden Unbefangenen klar. Werden Zeugnisse des *Clem. Rom.*, wo Baur dieselben nicht brauchen kann, mit der Bemerkung beseitigt, dass der Brief des Clemens zwar gewiss von Clemens sei, ob aber von *dem* Clemens, der ein Apostelschüler gewesen, wisse man nicht: warum sollen dann Zeugnisse desselben Clemens einen höhern Werth haben, wenn sie für die Echtheit des Römer- und der Korintherbriefe in die Schranken treten? Werden alte Anspielungen, die massenhaft für das Alter und die Echtheit des johanneischen Evangeliums auftreten, mit der Bemerkung beseitigt, dass man doch nicht kriminell beweisen könne, ob wirklich die bestimmte Stelle zitirt sei, ob nicht vielmehr der ähnlich lautende Ausdruck umgekehrt aus dem sekundären Autor in das Johannesevangelium übergegangen sei: warum sollen die Citate gerade aus jenen vier paulinischen Favoritbriefen das Privilegium der Befreiung von derselben kriminellen Untersuchung haben? Doch Baur hat sich überhaupt nicht einmal die Mühe gegeben, einen ordentlichen Beweis für die Echtheit jener vier Briefe zu führen; er begnügt sich mit der ganz kurzen Versicherung: „Gegen diese vier Briefe ist nicht nur nie auch nur der geringste „Verdacht der Unechtheit erhoben worden" (die Angriffe Semlers auf einen Theil des zweiten Korintherbriefs, und der Angriff Evansons auf die Echtheit des Römerbriefs sind hier von dem Gelehrten entweder vergessen oder für kleiner als „der geringste Verdacht der Unechtheit" angesehen worden), „sondern sie tragen auch den Charakter paulinischer „Originalität so unwidersprechlich an sich, dass sich gar nicht denken „lässt, welches Recht je der kritische Zweifel gegen sie geltend machen „könnte." Da Baur die „paulinische Originalität" nirgends anders her kennen kann, als eben aus jenen vier Briefen selbst, indem nach ihm alle andern Briefe theils entschieden unecht, theils dem schweren Verdachte der Unechtheit unterworfen seien, und vollends das Bild des Paulus in der Apostelgeschichte ein ganz verzerrtes sei, so ist es von seinem Standpunkte aus eigentlich sinnlos und ein plumper Zirkelschluss wenn er die „paulinische Originalität" jener vier Briefe als einen Beweis für die Echtheit derselben anführt! Mit völlig gleichem Rechte können

schicken. Um so mehr ist dies für *uns*, die wir nicht gewohnt sind, auf Luft zu bauen, unerlässliche Pflicht.

Der Apostel Paulus bekämpft (auf seiner dritten Missionsreise, um das Jahr 55) *galatische Irrlehrer*, welche den dortigen Christen die Irrlehre (und nach Gal. 1, 6 nicht ohne Erfolg) geprediget hatten, dass man erst durch die Beschneidung (und die damit übernommene Verpflichtung zur Erfüllung des mos. Gesezes) Israelit werden müsse, ehe man am Messias und seinem Heile Theil haben könne. Diese Irrlehrer untergruben aber zugleich das Ansehen seiner apostolischen Autorität, und stellten ihn dar als einen Mann, der *nicht von Christo selbst*, *sondern erst mittelbar, nämlich von den Zwölfen, den Beruf eines Heilsverkündigers bekommen habe.* (Mit Gal. 1, 1 vgl. V. 16 f.)

Nach dem Eingang (1, 1—10) bekämpft er in einem ersten Theile (1, 11 — 2, 14) diese leztere persönliche Verleumdung, und bahnt sich damit den Weg zur Bekämpfung jener ersteren Irrlehre in einem zweiten Theil (2, 15 ff.). Nachdem er erzählt, dass er erst drei Jahre nach seiner Bekehrung zum erstenmale nach Jerusalem gekommen, und dort ausser Petrus keinen Apostel ausser Jakobus, den Bruder des Herrn, gesprochen habe, so fährt er Cap. 2, 1 fort:

„*Darauf nach 14 Jahren, gieng ich wieder hinauf nach Jerusalem* „*mit Barnabas*, *auch Titus mitnehmend. Ich gieng aber hin nach einer* „*Offenbarung*, *und legte ihnen das Evangelium dar*, *das ich predige* „*unter den Heiden*; *abgesondert aber* (legte ich es dar) *den in Ansehen stehenden, auf dass ich nicht vergeblich laufe oder lief.*“ (Eine Synkope des Gedankens, anstatt: auf dass mir niemand Vorwürfe machen könnte, denen zufolge meine Wirksamkeit eine vergebliche wäre. Nämlich den Vorwurf, dass alle jene von Paulus getauften Heiden ungültig getauft und keine wirklichen Christen seien.) „*Aber* „*auch nicht Titus, der mit mir war*, *ein geborner Heide*, *wurde gezwungen sich beschneiden zu lassen.* — *Aber wegen der* quer herein„gedrungenen falschen Brüder, *welche eingedrungen waren*, *uns*

wir vier andere paulinische Briefe mit Ausschluss aller übrigen für echt erklären, aus ihnen uns die Kennzeichen der „paulinischen Originalität“ abstrahiren, und dann aus dieser ihrer paulinischen Originalität wieder auf ihre Echtheit zurückschliessen. Für kleine Kinder ist ein solches Verfahren ganz passend. Würden *wir* es so machen, so würde die Schule Baur's sicher ein grosses Geschrei erheben; sie aber hat Privilegien!

„*unsre Freiheit zu verkundschaften* (listig zu rauben), *die wir haben* „*in Christo Jesu, auf dass sie uns wieder zu Knechten machten* – *ihnen* „*wichen wir auch nicht eine Stunde lang* [2]), *ihnen zu gehorchen*, *auf*

2) Hofmann (heil. Schrift n. T. Theil I, S. 90) hält es für unwahrscheinlich, dass P. *schon hier* den regelmässigen Bau der Periode verlassen haben sollte. Aber wir haben Röm. 3, 8 einen Fall, wo Paulus noch früher und noch mehr ohne Noth von dem angefangenen Sazbau abweicht. *Μή, καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθώς φασίν τινες ἡμᾶς λέγειν, ποιῶμεν τὰ κακά*, „*lasst uns nicht — wie Etliche lästern und vorgeben dass wir so lehrten — das Böse thun*", so hatte Paulus im Sinn zu schreiben, und so hätte er grammatisch-correct schreiben sollen; statt dessen lässt er das Hauptverbum des begonnenen Sazes durch *ὅτι* von dem parenthetisch eingeschobenen Saze abhängen. Ganz analog lässt er hier das Hauptverbum *εἴξαμεν* durch das Relativum *οἷς* von dem eingeschobenen Relativsaz *οἵτινες κλ.* abhängen. Hofm. wendet weiter ein: „er hätte ja, wenn er auf das *οὐκ εἴξαμεν* abzielte, nur zu schreiben gebraucht *τοῖς δὲ ψευδαδέλφοις*. Wie aber, wenn er eben *nicht* von vornherein auf dies *εἴξαμεν* abgezielt hat? Einen Gedanken, der sich zu dem *οὐδὲ . . . ἠναγκάσθη* V. 3 als *Gegensaz* verhielt, muss er ursprünglich im Sinne gehabt haben, weil er V. 4 mit *δὲ* beginnt. Vielleicht hatte er im Sinne zu schreiben: „Aber um der quereingedrungenen falschen Brüder willen hatte ich viel zu kämpfen, viel Noth und Mühe." Nachdem er aber in dem Relativsaz *οἵτινες* den materiellen Inhalt seines Kampfes mit ihnen bereits entwickelt hat, lässt er jenen beabsichtigten Gedanken als einen unnöthig gewordenen fallen, und springt in der anakoluthischen Wendung V. 5 sogleich mit Lebhaftigkeit auf das Schlussergebnis seines Kampfes mit ihnen, nämlich dass er ihnen auch nicht einmal *πρὸς ὥραν* nachgegeben habe. — Diese Ansicht ist motivirter und minder hart, als wenn Hofm (S. 92) meint, V. 5 gehöre einfach als Relativsaz zu V. 4, den V. 3 begonnenen Gedanken aber habe Paulus schlechthin fallen lassen, ohne ihn überhaupt irgendwo und irgendwie wieder aufzunehmen; er lasse die Periode unvollendet, und gehe zu etwas Neuem über. Der in V. 5 enthaltene Gedanke ist ja *seinem materiellen Inhalt nach* von der Art, dass darin das über die *ψευδάδελφοι* zu sagende sachlich seinen bündigen Abschluss findet, und ihn selbst dann darin findet, wenn man *οἷς κλ.* grammatisch als blossen gewöhnlichen angehängten Relativsaz betrachten will. Es ist dann (wie Röm. 3, 8) das, was dem Sinne nach die Hauptsache und der Abschluss des Hauptgedankens ist, in formelle grammatische Abhängigkeit von einem Zwischengedanken gesezt. Und so führt Hofmann's Construktion schliesslich doch wieder auf die meinige zurück. Wie es dagegen Hofmann mit seiner so eben mitgetheilten Ansicht vereinbaren kann, dass, nachdem die Periode mit V. 5 als unvollendete abbricht, gleichwohl die Worte *διὰ δὲ τοὺς παρεις. κλ.* auch „für die neubeginnende

„*dass die Wahrheit des Evangeliums euch verbleibe. Von Seiten derer* „*aber*, welche in Ansehen stehen etwas zu sein *(welche es* „*immer sein mochten*, *ist mir einerlei; denn Gott sieht nicht die Gestalt* „*eines Menschen an) — mir nämlich* [3]) *haben die Angesehenen nichts* „*weiter auferlegt; sondern im Gegentheil*, *sehend dass ich mit der Heils-* „*botschaft unter den Unbeschnittenen betraut bin*, *wie Petrus mit der* „*unter der Beschneidung*, *und erkennend die mir verliehene Gnade*, *ga-* „*ben Jakobus, Kephas und Johannes*, *die das Ansehn als Säulen haben*, „*mir und Barnabas die rechte Hand der Gemeinschaft*, *dass wir zu den* „*Heiden, sie aber zur Beschneidung* (gehen sollten) *nur dass wir der* „*Armen gedächten*."

Zuerst erwähnt Paulus sogleich vorläufig die für sich allein schon entscheidende Thatsache, dass es ja damals Niemanden eingefallen sei, den Titus zur Beschneidung zu zwingen [4]). Sodann beginnt er

Periode V. 6 ff. in Kraft bleiben" sollen, vermag ich nicht einzusehen. Beziehen sich die fraglichen Worte, wie Hofm. will, auf *οὐδὲν προςανέθεντο* herab, so bilden sie dann eben mit *προςανέθεντο* Eine Periode, und dann ist es nicht an dem, dass die V. 3 beginnende Periode mit V. 5 als unvollendete abbricht. Es ist zu bedauern, dass Hofm. seiner Untersuchung nicht eine Uebersezung der ganzen Stelle beigegeben hat; wir würden dann klarer sehen, wie er es meine, und er würde vielleicht die Härte seiner Construktion lebhafter gefühlt haben.

3) Hofmann (S. 96) beginnt wie wir V. 6 eine neue Periode, hält aber alles von *ὁποῖοί ποτε* V. 6 an bis zu *τοὐναντίον* V. 7 für Zwischensäze. Allein man sieht dann nicht ein, wie sich die Worte *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι*, *ἰδόντες ὅτι καὶ γνόντες Ἰακῶβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης . . . δεξιὰς ἔδωκαν* zusammenconstruiren lassen, man müsste denn etwa dem *ἀπὸ* die partitive Bedeutung (= *ἐκ* Joh. 16, 17 u. a.) aufdrängen wollen, die es aber bekanntlich niemals hat — *Οἱ δοκοῦντες ςύλοι εἶναι* ist Wiederaufnahme und nähere Bestimmung von *οἱ δοκοῦντες εἶναι τι*. Möchte aber auch jenes ein speciellerer Begriff, als dieses sein, so wären wir darum doch noch keineswegs berechtigt, beide Begriffe so, wie Hofm. thut, („aus der Zahl der *δοκοῦντες εἶναι τι* gaben mir diejenigen, welche *ςύλοι εἶναι δοκοῦσιν*, die Hand") grammatisch mit einander zu verbinden, der Bedeutung von *ἀπὸ* zum Troz.

4) Rückert, Reiche u. a. wollen zu *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδ.* ergänzen: „*liess er sich dennoch beschneiden*". Wie sinnlos und unmöglich diese Ergänzung sei, siehe unten p. 886. — Wieseler (*Chron. des ap. Zeitalters* S. 193) hält das folgende *διὰ δὲ* für Einleitung eines *Gegensazes*, sodass der Sinn wäre: Man hat den Titus zwar nicht zur Beschneidung *gezwungen*, ihm aber doch dazu *gerathen;* aber um der falschen Brüder willen gab ich darin nicht nach. — Allein ein solches *δὲ* wäre offenbar logisch nur dann gerechtfertigt, wenn zu der Negation

einen Gedanken, den er aber in anakoluthischer Form vollendet. Er beginnt: „*Wegen* der παρεισ. ψευδ. aber" — unterbricht sich aber alsdann mit der lebhaften Wendung: „denen gab ich keinen Augenblick nach" [5]. Wahrscheinlich wollte er ursprünglich schreiben: „Wegen der παρ. ψευδ. aber redete ich, mühte ich mich" u. dgl. — Wie er nun erzählt hat, dass die παρ. ψευδ. ihm und den Heidenchristen die Freiheit rauben und die Beschneidung aufnöthigen wollten (das ist ja offenbar der Sinn von V. 4), dass er *ihnen* aber *schlechterdings nicht* nachgegeben habe, so stellt er nun V. 6 die δοκοῦντες die in *Ansehn stehenden* (damit meint er die Apostel und Presbyter, vor allem die drei V. 9 genannten, auf die er sich gegen die galat. Irrlehrer als auf von den Judenchristen anerkannte Autoritäten berufen will) in *scharfen Gegensaz* gegen jene ψευδαδελφοί. *Von Seiten der δοκοῦντες aber ward mir keine weitere Forderung auferlegt*" [6]). Doch auch hier ist die Wiederaufnahme des Sazes nach der Parenthese der Form nach eine anakoluthische. Die Parenthese schiebt er aber ein, um jedem Schein zu begegnen, als ob

οὐκ ἠναγκάσθη die Position: *man rieth ihm* hinzugesezt worden wäre. Da dies nicht der Fall, so kann das δὲ nicht einen Gegensaz einleiten, sondern nur den Uebergang zu einem heterogenen Gedanken bilden. Und alsdann muss das οὐκ ἠναγκάσθη nothwendig *absolut* verstanden werden.

5) Nach Wieseler's Erklärung bleibt *dieser* Abschluss des anakoluthischen Sazes unbegreiflich. Man sollte statt dessen den Gedanken erwarten: „Wegen der παρ. ψευδ. gab ich den *Andern*, die zur Beschneidung des „Titus riethen, nicht nach."

6) Προςανατίθεμαι τινι ohne Objekt (wie 1, 16 ferner Diod. Sic. 17, 116, Lucian Jup. 1) hat die Bedeutung: sich einem anvertrauen (προςανατίθεμαι τινι = τίθεμαι πρός τινα = τίθημι ἐμαυτὸν πρός τινα). Dagegen mit einem Objektsakkusativ verbunden hat es *nie* diese Bedeutung und *kann* sie nicht haben, sondern steht in der ursprünglichen Bedeutung „noch dazu auflegen" (vgl. *Passow-Rost*), entweder als Passivum (wie Xen. memor. 2, 1, 8, „eine Last noch dazu aufgelegt bekommen") oder als Medium („eine Last noch dazu auflegen" an unsrer Stelle). Wenn Hofm. (S. 95) es nicht für „rathsam" hält, das Wort hier in andrer Bedeutung, als 1, 16 zu nehmen, so hat er den Objektsakkusativ οὐδὲν übersehen. Die Bedeutung, die er dem Worte geben will: „etwas zur Entscheidung vorlegen", hat es nie, und kann es nicht haben. Vielmehr ist unser οὐδὲν προςανέθεντο eine deutliche Hinweisung auf die Worte des Sendschreibens Apg. 15, 28 μηδὲν ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος, welche Worte den *Kern* jenes Sendschreibens bilden, sofern in ihnen der *gefasste Beschluss* (ἔδοξεν γάρ κλ.) notificirt wird.

er sich auf jene drei als auf übergeordnete, deren schüzender Autorität *er* bedürfe, berufe.

Vier grosse Widersprüche will nün Baur zwischen der Erzählung der Apostelgeschichte und der des Galaterbriefes entdecken.

Die Form der Versammlung anlangend, so werde dieselbe in der Apostelgeschichte als eine „förmliche öffentliche Verhandlung" dargestellt, an welcher nach V. 12 u. 22 die ganze Gemeinde Theil genommen habe, während im Galaterbriefe der Apostel „von allem „diesem nicht nur nichts weiss, sondern sogar so spricht, wie wenn „er einer solchen Vorstellung der Sache voraus widersprechen wollte." Diese Behauptung Baur's beruht aber einfach auf einer exegetischen Nachlässigkeit. Hat Paulus es den Angesehenen abgesondert, *κατ᾽ ἰδίαν* (d. h. nach Mt. 14, 13 u. 23; 17, 19; Mk. 4, 34; 6, 31; 7, 32; Act. 23, 19 nicht „hauptsächlich" *praesertim,* sondern „in besonderem Gespräch", *seorsim*) dargelegt, so ist doch wohl klar, *dass er es ausserdem auch noch den übrigen vorgelegt haben müsse.* Denn wenn ich sage: „als ich die Berliner Universität zu beziehen wünschte, gieng ich nach Hause zu meinen Verwandten, und legte ihnen meinen Wunsch dar, abgesondert aber meinem Oheim, der Vaterstelle an mir vertrat", so folgt doch wohl, erstlich, dass ich nicht *bloss* mit dem Oheim darüber sprach, mit andern aber nicht, und zweitens, dass ich auch nicht mit dem Oheim und den andern *zugleich* sprach, sondern dass wirklich *wenigstens zwei* Besprechungen stattgefunden haben müssen. Sehr deutlich weist also Paulus auf eine *öffentliche* Besprechung *neben* der Privatunterredung hin.

Auffallend ist, dass Baur S. 117 selbst auf den Einfall kömmt, es könne Jemand die Worte: „ich legte ihnen das Evangelium dar", auf die öffentliche Versammlung beziehen. „Nach der richtigen Auffassung der Stelle kann man" aber „nicht einmal soviel in den Worten finden." Man ist begierig, diese richtige Auffassung und ihre exegetische Begründung zu vernehmen. „Sie bezeichnen keine be„sondere Verhandlung, sondern sie sind nur das Unbestimmtere, wo„für sogleich das Bestimmte *κατ᾽ ἰδίαν δὲ* (?) *κλ.* gesezt wird." Man erwartet abermals, dies Verdikt nur mit einigen philologischen Spänen gerechtfertigt zu sehen. Aber anstatt dasselbe durch eine sprachliche Erklärung zu begründen, zieht es Hr. Prof. v. Baur vor, vielmehr die sprachliche Interpretation auf jenes allgemeine Gerede zu gründen und aus Salat Essig zu machen. „Man muss *daher*", fährt der Logiker unmittelbar fort, „die Stelle so nehmen: Ich reiste nach „Jerusalem, um mein Evangelium den Mitgliedern der dortigen Ge-

„meinde vorzulegen, *und zwar* wandte ich mich *speciell* an die vor„zugsweise Geltenden.“ Weiter kein Wort! Die Zeiten der Zopfgrammatik, wo man sagte: εἰς steht hier für ἐν, ἵνα für ὅτι u. s. w., schienen zwar vorüber zu sein; aber das war Täuschung. Hier werden wir von dem Vertreter des neuesten Fortschrittes belehrt, dass δέ auch *und zwar* und κατ' ἰδίαν *speciell, praecipue,* heissen könne und hier sogar heissen „müsse“ — warum? nur damit der Professor mit seinem von vorneherein feststehenden Verdikt Recht behalte.

Paulus erwähnt also wirklich die Apgsche 15 beschriebene öffentliche Versammlung. Dass er allen Grund hatte, die Privatunterredung mitzutheilen, ist wohl klar; die galatischen Irrlehrer hätten ja sonst vorgeben können: in der öffentlichen Besprechung zwar habe man den Paulus geschont, aber nur, weil er sich's zuvor in der Privatunterredung habe gefallen lassen, gewisse Bedingungen einzugehen oder überhaupt der Autorität der δοκοῦντες sich zu unterwerfen. Aber auch Luk. seinerseits deutet an, dass der öffentlichen Gemeindeversammlung eine Vorverhandlung der Häupter vorangienge, denn zunächst V. 6 sagt er: *συνήχθησάν τε οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου.* Erst nachdem der Streit sich mehrte (v. 7) tritt dann Petrus auf in einer Versammlung, bei welcher nach v. 12 πᾶν τὸ πλῆθος und nach v. 22 ὅλη ἡ ἐκκλησία zugegen war. Soviel aber ist richtig, dass Luk. beide Verhandlungen nicht *deutlich* unterscheidet, und über die erste hinweg sogleich zur zweiten eilt. Aber das war auch sehr natürlich; er als einfacher objektiver Erzähler oder Historiker hatte ja für seinen Zweck nicht die mindeste Veranlassung, die Privatunterredung zu berichten; ihm musste es genügen, die *Resultate*, wie sie in der Gemeindeversammlung erschienen, zu berichten. Es ist also auch ein leeres Gerede, wenn Baur nicht einsehen will, warum Paulus „nur von *Neben*verhandlungen gesprochen, die Hauptsache aber, die *eigentliche* Verhandlung, unerwähnt gelassen haben sollte.“ Die Kategorie von Neben- und eigentlicher Verhandlung passt ganz und gar nicht hieher. Die Unterredung der Apostel war keine Nebensache, kein *hors d'oeuvre,* sondern hierauf kam alles an, ob und wie die göttlich autorisirten *Führer* der Gemeinde vor die versammelte Gemeinde in Einigkeit hintreten und sich zu der Frage stellen würden. Ebenso wenig aber war darum die Gemeindeversammlung eine „Nebenverhandlung“, sondern hier errang eben die einheitliche Ansicht der Apostel den Sieg über die gegentheilige Ansicht der Irrlehrer. Wir hoffen dies jedermann an einem Beispiel klar zu machen. Im Frühling 1845 unterredeten sich die Führer der radikalen Partei in Zürich über die Mit-

tel und Wege, die damalige konservative Regierung der Sympathie des Volkes zu berauben, indem man die Ueberzeugung, dass der Bund kein Recht habe, die Jesuitenausweisung aus dem souveränen Kanton Luzern zu erzwingen, identifizirte mit der religiösen Sympathie mit jenem Orden. Man fand in jener Unterredung oder jenen Unterredungen, eine Volksversammlung werde das geeignetste Mittel sein, jener Identifikation im Bewusstsein des Volkes zum vollen Durchbruch zu verhelfen. Die Volksversammlung wurde zu Unterstrass bei Zürich wirklich gehalten und hatte den gewünschten Erfolg. Ein Schriftsteller nun, der die Begebenheiten einfach in ihrer Objektivität — und vollends so kurz und kompendiös wie Lukas die seinen — zu beschreiben beabsichtigt, wird die Volksversammlung und die dort von den radikalen Parteiführern gehaltenen Reden nebst deren Erfolg erzählen; es wird ihm aber nicht im Traume einfallen, die vorangegangenen geheimen Privatunterredungen mitzutheilen, obwohl diese nicht die Stelle von „Nebenverhandlungen" einnehmen, sondern in ihnen die wirkenden Faktoren jener öffentlichen Volksversammlung liegen. Wenn dagegen einer jener Parteiführer in Briefen oder Memoiren auf eine *persönliche Vertheidigung seiner* in Betreff seines persönlichen Antheils an der Sache einzugehen veranlasst wäre, so würde dieser die bereits bekannte Volksversammlung selbst nur kurz erwähnen, dagegen von jenen Privatunterredungen manches interessante Detail anzuführen nicht unterlassen.

Wir kommen zum zweiten Widerspruch *zwischen Apg.* 15 *und Gal.* 2. Auch das Wesen der Verhandlungen selber soll dort sich ganz anders herausstellen, wie hier. Aber schon der Bericht der *Apostelgeschichte* wird von Baur verdreht, wenn er S. 118 findet, die zwölf Apostel hätten nicht bloss die Ansichten der Irrlehrer nicht getheilt, sondern auch den von Paulus gemachten Antrag „auf die zuvorkommendste und anerkennendste Weise unterstüzt." Das ist mehr gesagt, als Luk. sagt. Hier lesen wir vielmehr V. 6 f.: „Es kamen aber zusammen die Apostel und Aeltesten, zu sehen, was „in der Sache zu thun sei. *Als aber viel Streitens war,* stand Petrus auf „und sprach u. s. w." Also auch noch *nach* der Vorversammlung oder Privatunterredung — ja vielleicht *in* ihr selbst — gab es immer noch Disput über die Frage; es gab eben unter den andern Aposteln und Presbytern noch manche, denen es keineswegs so leicht wurde, sich in der Frage zurechtzufinden, und die aus echter Pietät entsprungene und von Paulus selbst (1 Cor. 7, 18) gutgeheissene Beobachtung des von Gott gegebenen und von Gott noch nicht aufgehobenen Gesezes und Tempelkultus seitens der Judenchristen auseinanderzuhalten von der

als verdienstlich und als verpflichtend betrachteten Gesezesbeobachtung, die die Irrlehrer den Heidenchristen als ein Joch auferlegen wollten (denn dass es sich auch Apg. 15, 10 dem Zusammenhange nach nur um *Heiden*christen handelt, sollte Baur so vernünftig sein einzusehen [7]). Es gab unter den Aposteln und Aeltesten manche, die sich durch die frommscheinende Behauptung der Irrlehrer blenden und verwirren liessen, und so ist Lukas weit entfernt, eine συζήτησις, welche *wirklich* da war, zu verwischen, wie Baur es durch seine gefärbte Reproduktion des Berichtes des Lukas darstellen möchte. Dass aber gerade Petrus und Jakobus es sind, die nach Lukas die Sache in's klare Licht sezen, stimmt völlig damit überein, dass nach Gal. 2, 9 Paulus vor allem mit diesen sich zuvor privatim unterredet hatte und gerade von ihnen Billigung erfuhr. Apg. 15, 7 ff. stellen sich also genau die *Resultate* jener Gal. 2, 2 erwähnten Privatunterredung dar.

Hat aber Baur schon am Berichte des Lukas gedreht und gefärbt, um eine *grössere Einigkeit* als sie Luk. wirklich schildert, herauszukünsteln, so zerrt er nun vollends die Worte des Galaterbriefs bis in's Frazenhafte, um hier eine *grössere Uneinigkeit*, als Paulus schildert, herauszubringen [8]), und den von ihm beliebten „Konflikt des paulinischen Christenthums mit dem judenchristlichen" hier nachweisen zu können. Auch hier muss freilich die Hudelexegese das beste thun. Nicht einen Vers des Galaterbriefs legt er grammatisch aus; mit unendlichem Wortreichthum reiht er Behauptung an Behauptung, Folgerung an Folgerung; nur dass es an den Obersäzen und der *vis conclusionis* allenthalben gebricht. „Die ältern „Apostel stehen so wenig ausserhalb dieses Konflikts, dass wir sie „vielmehr noch ganz auf einem Standpunkte stehen sehen, auf wel-

7) Die „Jünger" werden ja von „unsern Vätern und uns" unterschieden.

8) Sein würdiger Schüler Schwegler (nachapostolische Zeit, S. 158) geht hierin noch weiter. Er findet in Gal. 2, 2 ff. „Säze voll verhaltenen Grolls und innerer Gereiztheit", „zweideutige ironische Seitenblicke" des Paulus gegen die Zwölfe. Wenn Paulus dieselben οἱ δοκοῦντες nenne, so heisse das: die welche etwas gelten *wollten* (vgl. Baur S. 123). — Aber jedes Lexikon hätte ihn belehren können, dass οἱ δοκοῦντες heisst: „die, die (bei andern) etwas *gelten*, die Angesehenen." — Mehr komisch, als interessant, ist, dass auch Dr. Schenkel (Charakterb. p. 29) die Resultate dieser Baur'schen Kritik als „unzweifelhafte" Wahrheiten nachplaudert.

„chem sie über das Judenthum noch gar nicht hinausgedacht hatten. „Es ist nichts klarer, als dass es sich vor Allem um nichts anderes „als die Beschneidung handelte, in Beziehung auf welche von juden-„christlicher Seite behauptet wurde, dass die Heiden unter keiner „andern Bedingung, als wenn sie beschnitten werden, am messiani-„schen Heile Theil nehmen können." In der That eine neue Entdeckung! Wahres viel ist in dem Saz und Neues enthalten; wäre das Wahre nur neu, wäre das Neue nur wahr! Das einzige Neue aber, nämlich dass *„von judenchristlicher Seite her"* die Nothwendigkeit der Beschneidung behauptet worden, ist zufällig nicht wahr, sondern eitel Geschwäz. Der Apostel sagt: „die querhereingedrungenen falschen Brüder" (παρείςακτοι ψευδάδελφοι) haben die Beschneidung gefordert; die δοκοῦντες aber, Petrus, Jakobus, Johannes, „legten „mir keine Forderung auf, sondern — — gaben mir die Rechte „u. s. w." Man ist begierig zu sehen, durch welche Künste Hr. v. Baur eine *Identification „der falschen Brüder" mit den Aposteln* (denn um diese handelt es sich) herausbringen wird.

Er ist nicht in Verlegenheit. Erstlich liest er aus den Worten V. 3: „auch Titus wurde nicht gezwungen, sich beschneiden zu las-„sen", heraus: *„es kam nicht wirklich dazu*, dass er sich beschneiden „lassen musste, dass *man* ihm aber *diesen Zwang anthun wollte*, dass „es sich, als ihn der Apostel mit nach Jerusalem nahm, eben darum „handelte, dem beabsichtigten Zwang zu begegnen, liegt deutlich ge-„nug im Zusammenhang." In der That, einen bessern Dienst hätte Paulus den galatischen Irrlehrern nicht erweisen können, als wenn er (nach Baur's Erklärung) ihnen erzählt hätte, dass die Judenchristen sehr ernstlich die Beschneidung des Titus gefordert hätten, und *nicht die Apostel,* sondern nur sein, des Paulus, starker Wille den Titus davor gerettet habe. „Dein Troz ist es eben allein", würden die galatischen Irrlehrer erwidert haben, „der sich aller Autorität widersezt." Oder sollte der Sinn der sein, nur die asiatischen Judenchristen hätten die Beschneidung des Titus verlangt; Paulus habe sich vor ihnen zu den judäischen Judenchristen und Aposteln geflüchtet und hier Recht erhalten? Wo kömmt denn aber dann die Opposition der Apostel gegen Paulus hin? In jedem Falle also hat Baur hier wieder gehudelt, und wir finden im Gegensaze zu ihm in V. 3 die einfache Berufung des Paulus auf die Thatsache, dass, als er mit dem Heidenchristen Titus nach Jerusalem kam, man von diesem die Beschneidung nicht gefordert habe.

Aber „warum würde sich Paulus selbst nach Jerusalem begeben, „warum ganz besonders mit den Aposteln verhandelt haben, wenn er

„nicht mit gutem Grund vorausgesezt hätte, dass die Apostel dem „Ansinnen der ψευδάδελφοι *keineswegs fremd* seien?" Wunderbare Logik! Um also gegen den Stehler Recht zu erhalten, pflegt man zum Hehler zu gehen? Wie wenn nun Paulus vielmehr *darum* zu den Aposteln gegangen wäre, weil die ψευδάδελφοι *fälschlich* deren Autorität für sich angeführt hatten, und ihm daran lag, eine öffentliche Anerkenntnis der Einstimmigkeit der Apostel zu erlangen? Wie, wenn er darum hingieng, weil er, wenn bis dahin vielleicht wirklich auch einzelne unter den Aposteln noch unklar in der Frage waren, er doch „mit gutem Grund" hoffte, sie, die Männer reinen Herzens, leicht überzeugen zu können, eine Hoffnung, die ihm in Betreff der unlautern Irrlehrer abgieng.

„Was nach der Apostelgeschichte unter dem bereitwilligsten Ein-„verständnis der ältern Apostel zu Stande kam, war nach der Ver-„sicherung des Apostels selbst nur das Resultat des kräftigsten Wi-„derstands" — ja wohl, aber nicht des Widerstands gegen die ältern Apostel, sondern gegen die *ψευδάδελφοι, οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν.* Baur sezt troz dem mit *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων* beginnenden und in *οὐδὲν προςανέθεντο ἀλλὰ κλ.* fortgesezten *Gegensaze* die zu beweisende Identität der *ψευδάδελφοι* mit den Aposteln schon als bewiesen voraus. Herr Baur „scheint der Meinung zu sein, es komme „nur darauf an, denselben nie bewiesenen, sondern immer nur be-„haupteten und vorausgesezten Saz mit aller Dreistigkeit zu wieder-„derholen. Es bedarf nur der einfachen Darlegung dieser Säze, um „Jedem sogleich das Schwächliche und Gebrechliche, das durchaus „Gehaltlose und in jeder Beziehung Nichtswürdige eines solchen Rai-„sonnements klar vor Augen zu stellen." In diesen Worten [9]) hat Baur sein eigenes Todesurtheil geschrieben.

Er hat auch wohl die Haltlosigkeit seiner Operationen selbst gefühlt, als er in der Anm. S. 123 noch einen Versuch beifügen zu müssen glaubte, die „hereingeschlichenen falschen Brüder" einigermassen *zu Ehren zu bringen*, um die grosse Kluft des Abstandes zwischen ihnen und den *δοκοῦντες* einigermassen auszufüllen. Er behauptet allen Ernstes, Paulus nenne diese Irrlehrer nicht „falsche Brüder" in *dem* Sinn, dass er sie „in Beziehung auf die christliche Kirche überhaupt" für solche erklärt hätte, sondern nur „in Beziehung auf die antiochenische Gemeinde" nenne er sie so; nur „das „eindringliche Wesen dieser Leute wolle er bezeichnen, dass sie als „*jerusalemische Juden*christen in eine *heiden*christliche Gemeinde ge-

9) „Der Kritiker und Fanatiker" S. 88.

„kommen, um dieser Grundsäze aufzudringen, die ihr bisher fremd „geblieben waren.“ Bedenkt aber Hr. Prof. Baur nicht, dass Paulus dieselbe Lehre, welche diese Leute vortrugen, Kap. 1, 7—10 als eine „Verkehrung des Evangeliums von Christo“ mit dem Anathema belegt und Kap. 2, 15—5, 6 weitläufig als eine das Wesen des Christenthums schlechthin untergrabende darstellt?! Dies war offenbar der *wahre* Gegensaz, dass sowohl Paulus mit seinen Heidenchristen, als die zwölf Apostel, welche mit ihren Judenchristen noch aus richtiger Pietät das von Gott den Israeliten gegebene und noch nicht aufgehobene Gesez beobachten, *eins waren* in der *Lehre*, dass a) der Mensch nicht durch des Gesezes Werk gerecht werde, und b) die Aufnahme in den alten Bund der Beschneidung und Gesezesbeobachtung *nicht* die nothwendige Vorbedingung zur Aufnahme in den Bund Jesu des Messias sei — dass sie hierin *eins* waren *gegen* jene *ψευδάδελφοι*. Hr. v. Baur substituirt uns dafür einen andern Gegensaz, wobei sowohl Paulus als die Zwölfe einen höchst miserablen Charakter gehabt haben müssten. „In Jerusalem wollte *man* von der christlichen Freiheit (die Paulus lehrte und mit den Heidenchristen übte) *nichts wissen*“ — *οἱ δὲ δοκοῦντες οὐδὲν προςανέθεντο!!* [10]) — Paulus wiederum habe von den Grundsäzen der „Judenchristen“ nichts wissen wollen. Gleichwohl habe Paulus die Lehre, welche er, sobald sie in seinen ethnischen Gemeinden auftrat, als „Verkehrung des Evangeliums“ verfluchte, bei den Judenchristen so schonend geduldet, dass er die, welche sie *dort* vortrugen, *nicht* „falsche Brüder“ nannte, sondern nur die, welche sie *zu den Heidenchristen* bringen wollten. „Falsch“ wäre also hienach Einer in den Augen des Paulus nicht dadurch geworden, dass er *gegen die Wahrheit* sündigte, sondern nur dadurch, dass er *gegen die lokale bischöfliche Jurisdiktion und päbstliche Autorität des Paulus* sich verfehlte. Ausser seinem Sprengel durften Engel vom Himmel, Apostel Christi, Glieder der Gemeinde „ein anderes Evangelium predigen“, soviel sie wollten, ohne darum in den Augen des Baur'schen Paulus „falsche Brüder“ zu werden. Er machte nicht einmal einen Versuch, die Zwölfe zu seiner Ansicht herüberzuziehen; feige gab er sich damit zufrieden, für sich und seinen Sprengel die Freiheit durchzusezen, und erkaufte dies um den Preiss, dass er ihnen in ihrem Sprengel ihr *ἕτερον*

10) Baur S. 123 übersezt freilich dies *προςανατίθεσθαι*: sie haben nichts (an Argumenten *gegen* mich vorgebracht!! Diese Bedeutung ist genau ebenso unerweislich und ebenso unmöglich, als die Bedeutung: „zur Entscheidung vorlegen.“ Siehe oben Anm. 6.

εὐαγγέλιον liess. Welch ein Zerrbild! Die *Wahrheit* hätte hienach sich schmiegen müssen nach der *Konvenienz;* sie wäre ein Gegenstand der *Transaktion,* des *Vertrages* gewesen! [11]) Es liegt doch wirklich etwas ehrloses darin, ein System ohne Aufkündung der Kirchengemeinschaft dulden, und dann doch wieder von diesem System erklären, dass es eine Verkehrung des Evangeliums sei, und selbst wenn ein Engel vom Himmel es vortrüge, derselbe als ein Engel des Fluchs betrachtet werden sollte!

Zugegeben aber, ein solches Verfahren wäre eines Paulus würdig gewesen, so muss man fragen, ob nicht die zu Jerusalem Gal. 2, 2 ff. geschlossene Transaktion gerade dadurch hätte wieder scheitern gehen müssen, wenn den Zwölfen solche Aeusserungen über die von ihnen (nach Baur) vertretene Lehre zu Ohren oder zu Gesicht gekommen wären, wie Paulus sie Gal. 1, 7—10 gethan hat? Wie? nachdem man sich friedlich verständigt hatte, sollte Paulus es haben wagen dürfen, die Lehre, die er als für die Judenchristen gültig anerkannt hatte, eine *μετάςρεψις τοῦ εὐαγγελίου* (V. 7), eine menschliche, nicht göttliche Lehre (V. 10—11), die Jesum zum Sündendiener mache (2, 17), deren Anhänger unter dem Fluche stehen und *keine wahren Söhne Abrahams seien*, (3, 9—10), zu nennen, und mittelst der lezten Aeusserung *auch für die Judenchristen* jene Lehre für unerlaubt zu erklären, ohne dass die Zwölfe darin mit Recht einen indirekten Bruch des geschlossenen Friedens gesehen hätten, dadurch auf's äusserste verlezt worden und der Friede wieder zerfallen wäre?

Aber auch der sittliche Charakter *der Zwölfe* kömmt bei der Ansicht unsers Gegners schlecht weg. „Es ist so klar, als es nur sein „kann, dass ihr ganzer Gesichtskreis auch jezt, zum wenigsten 14 „Jahre nach der Bekehrung des Apostels Paulus, noch nicht über das „Judenthum hinausgeht. Von einem unmittelbaren Heidenchristen-„thum wissen sie noch gar nichts“ (wieder eine jener nie bewiesenen Behauptungen!); „wie es ohne alle Mitwirkung von ihrer Seite vor-

11) Baur S. 25. „Man glaube nicht, dass nun eine völlige Ausgleichung der beiderseitigen Ansichten und Grundsäze stattgefunden habe. Die *κοινωνία* war ja zugleich eine Trennung; man vereinigte sich nur dahin, dass die einen zu den Heiden, die andern zu der Beschneidung gehen sollten.“ — Dass der Grund dieser „Trennung“ ein ganz anderer war, als der von Baur angenommene dogmatische, habe ich schon in meinem „Evang. Johannis“ S. 98 ff. bewiesen, ohne dass seitdem von Baur oder sonst jemanden eine Widerlegung nur versucht worden wäre.

„handen ist, so müssen sie auch erst durch Paulus zur Anerkennung „desselben gebracht werden“ (freilich, wenn Apg. 10—11 eine Erdichtung ist!) „und diese ihre Anerkennung erscheint nur *als eine „Concession, zu welcher sie sich verstehen mussten.* Sie können nicht „anders, weil sie *der Macht der Umstände* und der überwiegenden „Persönlichkeit des Apostels nicht zu widerstehen im Stande sind. „Sie verstehen sich aber im Grunde nur dazu, das paulinische Chri-„stenthum nicht, *wie sie ihren Grundsäzen zufolge eigentlich hätten „thun sollen,* zu bestreiten, sondern sich passiv gegen dasselbe zu „verhalten, oder mit einem Worte, es zu ignoriren.“ Wundern muss man sich nur, dass die Christen der Verfolgungszeit nicht, diesem illüstren Beispiele folgend, durch „die Macht der Umstände“ sich ebenfalls zur Verleugnung ihrer Ueberzeugungen bewegen liessen. Denn war der „Gesichtskreis“ der Zwölfe wirklich „noch nicht über über das Judenthum hinausgegangen“, sahen sie die Gesezesbeobachtung wirklich nicht als einen Akt freier Pietät, sondern als *religio*, als Pflicht an, war ihnen die Berechtigung zur Theilnahme am messianischen Heil wirklich nur auf Glieder des Bundes der Beschneidung beschränkt, und beruht die, Apg. 10, 35 ausgesprochene Einsicht des Petrus auf blosser Erfindung, so musste es für sie keinen ärgeren Frevel geben, als wenn ein Unbeschnittener sich die Theilnahme an den Gnadengütern des zweiten David anmassen wollte, und es musste ihnen Paulus nicht als eine „überwiegende Persönlichkeit“: sondern als eine gottlose, gefährliche Persönlichkeit, und des Paulus Lehre und Verfahren ebenso als ein *ἕτερον εὐαγγέλιον* und als ein fluchwürdig sakrilegisches Unterfangen erscheinen, als dem Paulus die Lehre der galatischen Irrlehrer. Bloss darum, weil sie „den von „Paulus gegen sie geltend gemachten Grundsäzen nichts widerlegen-„des entgegenzuhalten vermochten“, ein Auge zuzudrücken, war nicht bloss, *wie Baur merkwürdigerweise selbst zugibt,* „eine Halbheit der „Ansicht und Ueberzeugung“, sondern auch eine Halbheit und Erbärmlichkeit des *Charakters,* die mit dem Löwenmuthe, womit die Christen die blutigsten Martern der kleinsten Verleugnung (z. B. dem Ausliefern ihrer heiligen Bücher, dem Hergeben der blossen *Namen* auf die *Liste* derer, die den Göttern geopfert hätten) vorzogen, in seltsamen Kontraste steht!

Der dritte Widerspruch zwischen Apostelgeschichte und Galaterbrief soll in dem antiochenischen Vorfall Gal. 2, 11 ff. liegen. Sieht man diese Stelle unbefangen an, so enthält sie *den stärksten Beweis*, *dass Petrus mit Paulus im Dogma ganz eins war*. Petrus, in Jerusalem wie alle Judenchristen das Gesez aus Pietät

beobachtend, kömmt nach Antiochia, isst hier, unbekümmert um die mosaischen Speisegeseze, am Tische der Heidenchristen, ganz nach den Grundsäzen, die auch Paulus theilte. Wie aber etliche jerusalemitische Judenchristen ebenfalls dahin kommen, befällt ihn eine falsche Menschenfurcht, diese könnten an seiner Freiheit Anstoss nehmen oder dieselbe nicht verstehen, und anstatt nun die Wahrheit faktisch vor ihnen zu vertreten, entzieht er sich lieber dem Tische der Heiden. *Mit der grössten Bestimmtheit nun spricht es Paulus aus* V. 12 und 13, dass dies leztere Thun *Heuchelei* gewesen, dass Petrus hier *seine wahre Ansicht verleugnet habe.* Seine wahre Ansicht war also die, dass man mit den Heiden essen dürfe, die Ansicht des Paulus! Was thut nun Hr. Prof. Baur gegenüber diesem mächtigen, gewaltigen Zeugnis? Nach Zellers Vorgang — obgleich diess von mir [12]) und andern schon ernstlich widerlegt war — hält er von dem, was Paulus sagt, mit einer der Schamlosigkeit sich nähernden Willkür *nur die eine Hälfte fest*, dass Petrus anfangs, dann aber nicht mehr mit den Heiden gegessen habe, die *andere Hälfte* aber, dass das leztere Heuchelei und Verleugnung der eigenen Grundsäze des Petrus war, *lässt er stillschweigend fallen* und konstruirt zu dem äusseren Faktum anstatt der von Paulus so bestimmt angegebenen innern Ursache eine andere. „Wären die ältern Apostel wirklich von der bloss „relativen Gültigkeit des Gesezes und seiner Werthlosigkeit in Be„ziehung auf die Gnade des Evangeliums fest und klar überzeugt ge„wesen, *wie* hätte Petrus in Antiochien aus scheuer Rücksicht auf „die jerusalemischen Judenchristen — ein in jedem Falle so zweideu„tiges Benehmen gegen die Heidenchristen sich zu Schulden kommen „lassen können?“ Wie? Ei, Baur sagt es ja selbst: aus scheuer Rücksicht gegen die jerusalemischen Judenschristen! Und *nicht* aus Verschiedenheit der dogmatischen Ansicht! Derselbe Baur, der das *wirklich unbegreifliche*, dass Petrus, obgleich er die Aufnahme Unbeschnittener ins Messiasreich für Frevel hielt, dennoch Jahr aus Jahr ein und durch öffentliche Anerkennung und Transaktion die Bildung zahlloser Gemeinden Unbeschnittener, von denen er wohl sehen musste, dass sie die judenchristliche Gemeinde am Ende erdrücken würden, geduldet habe — derselbe Baur, der dies *wirklich unbegreifliche* für ganz begreiflich hält, hält das *ganz begreifliche*, dass Petrus in augenblicklicher Schwachheit und Verwirrung aus falscher Menschengefälligkeit, die er mit richtiger Schonung fremder Schwachheit verwechselte und wirklich leicht verwechseln konnte [13]), seiner

12) „Das Ev. Joh. und die neueste Hypothese“ etc. Pag. 98 ff.

13) Wenn Paulus „um der Juden willen“ in Kleinasien den Timotheus be-

Ueberzeugung einen Augenblick untreu ward, plözlich für unbegreiflich. Wo bleibt da die Logik? Wo die Psychologie?

Und wo bleibt die historische Gewissenhaftigkeit, wenn die bestimmte Aussage des Paulus, dass des Petrus lezteres Verfahren *Heuchelei* gewesen, so ohne alle Scheu bei Seite geschoben wird? In einer Anmerkung S. 130 rückt Baur ziemlich kleinlaut mit der Erklärung heraus: „Paulus habe *vorausgesezt*, Petrus habe eigentlich „mit seiner Ansicht zusammengestimmt, und es sei blosse Heuchelei „gewesen, dass er seine wahre Ansicht verleugnete.“ Wie? Paulus hat dies nur *vorausgesezt?* Wie durfte er eine solche Voraussezung so bestimmt *als Gewissheit aussprechen* den galatischen Irrlehrern gegenüber, die ihn sicherlich alsbald eines bessern würden belehrt haben? Ja wie hätte er überhaupt, wenn Baur's Ansicht von dem „Konflikt“ der Zwölfe und des Paulus, und dem reinen Judenthum der erstern, und Baur's Erklärung von der Unterredung Gal. 2, 2 ff. richtig wäre, — wie hätte er denn überhaupt je, ohne verrückt zu sein, auf jene Voraussetzung gerathen können? er, der doch mit Petrus (nach Baur) persönlich sich abgekämpft und nur eben mit Mühe die „passive Duldung und Ignorirung“ seiner Grundsäze erhalten hatte! Hatte er geträumt? Hatte er alles vergessen? Hat er den Galatern einen blauen Dunst vormachen wollen, so etwa, wie hier

schneiden liess (Apg. 16, 3), so war die *äussere* That analog mit der des Petrus Gal. 2, 11 fl. (wiewohl man nicht vergessen darf, dass Tim. der Sohn einer *Jüdin* war!) Aber nichts desto weniger war jenes recht, dies unrecht. In Kleinasien waren es, wie wir schliessen müssen, keine solchen Judenchristen, die mit Bewusstsein der Irrlehre zuneigten, auch nicht bloss Judenchristen, die *wirklich schwach im Glauben*, dabei aber aufrichtig und frei von jeder Sucht waren, den Judaismus ins Christenthum hereinzuschleppen, sondern es waren *Juden*, um deren willen Paulus es that; Juden, die er erst zu gewinnen *hoffte*, und deren Bekehrung er nichts in den Weg legen wollte, was ihnen ihrem *jüdischen* Standpunkte nach einen Anstoss geben oder die Meinung, Paulus sei ein frivoler Mann, beibringen konnte. Er handelte also *mit klarem Bewusstsein und reinem Gewissen.* Petrus in Antiochia *machte sich glauben*, er handle ebenfalls aus Schonung für Schwache; aber *die Juden*christen mit denen er zu thun hatte, waren über die Schwachheit hinaus, waren schon vom Apostelconcil her über den wahren Stand der Sache unterrichtet; hier wäre es seine Pflicht gewesen, die Wahrheit faktisch zu bezeugen; sein wahres Motiv war denn auch nicht Schonung für Schwache, sondern der dunkle Trieb, sich Ungelegenheiten und etwaigen scheelen Blicken zu entziehen. *Duo si faciunt idem, non est idem.*

Baur seinen Lesern einen blauen Dunst vormachen möchte? Und wenn er wirklich diese sinnlose Voraussezung gehegt *hätte*, musste ihm dieselbe nicht benommen werden in dem Augenblicke, wo er sich zu Antiochia strafend gegen Petrus wandte? Musste nicht Petrus seinem (nach Baur) „schroffen und schonungslosen Tadel,“ dass sein Verfahren ein indirektes ἀναγκάζειν τὰ ἔθνη ἰουδαΐζειν involvire, entgegentreten auf eine Weise, worin die wirkliche Ansicht, die Petrus nach Baur gehabt haben soll, klar genug sich aussprach? Und wäre dann nicht Paulus ein elender Lügner gewesen, wenn er trozdem hinterher noch seine alte falsche Voraussezung, dass Petrus im Dogma mit ihm einig sei, öffentlich vor den Galatern ausgesprochen hätte?

Es muss also doch wohl mehr als eine „Voraussezung „des Paulus“ gewesen sein, dass Petrus mit ihm im Dogma eins war. Es ist klar, dass mit dieser Einen Thatsache *das ganze kritisch sein sollende Gewebe der Baur'schen Urgeschichte des Christenthums von oben bis unten total zerrissen ist.* Nun hat es auch keine weitere Bedeutung mehr, was derselbe von Widersprüchen zwischen der Apostelgeschichte und dem antiochenischen Faktum finden will. Das „Stillschweigen der Apostelgeschichte über einen so offenkundigen Vorfall“ soll „ein absichtliches“ sein. Als ob Lukas irgend eine Veranlassung gehabt haben könnte, diesen rein persönlichen Vorfall, der auf die Stellung der Judenchristen zu den Heidenchristen, sowie auf die Ausbreitung des Evangeliums ohne allen Einfluss blieb, zu erwähnen! Doch wie kann man sich über die Winkelzüge dieser Kritik noch wundern? Entblödet sich Baur doch nicht, auch darin einen Widerspruch zu finden, dass „die Apostelgeschichte nur von einem „Streit zwischen Paulus und Barnabas spricht“, der aber „angeblich „aus einer andern Veranlassung entstanden ist, als nach Gal. 2, 13 „vorauszusezen ist.“ Anstatt einfach einzusehen, dass diess eben *ein ganz anderer Streit war*, sezt Baur stillschweigend die Identität beider Streite voraus, und findet nun auffallend, dass die Apostelgeschichte, „wenn sie doch über *einen* in jener Zeit vorgefallenen Streit nicht „ganz schweigen zu können glaubt, gerade die Hauptveranlassung „*des* Streites verschweigt.“ Mit gleicher Unwürdigkeit unlogischer Spiegelfechterei könnte man auch einen Widerspruch darin finden, dass, während ein Autor die Geschichte der Berliner Synode 1846 erzähle, ein anderer zwar von *einer* in jener Zeit vorgefallenen Versammlung zu Berlin auch nicht ganz schweigen zu können glaube, aber als Theilnehmer nicht Abgeordnete der preussischen Kirche, sondern Abgeordnete aus den verschiedenen Landeskirchen Deutschlands

nenne, und auch über Veranlassung, Zweck und Verhandlungen *der* Versammlung ganz anders berichte.

Auch die Beschneidung des Timotheus Ap. 15, 3 soll mit Gal. 2, 3; 3, 28; 5, 11, „in augenscheinlichstem Widerspruch stehen.“ Sie müsste nach Baur, selbst wenn sie freiwillig war, eine „charakterlose Inkonsequenz“ gewesen sein. Aber Paulus zeigte (vgl. Anm. 13) durch jene Handlung einfach, dass er eben so wenig eine *gesezliche Forderung des Nichtbeschneidens* als des *Beschneidens* aufstellen, das Beschneiden so wenig verbieten, als das Beschneiden der Heidenchristen befohlen wissen wolle; er zeigte ferner, dass er *wirkliche Schwachheit* von Irrlehre und böser Gesinnung wohl zu unterscheiden und erstere zu schonen wisse; und wenn Baur jene Handlung in Widerspruch finden will mit den Gal. 2 ff. ausgesprochenen Grundsäzen, so finden wir sie dagegen in vollem Einklang mit dem 1. Kor. 9, 10 ausgesprochenen Grundsaze des Apostels.

Wir kommen zum vierten Widerspruch und werden hier kurz sein. Ein solches Schreiben, wie es Ap. 15, 23 ff. erwähnt ist, und nach dessen Vorschrift Paulus nach Ap. 16, 4 auf der zweiten Missionsreise das Leben der neugegründeten Gemeinden ordnete (denn von einem „Uebergeben der (geschriebenen) Beschlüsse“, wie Baur S. 132 sagt, ist gar keine Rede, sondern es heisst: sie trugen ihnen auf *zu halten* die Beschlüsse, welche u. s. w.) soll unmöglich wirklich können erlassen worden sein; denn sonst hätte sich Paulus vor den galatischen Irrlehrern auf dieses Aktenstück und nicht auf seine mündlichen Unterredungen berufen müssen. Ja unser Kritikaster glaubt sogar, durch das *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν* Gal. 2, 10 werde die Abfassung eines Schreibens ausgeschlossen. *Nur* der Armen gegenseitig zu gedenken, habe man ausgemacht; ein Schreiben habe man also nicht aufgesezt. Das ist wieder eine Logik, wie wenn einer sagen wollte: „Der Missio-„nar M. erzählt, er habe mit dem Missionar N. ausgemacht, je-„ner solle unter den Hindus in Hindostan, er wolle unter „den Muhammedanern ebendaselbst wirken; nur für ihre Armen woll-„ten sie gemeinsam sorgen. Folglich können die beiden Missionare „unmöglich etwas schriftliches über die Grundsäze, wie man beider-„seits die Sitten der Hindus und Muhammedaner mit einiger relativen „Gleichmässigkeit dem Christenthum anpassen wolle, aufgesezt haben.“ Steht denn nicht jenes *μόνον* im Gegensaz *dazu*, dass Paulus sich nicht in die Seelsorge und Missionsthätigkeit in Judäa persönlich mischen wolle? Wie kann also dadurch ein gemeinsamer Beschluss über die zu erzielende Möglichkeit eines *gastfreundlichen Zusammen-*

lebens von Judenchristen und Heidenchristen (denn um diesen rein praktischen Punkt handelte es sich) ausgeschlossen werden?

Aber warum beruft sich Paulus im Galaterbrief nicht auf jenen Beschluss?

Hätten die Judenchristen und Heidenchristen, die Zwölfe und Paulus, einander gegenseitig wirklich mit Mistrauen betrachtet und beobachtet, dann hätte Paulus allerdings, schon um sich sicher zu stellen, nichts nöthigeres zu thun gehabt, als überall beglaubigte Abschriften jenes Aktenstückes anfertigen und feierlichst deponiren zu lassen. Dem war aber nach richtiger Erklärung von Gal. 2, 11 ff. nicht also. Alle Apostel waren in der Sache einig; die Irrlehrer selber waren für einmal geschlagen; mit Einmuth war beschlossen, die Heidenchristen sollten vor allen Sünden die Hurerei, die ihrem abgestumpften Gewissen als erlaubt erschien, meiden und sodann, damit gastfreundliches Zusammenleben mit Judenchristen möglich wäre, drei Dinge meiden, die den Judenchristen ein unüberwindlicher Ekel und Greuel waren und zugleich seitens der Heidenchristen sich ohne grosses Opfer meiden liessen: das Essen von Ersticktem, von Blut, und vom Fleisch heidnischer Opferthiere. In aller Treue überband sofort Paulus allen Gemeinden, die er gründete, diese Pflichten (Apostelg. 16, 4), *hatte aber sicherlich nicht dabei nöthig, das Aktenstück selbst abschriftlich zu deponiren.* In den *von ihm* gegründeten Gemeinden genügte ja seine Autorität; auch war keine Gefahr, dass dahin kommende Judenchristen gesagt hätten: „ihr braucht dies *nicht* zu halten", und Paulus ihnen gegenüber sich auf das Schreiben hätte berufen müssen. Viel eher hätten sich die Judenchristen Paulo gegenüber darauf berufen müssen, *wenn* Paulus (was ihm aber hoffentlich selbst Baur nicht zutrauen wird) treulos geworden wäre in der Ausrichtung des Auftrages. Paulus seinerseits hätte nur dann Veranlassung gehabt, sich auf das Schreiben zu berufen, wenn etwaige Judenchristen von den Heidenchristen *noch mehr* als die Beobachtung jener Punkte gefordert hätten. Davon zeigt sich aber in der Zeit der ganzen zweiten Missionsreise keine Spur.

Auf dieser Reise hat Paulus die galatischen Gemeinden gegründet, und ihnen also jene Forderungen gestellt, ohne zur Deposition einer Abschrift jenes Briefes veranlasst zu sein. Jene δόγματα blieben ohne weiteres in Geltung. Der Galaterbrief ist einige Jahre nachher, auf der dritten Missionsreise, geschrieben. Die mittlerweile in Galatien eingeschlichenen judaistischen Irrlehrer beriefen sich ihrerseits auf jenes Schreiben begreiflicherweise *nicht*, sondern auf die Autorität der Zwölfe. Sie konnten dies, indem sie dem Faktum, dass

die Zwölfe das Gesez beobachteten, durch Spiegelfechterei einen dogmatischen Grund unterschoben (ganz wie Baur es thut). *Ob nun nicht Paulus ihnen gegenüber Anlass hatte, sich auf jenen Brief zu berufen?* Wir stellen die abstrakte Möglichkeit, dass er es hätte thun *können*, nicht in Abrede. Dass er es aber habe thun *müssen*, und dass aus seinem Schweigen von dem Briefe auf die Nichtexistenz desselben geschlossen werden dürfte, stellen wir entschieden in Abrede. Es lagen Gründe genug vor, warum Paulus *mit andern Waffen kämpfte*. Erstlich war, wie bemerkt, jenes Schreiben schwerlich in Galatien vorhanden, Paulus hatte die Urschrift mit sich genommen, ohne zu Abschriften veranlasst worden zu sein. Er musste also von jenen Irrlehrern zunächst die Leugnung, von einem solchen Schreiben etwas zu wissen, erwarten, und musste sich dann erst in zweiter Linie wieder auf das Zeugnis der Zwölfe berufen. War es nun nicht einfacher, sich *unmittelbar und sogleich* auf die Vorgänge in Jerusalem zu berufen? Dazu kömmt aber noch ein zweiter gewichtiger Grund. Aus Gal. 1, 1 und 8 und 11 u. s. w. sehen wir, dass die Irrlehrer besonders die *persönliche Autorität des Apostels* bestritten und ihn als einen solchen darstellten, *der sein Amt erst von den Zwölfen und nicht unmittelbar von Christo empfangen habe*. Dem gegenüber konnte sich Paulus auf *die Vorgänge in Jerusalem selbst* und auf deren Detail berufen; denn hier konnte er die Apostel als Gewährsmänner für die Wahrheit seiner Lehre aufrufen, so jedoch, dass er *zugleich* durch Darstellung des genauesten Details immer auch bewies, dass sie nicht *als Autoritäten über ihm*, sondern *als gleichgesinnte Kollegen ihm zur Seite* stünden und stets zur Seite gestanden seien. Auf das *Schreiben* (Apostelg. 15) dagegen *konnte er* sich *weit weniger passend berufen*. Denn diess war im Namen der Apostel und Presbyter von Jerusalem erlassen (Apostelg. 15, 22), welche (von Paulus aufgefordert, *seine* Autorität durch die *ihre zu unterstüzen)* darin (V. 25) von Paulus und Barnabas in der dritten Person redeten, und jene *δόγματα* in aller Harmlosigkeit in solcher Form darstellten, dass es scheinen konnte, dieselben seien ohne weiteres von ihnen allein und nicht von Paulus ausgegangen. Hätte sich also Paulus auf dieses Schreiben berufen, so hätte er den Irrlehrern zwar, was den einen Punkt, die Beschneidung betrifft, eine Waffe entzogen[14]), dagegen was den andern Punkt,

14) Und vielleicht nicht einmal das! Man bemerke, dass in dem Schreiben nicht einmal positiv ausgesprochen wird, der Christ sei von der Verbindlichkeit gegen das Gesez frei. Es ist nur im Allgemeinen die Rede von

seine Autorität betrifft, ihnen eine sehr scheinbare Waffe in die Hand gegeben. Die Nichterwähnung des Schreibens im Galaterbrief wird also vollkommen begreiflich, ohne dass man nöthig hat, die Existenz dieses Schreibens und die Geschichtlichkeit von Apostelg. 15 zu bezweifeln.

So wenig er aber sich auf jenes Schreiben *beruft* als auf eine höhere *Autorität* zwischen ihm und seinen Gegnern, so deutlich sehen wir, dass er jenes Schreiben *gekannt* und für seine Person an den Wortlaut desselben sich erinnert hat. Denn wo *er* mit kurzem Wort den damals zu Jerusalem in Betreff der Beschneidung gefassten Beschluss referiren will, da thut er dies in sichtlicher Reminiscenz an *die* Worte, womit jenes Schreiben den Inhalt jenes Beschlusses referirt hatte. *Οὐδὲν προσανέθεντο*, so zieht er in kürzerer Form die fast gleichlautenden Worte Apsche 15, 23: *μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος* zusammen. (Vgl. oben Anm. 6)[15]).

Aber auch 1 Cor. 8 soll gegen die Existenz des Schreibens zeugen (Baur S. 135 f.). Der Apostel war über das Essen von Opferfleisch „befragt worden" (?), und erklärte sich darüber. „Schon „diese Anfrage hätte gar nicht stattfinden können, wenn jene *Dekrete* „dazu bestimmt waren, in jeder Gemeinde der Heidenchristen *gleich*-„*sam niedergelegt zu werden.*" Dass man dies aber keineswegs „nach der Apostelgeschichte annehmen muss", ist schon oben gezeigt worden. Vielmehr haben wir gerade in 1 Kor. 8 ein recht anschauliches Exempel, *auf welche Weise* der Apostel den von ihm gestifteten Gemeinden die Beobachtung jener *δόγματα* Apostelg. 16, 4 überband. Selbst Neander wundert sich, dass er es nicht *unter Berufung auf jene Beschlüsse* that; wir müssten uns umgekehrt wundern, wenn er

„Etlichen, die die Seelen verwirrt haben ohne Auftrag der Apostel", und davon, dass „wir euch keine andere Last auflegen wollen als" u. s. w. Konnten die Irrlehrer nicht sagen, die Beschneidung sei hiebei vorausgesezt; über diese sei damals gar nicht gestritten worden; es habe sich nur darum gehandelt, ob man neben der Beschneidung auch die übrigen einzelnen levitischen Geseze halten müsse oder nicht? —

15) Man wende nicht ein, dass das *μηδὲν πλέον* sich auf die folgenden Worte *πλὴν τῶν ἐπάναγκες· ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων* beziehe. Nur *πλέον* bezieht sich auf *πλήν;* als *Hauptgedanke* tritt die *Negation:* „wir haben beschlossen, euch *keine* Last aufzulegen" der Beschneidungsforderung der *ταράσσοντες* v. 24 entgegen. Die Limitation dieser Negation durch *πλὴν* bildet einen *Nebengedanken*. Paulus hat den Hauptgedanken im Sinne, wenn er *οὐδὲν προςανέθεντο* schreibt.

ein so gesezliches, seinem Wesen so fremdes Verfahren eingeschlagen hätte! Sollte er seinen Gemeinden sagen: „vor Hurerei, Opferfleisch, Ersticktem und Blut *müsst* ihr euch einmal hüten; warum? dürft ihr nicht fragen; in Jerusalem ists nun einmal beschlossen worden; den Christen bindet zwar kein Gesez, selbst Gottes Gesez nicht mehr in äusserlicher Weise; aber diese Verordnung der zwölf Apostel macht eine Ausnahme“ —? Wir glauben: nein. Wir glauben, er wird den Inhalt dieser Verordnungen eben auch *aus dem Wesen des Glaubens und der Liebe heraus* zu entwickeln und zu vermitteln gesucht und die Gemeinde nicht auf dem Wege mechanischen Zwanges, sondern organischer Ueberzeugung zu der Beobachtung jener Gebote gebracht haben. Er wird ihnen dieselben nicht als Sache des *Vertrags*, nicht als äussere „Bedingung der zwischen Heidenchristen und Judenchristen bestehenden Gemeinschaft“, sondern als eine Sache der christlichen Liebe und Heiligung dargestellt haben. Es wäre doch höchst sonderbar, wenn er Kap. 5, 1 ff. die Hurerei mit dem Argumente, dass sie dem Vertrag mit den Judenchristen zuwider sei, und nicht vielmehr mit dem, dass sie dem Geiste des Christenthums und des neuen Lebens zuwider sei (V. 8), bekämpft hätte! Warum sollte er nicht auch das Essen von Gözenopferfleisch mit ebenso innerlichen Gründen bekämpfen? Ohne Zweifel redet er übrigens 1 Kor. 8 nicht das erstemal darüber zu den Korinthern; ohne Zweifel hatte er es ihnen schon bei der Gründung ihrer Gemeinde mündlich als dem Christenwandel widerstreitend dargestellt, und damals mag er *nebenbei* auch noch auf die gemeinsamen Beschlüsse jenes Apostelconcils sich berufen oder dieselben wenigstens gelegentlich berührt haben. Warum kömmt er nun 1 Kor. 8 auf die Sache zurück? *Den* Eindruck macht wahrlich die Stelle nicht, als ob er hier zum erstenmale über seine Meinung in Betreff des Opferfleischessens „befragt“ worden wäre, sondern vielmehr den, dass er, analog wie Kap. 5 u. 6 *Nachricht* erhalten hatte, dass seine Vorschrift übertreten werde. Als eine Sünde derer, die sich vorzugsweise der Gnosis rühmen, stellt er Kap. 8, 1 deutlich genug jene Uebertretung dar. Das weisst doch sichtlich darauf hin, dass er nicht bloss eine noch ganz unbestimmte erste *Anfrage*, wie es überhaupt mit dem Opferfleisch zu halten sei, sondern eine bestimmte Nachricht erhalten hatte, dass etliche der von Apollodorus nach des Paulus Abreise bekehrten, wie sie ohnehin zu einer alexandrinisch-spiritualistischen Auffassung der Dinge geneigt waren, so auch in diesem Punkte zu einer falsch-spiritualistischen Freiheit hinneigten. Sollte er diesen nun ein *mechanisches Gebot* entgegenhalten? Sollte

er nicht vielmehr, wie er es wirklich that, ihren Spiritualismus bei der Wurzel angreifen und von innen heraus bekämpfen? — Dass ihn seine Ideenassociation *gerade von der Besprechung der ehelichen Verhältnisse aus* auf den an sich nicht näher hiemit verwandten Gegenstand des Opferfleisches führt, dürfte nicht mit Unrecht daraus erklärt werden, dass dem Apostel die Kombination der πορνεία mit den εἰδωλοθύτοις in jenem Schreiben Apostelg. 15 vorschwebte. So haben wir also nicht nur keinen Gegenbeweis gegen den geschichtlichen Charakter von Apostelg. 15, sondern sogar eine neue Spur eines Beweises *für* denselben erhalten.

Das ganze Gewebe behaupteter Widersprüche zwischen der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen hat sich in nichts aufgelöst; gegen Baurs Hypothesenbau einer Urgeschichte des Christenthums haben sich aus dem von ihm (zufällig) als echt anerkannten Galaterbriefe selbst die mächtigsten Zeugnisse erhoben; und sein *kritisches Verfahren* hat sich dargestellt als ein solches, welches auf den Voraussezungen einerseits der traurigsten Verkümmerung des religiös-sittlichen Sinnes, anderseits der leichtfertigsten historischen Gewissenlosigkeit beruht.

§. 126.

(Forts. Innere Schwierigkeiten.)

1) Kaum einer Erwähnung werth sind die *innern Schwierigkeiten*, die Herr v. Baur in dem Abschnitt Act. 3—8 gefunden zu haben sich schmeichelt. Die Geschichte vom Verhör der Apostel (Apg. 3—5) bildet den Ausgangspunkt. Es soll in dieser Erzählung „alles *darauf berechnet sein*“ [1]), die Erhabenheit der Apostel dadurch zu erhöhen, dass „alles, was sie verherrlicht, zur Beschämung und Demüthigung „der Gegner dient, und diese ist um so grösser, wenn sie (die Geg- „ner) selbst recht absichtlich mit allen zu Gebote stehenden Mitteln „auf eine das grösste Aufsehen erregende Weise sie hervorrufen.“ Jener „*Berechnung*“ des Erzählers sei es zuzuschreiben, dass „*alle* Mitglieder des Synedriums“ sich versammelten, und „keiner fehlen durfte, dessen Name irgend eine Bedeutung hatte“, und dass selbst die ausser der Stadt in Landhäusern wohnenden hereingerufen — oder wie Baur es verdrehend erklärt: „die aus zufälligen Ursachen „damals in Jerusalem nicht anwesenden“ (etwa Meilenweit ver-

1) Baur „Paulus.“ S 16 ff.

reisten?!) „in aller Eile in die Hauptstadt zurückgerufen wurden." — Also in der *Wirklichkeit* wäre es undenkbar, dass das Synedrium in solcher Angelegenheit — in der Angelegenheit jenes Jesus, dess Name solchen Klang beim Volk gehabt, dess Tod so öffentlich beim Feste geschehen, dessen nun so laut verkündete Auferstehung dem Synedrium so gefährlich war — sich zu einer vollständigen Sizung mit besonderer Emsigkeit versammelt hätte?! — Undenkbar sei es aber vollends, dass „der Erfolg dieser Versammlung nichts anderes gewe- „sen sein sollte, als dass das ganze versammelte Synedrium von den „Aposteln sich sagen lassen musste, die Ursache dieses gerichtlichen „Verfahrens sei eine einem Leidenden erwiesene Wohlthat", und Christus deren Urheber. Und warum undenkbar? Wären die *Apostel* nicht Thoren gewesen, wenn sie diess *nicht* gesagt hätten? — Aber dass das *Synedrium* seinerseits sich so „in Ansehung der Apostel verrechnet haben sollte," ist Herrn v. Baur undenkbar. „Es „hielt sie für *ungebildete Leute*, musste sich nun aber über die *Unerschrockenheit und Freimüthigkeit* derselben gar sehr verwundern." Freilich eine undenkbare Geschichte, dass ungebildete Leute auch unerschrocken sein können! In den Christenverfolgungen, in den Waldenserverfolgungen u. s. w. war das wohl nie da? Oder soll die Undenkbarkeit nicht darin liegen, dass die ungebildeten Leute unerschrocken waren, sondern darin, dass die Synedristen ihnen solche Unerschrockenheit nicht zugetraut hatten, sondern meinten, nur Gebildete könnten frei und siegreich reden? Aber Baur hat ja so eben dasselbe gemeint! Er fühlt in der That selbst die Hohlheit seines Geredes, und sucht deshalb nach einem scheinbareren Apperçu. Undenkbar findet er nämlich, dass die Synedristen „damals erst" (beim Verhör) „zu ihrem Erstaunen die Entdeckung machten, ob- „gleich ihnen schon jener Auftritt im Tempel hätte sagen müssen, *mit welchen Männern* sie es zu thun hatten." Als ob dadurch, dass sie *jezt* über den *Muth* dieser Männer aus dem ungebildeten Volk erstaunten, irgendwie *ausgeschlossen* würde, dass sie schon über das ihnen erzählte *Wunder* dieser Männer — nur eben in andrer Weise — sich verwundert hätten! Sie hörten von der Heilung und der Verkündigung der Auferstehung Christi: gut, sie mögen sich auch darüber schon verwundert haben; d. h. es mag ihnen die Sache unheimlich und suspekt vorgekommen sein. Sie konnten aber das Wunder noch für ein goetisches halten. Jedenfalls glaubten sie, es werde hinreichen, solchen niedrigen Leuten mit dem ganzen Pomp der geistlichen Oberbehörde (etwa wie ein rationalistisches Konsistorium einem gläubigen Dorfpfarrer) und mit strenger Strafdrohung

entgegenzutreten, um die Leute von solcher „Parteimacherei für Jesus" (oder wie man jezt sagen würde: vom Pietismus) für immer abzuschrecken. Aber siehe da, die schlichten Galiläer liessen sich durch solche Majestäten so wenig einschüchtern, als weiland mancher reformirte Schuster in Frankreich durch ein hohes Inquisitionstribunal. Sie hatten eine *höhere Bildung* und einen *höheren Adel* in sich. Die Synedristen verwunderten sich natürlich über diese Unerschrockenheit (und zwar ohne Zweifel aus dem gleichen Grunde, wie die neuere Kritik), weil sie nämlich *von jenem Adel der Wiedergeburt nichts in sich erfahren hatten* und sich keinen Begriff davon machen konnten. Eben darum ist es aber täppisch, wenn Baur sich hinterher auch wieder darüber wundert, *dass* die Synedristen sich so verrechnen konnten.

„Die Interpreten wissen nichts zur Erklärung des gewiss auffal„lenden Umstandes zu bemerken, dass auch der Lahme zugegen war." Entweder müsse das Synedrium selbst denselben citirt haben, oder er müsse den Aposteln „in den Kerker und aus dem Kerker zum gerichtlichen Verhör gefolgt sein." Beides sei undenkbar. Wäre denn aber nicht auch der dritte Fall denkbar, dass der Geheilte den Aposteln *nicht* in den Kerker gefolgt wäre, *wohl aber*, als er hörte, sie stünden vor'm hohen Rath, als ein freiwilliger Zeuge ihres guten Rechtes sich eingestellt hätte, und plözlich wie ein lebendiges Gottesgericht bei den Aposteln stehend erschienen wäre? Baur wundert sich weiter über den „beispiellosen Mangel an Ueberlegung" von Seiten der Synedristen, welche „nicht wissen, was sie wollen, und „jezt erst bedenken, was sie nothwendig zuvor schon bedacht haben „sollten." War das Wunder schon in ganz Jerusalem bekannt, „so „mussten sie auch schon zuvor mit sich im Reinen sein, wie sie es „anzusehen, und was sie der Behauptung der Apostel entgegenzuse„zen hatten." In der That, sie waren auch darüber im Reinen gewesen. Sie hatten das trefflichste jener Argumente, mit welchen der Teufel gegen Gott streitet, in Bereitschaft: Strafe, Zwang, Verfolgung. Die kizliche Frage, wie das geschehene Wunder zu erklären sei, hatten sie ganz zu umgehen gedacht (am Ende wäre ihnen wohl auch so viel Scharfsinn zu Gebote gestanden, dergleichen unbequeme *faits accomplis* mit Baur aus Betrug abzuleiten); sie meinten, in erster Linie würden die Galiläer sich schrecken und einschüchtern lassen; sobald man drohende Miene mache, würden sie nicht den Mund zu öffnen wagen; würden sie ihn ja öffnen, so würden sie als ungebildete Leute sich nothwendig verwirren oder durch sophistische Dialektik leicht in Verwirrung bringen lassen; aber in alle dem verrech-

neten sie sich, sowie sich Hr. v. Baur mit seiner Sophistik in Ansehung der christlichen Leser seines unchristlichen Buches verrechnet hat.

Ein Widerspruch soll ferner sein, dass bei dem ähnlichen Vorfall Apsche. 5, 26 die Synedristen dasselbe Volk fürchten, welches doch „den Tag zuvor die Gefangennehmung der Apostel hatte ge-„schehen lassen." Als ob dort (V. 18) „das Volk" dabei gewesen wäre. In ihren Häusern wurden die Apostel verhaftet, und offenbar plözlich, so dass selbst Baur einzusehen im Stande sein dürfte, dass nicht in demselben Augenblicke sofort eine Volksversammlung bereit stehen konnte, um sich der Verhaftung tumultuirend zu widersezen. Uebrigens dürften die Anhänger der Apostel wohl mehr in der Einbildung der Jerusalemitischen und modernen Synedristen, als in der Wirklichkeit, zu fleischlicher Widersezlichkeit geneigt gewesen sein.

Die geringe Strafe, mit welcher die Apostel Kap. 5, 40 entlassen wurden, „diente nur dazu, das Selbstgefühl der Apostel darüber zu erhöhen, ὅτι ὑπὲρ κλ." So drückt sich Baur aus. Wir nehmen keinen Anstand, diesen schillernden Ausdruck „Selbstgefühl" in diesem Zusammenhang gebraucht, als einen unsittlichen zu bezeichnen. Es liegt darin etwas von einem Gift, das aus völligem Nichtverstehen des christlichen Duldergeistes und aus einem Gran tiefen, verborgenen *Widerwillens* gegen die apostolischen Gestalten gemischt ist.

Karrikirt ist die Erklärung von Apsche 5, 12: „Von den übrigen (schreibt Lukas) „wagte keiner, sich (feindlich) an sie zu ma-„chen, *sondern* das Volk pries sie." Im Widerspruch mit diesem „sondern" erklärt Baur „die Uebrigen" von den „übrigen Christen ausser den Aposteln", und das „an sie machen" von einem körperlichen In ihre Nähe kommen! Der Verf. habe mit jenen Worten sagen wollen, „dass man sich von den Aposteln als „hohen, über-„menschlichen, gleichsam magischen Wesen, welchen man sich nicht „nahen dürfe, in einer gewissen Entfernung hielt"!! [2]). Und dass der Unsinn voll werde, soll die Stelle, wo Paulus sich eine solche übermenschliche Verehrung *verbittet* (Apsch. 14, 11 ff.) eine bewusste, berechnete *Parallele* des Schriftstellers sein, der hiedurch den Paulus dem Petrus gleichstellen wolle!

Von der Geschichte des Ananias und der Sapphira soll nichts historisch sein, als ihr „irgendwie erfolgter Tod", worin „man nach-

2) *Baur* S. 22.

„her ein Strafgericht zu sehen glaubte". Dass sich der Vorfall nicht natürlich erklären lasse, hat Baur recht treffend bewiesen. Er betrachtet die Geschichte als erfunden, um die Herrlichkeit des in den Aposteln wohnenden heil. Geistes darzustellen, und die Abschnitte 2, 42 ff.; 4, 32 ff. beigefügt, um zu zeigen, „dass es derselbe Geist ist, von welchem auch die Gläubigen erfüllt sind." Und doch durften die armen „Gläubigen" nicht einmal in die körperliche Nähe der Apostel treten!!

Wir sind nicht gesonnen, alle einzelnen Verzerrungen und Sophistereien in dieser Weise durchzunehmen, z. B. wie Baur S. 30 Neanders Beweise aus Apsche 5, 4; 12, 12 u. a. dass Einzelne wirklich Eigenthum besassen, die sogenannte Gütergemeinschaft also nicht in einer Aufhebung alles Eigenthums, sondern in einer in den grössten Opfern, *καθότι ἄν τις χρεῖαν εἶχεν*, sich kontinuirlich äussernden Gesinnung bestand, *anführt*, und dann mit dem einfachen Machtspruch widerlegt, dass „der Schriftsteller" — derselbe, der 5, 4 und 12, 12 geschrieben hat! — eben doch nichts andres als eine absolute Aufhebung des Eigenthums erzählen *wolle*. So kommt freilich „der Schriftsteller in Widerspruch mit seiner eigenen Angabe".

Nur einiges finde noch seine Stelle. Undenkbar sei, dass, nachdem die Apostel wunderbar aus dem Kerker befreit waren, Gamaliel doch „erst von der Zukunft erwarten wollte, ob etwas Göttliches an „dieser Sache sei". Ob wohl Gamaliel „auf neue Wunder warten „wollte, die nicht mehr beweisen konnten, als die schon geschehenen?" Nein, eben nicht, und zwar *aus* diesem Grunde, *weil* sie nicht mehr hätten beweisen können. Auch die Pseudomessiase hatten „Wunder gethan". Wo so manches Goetenstück vorgekommen war, hielt Gamaliel dies nichtgoetische Wunder doch auch vielleicht noch für suspekt; vielleicht (und das ist wahrscheinlicher) bewog ihn eben der Umstand, dass er *dies* Wunder nicht aus Betrug zu erklären vermochte, dazu, *zum erstenmal in seinem Leben* an die *Möglichkeit*, dass das Christenthum Wahrheit sein könne, zu denken. Würde nun Hr. v. Baur einigen Begriff von christlicher Psychologie haben, so würde er einsehen, dass ein solcher innerer Anstoss noch nicht sofort hinreicht, einen Menschen in einem Augenblick zum Bekenner Christi zu machen, sondern dass zu dem inneren *Anstoss* erst noch die innere *Arbeit* des heil. Geistes am Herzen, die Sündenerkenntnis und Kenntnis des Heiles, hinzukommen muss. Er würde es *ganz begreiflich* und *keineswegs undenkbar* finden, dass Gamaliel noch nicht sogleich sich für das Christenthum aussprechen konnte, sondern erst noch weiter zuzuwarten und tiefer in eine Prüfung einzudringen wünschte.

Er würde auch nicht die ungeschickte Frage thun, ob Gamaliel etwa noch auf neue Wunder habe warten wollen, da er im Texte hätte lesen können, dass Gamaliel nicht auf neue Wunder, sondern auf das Bestehen oder Untergehen der Christengemeinschaft warten wollte. Das Dilemma: „man musste entweder das Zeugnis der Wahrheit an-„erkennen", oder gegen ein so offenbares Werk des Betruges thätig „einschreiten" ist also grundfalsch. Selbst wenn Gamaliel das Wunder bestimmt für betrügerisch gehalten *hätte*, hätten Klugheit und Erfahrung ihn belehren müssen, dass religiöse Sekten durch Unterdrückung gestärkt werden, und hieraus ist denn auch zu erklären, dass Gamaliels Rath auch bei denen Eingang fand, die nicht mit gleicher Ehrlichkeit, wie er, den Eindruck des nicht hinwegzuleugnenden Wunders in sich aufgenommen hatten [3]).

Von den verschiedenen Reden des Apostel Petrus, sowie von dem Kap. 4, 24 ff. mitgetheilten Hymnus macht Baur [4]) das merkwürdige Zugeständnis, dass sie „passend in die geschichtliche Erzählung verflochten seien", und auch nach Inhalt und Form lässt er sie als „fragmentarische Bilder aus dem Lebens- und Ideenkreise, in „welchem sich diese erste Christengemeinde bewegte", gelten. Nur „können sie doch den geschichtlichen Zusammenhang nicht wahr-„scheinlicher machen", weil jenes „so passende" Verhältnis zu den Begebenheiten — „nur für ein *zufälliges* und willkürliches gehalten werden muss" — *muss*, damit eben die Resultate herauskommen, wie

3) Beiläufig bemerken wir, dass auch die Widersprüche in den *Zahlangaben* der Apsche., welche Baur S. 37 finden will, wesentlich auf Verdrehung beruhen. „Nach Apsche. 1, 15 waren es unmittelbar nach der Himmel-„fahrt Jesu im Ganzen 120 Jünger" — ja wohl, *in Jerusalem* — „dage-„gen weiss der Apostel Paulus (1 Kor. 15, 6) von 500 Brüdern" — ja wohl *in Galiläa!* Nach Baur wäre nur darum jene kleine Zahl vom Autor gesezt, um „von dem schnellen und bedeutenden Wachsthum der „Gemeinde eine um so anschaulichere Vorstellung zu geben", d. h. um aufzuschneiden. Die Zahlen Apsche. 2, 41; 4, 4 (3000, 5000) sollen deshalb übertrieben gross sein. Die Verfolgung des Stephanus „gestattet uns nicht", uns die Gemeinde in Jerusalem so gross zu denken. In der That, fein ausgedacht! Hienach muss wohl auch in Rom oder Byzanz zur Zeit Diokletians die Zahl der Christen unter 5000 gewesen sein. Denn wo einmal 5000 Christen sind, da ist ja nach Baur eine Verfolgung nicht mehr möglich. Auch die Bluthochzeit fällt hienach als unhistorisch hinweg.

4) S. 38.

Baur sie haben will; denn einen andern Grund für dieses höchst sonderbare „muss" gibt er nicht an.

Daraus, dass bei der stephaninischen Verfolgung Alle ausser den Aposteln Jerusalem verliessen, nachher aber gleichwohl eine Gemeinde in Jerusalem war, muss man logisch richtig schliessen, es müssen viele der Entflohenen nachher wieder *zurückgekehrt sein;* Baur beliebt statt dessen den unlogischen Schluss: „es müsste doch irgend etwas über die Rückkehr der Flüchtigen *gesagt sein.*" Schon wieder ein solches „müsste", das aus der Folterkammer stammt!

Von dem γογγυσμός Apsche. 6, 1 hat Baur (S. 41) herausgebracht, dass er „einen *tieferen* Grund der Verstimmung beider Theile gegen einander gehabt habe", als die Almosenvertheilung. Wer, der eine feine kritische Nase hat, witterte nicht auch wirklich schon in jenen geheimnissvollen Worten: „es entstand ein Murren der grie- „chisch-redenden Judenchristen gegen die hebräisch-redenden, dass „ihre Wittwen in der täglichen Handreichung verkürzt würden", den ganzen dogmatischen Gegensaz zwischen den „Ebioniten-Aposteln" und „Paulinern", wie er — in Baur's Phantasie existirt? Es ist doch nicht denkbar, dass die ersten Christen so unwissenschaftlich gewesen sein sollten, bloss aus Hunger zu murren!

Wie aber Hr. Prof. Baur überhaupt geschichtliche Untersuchungen zu behandeln weiss, dafür stehe als ein Beispiel dasjenige, was er S. 98 über den Vorfall in Lystra sagt: „Gewiss hat die Sache, schon „im Allgemeinen betrachtet, etwas höchst seltsames und abenteuer- „liches, und man kann nicht umhin zu fragen, warum von den vielen „Wundern, die der Apostel verrichtet haben soll, gerade nur dieses „etwas so auffallendes zur Folge gehabt haben soll, warum sich diese „Vergötterungsscene *gerade in Lystra* ereignen musste, warum das „Volk *hier gerade* non einem Extrem zum andern so schnell über- „sprang." Kann man sich etwas gehaltloseres denken, als diese Thorschreiberfragen? Man sieht am Ende auch nicht ein, warum gerade in Eisleben Luther erkranken musste, oder warum gerade in Weimar Ronge einen Fackelzug erhalten musste. Wenn ein anderes Wunder des Apostels diesen Erfolg gehabt hätte, wenn die „Vergötterungsscene" in Ikonium anstatt in Lystra stattgehabt hätte, würde Hr. v. Baur alsdann sich zufrieden geben? Kann es also *vernünftig* genannt werden, für etwas, dessen Gründe der Natur der Sache nach schlechthin unermittelbar sind, und nothwendig in einer Coincidenz *vieler kleiner* Ursachen, Vorbedingungen, Stimmungen und Veranlassungen gesucht werden müssen, Gründe zu fordern? Auch auf dem Gebiete reinhistorischer Forschung begegnet uns sogleich wieder jene

zur Gewohnheit und zum Element gewordene Sophisterei, bei welcher der Autor sich nicht einmal mehr Mühe gibt; jenes maschinenmässige, leichtfertige Verdrehen der logischen Wahrheit!

Aber schon darin zeigt sich die gänzliche Haltlosigkeit dieser Baur'schen Kritik, dass sie die Apostelgeschichte unter keiner anderen Bedingung kritisch zu zersezen vermag, als so, dass dabei der Autor derselben für einen raffinirten Betrüger erklärt wird, und der Apostel Paulus selbst nicht viel besser wegkömmt.

Baur macht S. 90 das Zugeständnis, dass ein Mann, „der von „Thatsachen der evangel. Geschichte so bestimmt und so speciell „reden kann, wie der Apostel thut, 1 Kor. 11, 23 f., 15, 8 f., auch „mit dem übrigen Hauptinhalt derselben nicht unbekannt gewesen „sein kann." Und für denselben Baur haben die bestimmten Aussagen, in denen dieser selbe mit dem Leben des Herrn so wohl bekannte Paulus seine unerschütterliche Gewissheit ausspricht von der Gottheit und Präexistenz Christi (Gal. 4, 4; 1 Kor. 8, 6; 10, 4; besonders 2 Kor 8, 9; vgl. mit Phil. 2 und Kol. 2, 9) und von der realen Auferstehung Christi in verklärtem Leibe (1 Kor. 15) so gar keine, ich will nicht sagen religiöse, aber auch so gar keine historische Bedeutung? Ueber den ersten Punkt geht er ganz still hinweg; dem Gewicht des zweiten sucht er sich zu entziehen durch die Worte (S. 66): „So gut Paulus auch ohne eine äusserliche sicht- „bare objektive Erscheinung Jesu Jesum gesehen zu haben *glauben* „*konnte*, so gut *konnte er glauben*, Worte vernommen zu haben, die „nur für ihn, nicht aber für andere, also (?) überhaupt nicht objektiv wahrnehmbar waren." Er macht hier Paulum mindestens zum *Schwärmer*. Statt „so gut" hätte er nur schreiben sollen: „so wenig"! Aber er macht ihn nun sofort auch ziemlich unzweideutig zum *bewussten Erdichter*. „Glaubte einmal der Apostel, dass ihm Je- „sus erschienen sei, so musste er auch einen bestimmten Zweck die- „ser Erscheinung voraussezen; für welchen Zweck aber sollte ihm „Jesus erschienen sein, als dazu, um sich ihm, dem Verfolger, als „den Gegenstand seiner Verfolgung darzustellen?" Die Erscheinung, wie Paulus sie erzählte, die Erscheinung, die er als unerschütterlichen Beweis der Auferstehung Christi anführte, war also guten Theils *durch Reflexion und Nachdenken* in dem Apostel zu Stande gekommen. Erst „glaubte er Jesum zu sehen"; dann tauchte in ihm die Frage nach dem Zweck dieser Erscheinung auf: endlich „exponirte" sich ihm der gefundene Zweck in Worten, die er wieder als von Jesu gesprochen zu hören glaubte. Entweder muss die Reflexion erst nach dem subjektiv-ekstatischen Zustand erfolgt sein; dann hat

Paulus die Worte Jesu *erdichtet;* oder die Reflexion fiel mitten zwischen die Ekstase hinein; das glaube aber, wer da will, dass *mitten in* einer Ekstase eine, wenn auch noch so unmittelbare Reflexion *über den Zweck der ganzen Ekstase selber* möglich sei! Gerade wie wenn einer mitten im Traum sich bewusst wäre, dass er träume, und über die etwaige Bedeutung dieses seines Traumes reflektirte, und über das Resultat dieser Reflexion dann wieder fortträumen würde! Wir besizen nicht *Aberglauben* genug, um so etwas für möglich zu halten.

Lässt uns aber Baur in Betreff *des Apostels* noch halb und halb die Wahl, denselben entweder für einen Schwärmer und Phantasten oder für einen bewussten Erdichter und frommen Betrüger zu halten, so wird uns in Betreff *seines Biographen* auch nicht einmal mehr diese Wahl gelassen. Ich bescheide mich nur auf eine kleine Blumenlese der Stellen, worin unser Kritiker das Zustandekommen der Apostelgeschichte beschreibt. Paulus behauptete „mit dem entschiedensten Nachdruck", Christum selbst gesehen zu haben (S. 77 f.); „aber dabei blieb doch immer der grosse und wesentliche Unterschied „zwischen seiner Berufung und der der andern Apostel, dass die Rea„lität derselben an einer augenblicklichen Erscheinung hieng, die er „gehabt zu haben behauptete. — Und da er unmittelbar mit seiner „Berufung auch den bestimmten Auftrag der Verkündigung des Evan„geliums unter den Heiden erhalten haben wollte (sic!) so beruhte „auch die ganze Frage über die Theilnahme der Heiden am messia„nischen Heil auf der Realität jener visionären Erscheinung. Je pro„blematischer, so betrachtet, die Hauptfrage über die apostolische „Autorität des Paulus immer noch sein musste [5]), desto ernstlicher

5) War sie objektiv so problematisch, so sollte man denken, sie wäre von jenen Gegnern, die er (in Baur's Phantasie) in den 12 Aposteln hatte, auch wirklich in Zweifel gezogen worden, und Paulus selbst hätte sie dann nicht mit jenem „entschiedensten Nachdruck" „behaupten" dürfen. Es wäre ein solches Verranntsein in etwas, was er gesehen „haben wollte", — ein solches Verfahren, lieber die ganze Christenheit, der er zuvor schon so viel Uebles gethan, nun nach seinem Uebertritt sofort in zwei feindliche Hälften zu zerreissen, als etwas, was allen problematisch erschien, ebenfalls in bescheidenen Zweifel zu ziehen — nichts weniger als sittlich gewesen. Baurs Paulus ist desshalb nichts anderes, als eine wunderliche Karrikatur, zusammengesezt aus dem imposanten, klaren, festen Manne, der in den Briefen an die Römer, Korinther und Galater auftritt, und dem abergläubig schwärmerischen, höchst eigensinnigen und

„musste es einem Schriftsteller, welcher eine so bestimmte *apologe-* „*tische Tendenz* hatte, wie der Verfasser der Apostelgeschichte, *darum* „*zu thun sein*, dem Apostel jede mögliche Bürgschaft zu *verschaffen*[6]). „Legitimirt werden konnte die Autorität des Paulus nicht besser, als „durch die Autorität des Petrus. Gab es einen Vorgang, an welchem „man sehen konnte, dass auch schon Petrus eine göttlich bewirkte „Vision hatte, in welcher er den Auftrag der Aufnahme der Heiden „in das messianische Reich erhielt, welchen Anstoss konnte man noch „an dem nehmen, was sich auf die Berufung des Paulus zum Heiden- „apostel bezog?" Diese Reflexion also bewog den Verfasser der Apostelgeschichte, die Erzählung Kap. 10 f. seinen Lesern „zu verschaffen." — Der Vorfall in Lystra ist (S. 100) „als eine „*Nachbil-* „*dung* der alten mythischen (von Philostratus über Apollonius erzähl- „ten) Begebenheiten anzusehen." Weil (nach Baur's Erklärung von Apsche. 5, 11 f.) die Zwölfe so göttlich verehrt wurden, dass ihnen jedermann drei Schritte vom Leibe bleiben musste, und weil Petrus sich einen Fussfall von Kornelius verbat, so musste ein gleiches auch von Paulus erdichtet werden. „*Wollte* der Verf. auch seinem Apostel „Paulus dieselbe Ehre einer übermenschlichen Verherrlichung *zu Theil* „*werden lassen*, wo bot sich ihm hiezu bessere Gelegenheit dar, als „unter den Bewohnern eines Landes, in welchem man den Glauben „hegte, dass Götter in menschlicher Gestalt erscheinen?" — Von der Blindheit des Paulus in Damaskus und ihrer Hebung lesen wir S. 73: „Je grösser aber auch in Beziehung auf den äussern Zustand des „Apostels die in ihm erfolgte Veränderung gedacht wurde, *desto an-* „*gemessener schien es zu sein*, sie durch besondere göttliche Veranstal- „tungen *eingeleitet werden zu lassen*, in welcher Hinsicht die beiden „einander korrespondirenden Visionen *als das zweckmässigste Mittel* „*erscheinen mussten.* Ein besonderer göttlicher Auftrag musste in die- „sem Falle *um so nothwendiger scheinen*, da" u. s. w. Der Autor *besann sich also förmlich*, welche „Mittel" seinem apologetischen Zweck am besten entsprächen! — Von dem ganzen Vorfall mit Kornelius lesen wir weiter auch wirklich S. 80 die sehr bestimmten Worte: „Nicht einmal für eine mythische Tradition kann eine solche Erzäh- „lung gehalten werden. *Es herrscht in ihr durchaus die Reflexion vor;* „alle Momente der Erzählung greifen auf eine Weise ineinander ein,

von Selbstüberhebung strozenden Phantasten, der in dem Roman des Baur'schen Urkonfliktes seine Rolle spielt.

6) Sonderbar, dass derselbe Autor, als er den Brief Apsche. 15 erdichtete, dort nicht besser die Selbständigkeit der Autorität des Paulus wahrte!

„wie sie nur *die voraus alles einzelne übersehende und berechnende* „*Kombination des reflektirenden Verstandes* zu einem Ganzen verbinden „kann. — Denkt man sich auch nur einen dieser Momente hinweg „oder auf eine andere Weise, so wird das Ganze verrückt und ver- „schoben“ (ein sehr merkwürdiges Geständnis der innern Einheit der Geschichte!) „Daher kann eine solche Erzählung nicht als das „zufällig entstandene Produkt der mythischen Tradition, sondern nur „*als eine aus einer bestimmten Absicht hervorgegangene freie Komposi-* „*tion* angesehen werden.“ Mit welcher Stirne will Hr. v. Baur noch leugnen, dass er den Autor der Apostelgeschichte als einen *Betrüger* darstelle? Mit welchem Schein des Rechtes will man noch in den hie und da versuchten Transaktionen zwischen Lutheranern und Reformirten ein Analogon zu den von Baur konstruirten „Transaktionen“ und Vermittlungsversuchen finden, dergleichen der Verf. der Apostelgeschichte einen vorgenommen haben soll? Die leisesten Unredlichkeiten in der Auslegung schwieriger dialektischer Begriffe reichten hin, Buzer's immerhin doch *ehrlich gemeinte* Vermittlungsversuche scheitern und den Streit schlimmer zu machen; und ein so grober jesuitischer Betrug, wie Baur ihn beim Verf. der Apostelgeschichte annimmt, soll nicht allein unentdeckt geblieben, sondern das mit Erfolg gekrönte Mittel zur Vereinigung der bis dahin noch nie einig gewesenen Kirche gewesen sein?! Die Differenz zwischen Luther und Kalvin war eine Kleinigkeit gegen die Differenz, die zwischen jenen „nicht über das Judenthum hinausgekommenen“ Zwölfen und dem Verfasser des Römer- und Galaterbriefs stattgefunden haben müsste; dort, bei der Einheit in den Fundamentalsäzen, wäre die Hoffnung noch grösser gewesen, auf Grund dieser Einheit hin eine Vereinigung zu Stande zu bringen durch Unterschiebung vorgeblich von Luther verfasster irenischer Schriften. Statt dessen wurden aber selbst jene blossen Anekdoten mündlicher irenischer Aeusserungen Luthers, wie die Philippisten sie — nicht einmal erfanden, sondern meist nur ausschmückten, alsbald als unbegründet angesehen. Aber abgesehen von der *Erfolglosigkeit* solcher Unternehmungen, die im zweiten Jahrhundert kaum um so viel geringer gewesen sein dürfte, als im sechszehnten: welch ein Urtheil würde man fällen über die *Sittlickeit* eines Mannes, der, um dem ärgerlichen Konfessionshader des siebzehnten Jahrhunderts ein Ende zu machen, auch nur ein einziges Buch als ein von Luthers Hand geschriebenes und spät erst aufgefundenes untergeschoben hätte, worin Luther selbst als zum Frieden rathend oder den Kalvinismus positiv anerkennend aufträte?[7]). Wir

7) Oder ist dergleichen vielleicht wirklich geschehen? Wurde die Geschichte

hoffen, dass diese Bemerkungen einem Jeden die Augen öffnen werden, dass die Vereinigung eines ernsten religiös-sittlichen Strebens mit den Theorieen der Baur'schen Schule nicht so leicht sei, als man es sich und andern wollte glauben machen.

Der Verfasser der Apostelgeschichte hat nach Baur mit hellem Bewusstsein Dinge, deren Nichtgeschehensein er wusste, ersonnen, und mit „berechnendem“ Verstande ersonnen und als geschehen dargestellt. Als Parallele zur Bekehrungsvision ersann er die Vision des Petrus in Joppe; als Parallele zum Zusammentreffen des Petrus mit Simon Magus das des Paulus mit Elymas (S. 92), zur Benennung des Petrus (Matth. 16. 16) die Umtaufe des Paulus durch Sergius Paulus (abgesehen von der Falschheit dieser Erklärung von Apsche. 13, 13 wäre das auch eine saubere Parallele!) zu der Heilung des Lahmen durch Petrus (Apsche. 3, 1 f.) die des Lahmen zu Lystra durch Paulus (Apsche. 14, 8) u. s. f. Man weiss nur überall nicht recht, wo bei solchen Paaren von Wundern, wo das zweite zum ersten erfunden sein soll, das erste selber wieder hergekommen ist. Wahrscheinlich ist das erste auch wieder zum zweiten erfunden.

Der Verfasser der Apostelgeschichte liess es aber beim blossen Erfinden nicht bewenden; wie eine Sünde die andre nach sich zieht, so muss er auch, um seine Erfindungen zu bemänteln und zu verstecken, *zu den raffinirtesten Mitteln verschmizter Täuschungskunst* seine Zuflucht genommen haben. So einen Fall finden wir S. 102. Der Verf. der Apsche lässt seinen Paulus die Grundthesen des petrinischen Lehrbegriffs vortragen, um den Lesern eine innere Annäherung beider Apostel vorzuspiegeln [8]); aber „nachdem er den Apostel Pau-„lus lange genug petrinisch hatte reden lassen, hat er es selbst ge-„fühlt, dass er nun doch auch etwas spezifisch paulinisches hinzu-„sezen müsse. Sollte aus der paulinischen Rechtfertigungslehre der

von Zwinglis Gespräch mit Faber vielleicht von einem Ireniker erdichtet als Parallele zum Gespräch Luthers mit Eck? Und ist der Zwingli, der geharnischt nach Kappel auszieht, eine erdichtete Parallele zum Junker Georg? Und beides nur eine allegorische Darstellung ihres geistigen Kämpfermuthes? sowie des Paulus Erblindung bei Damaskus! Was hätte nicht Baur's Scharfsinn noch leisten können, wenn er sich auf das Feld der Reformationsgeschichte geworfen hätte!

8) Mein in der Kritik der evang. Geschichte §. 124 (erste Auflage §. 128,) gelieferter Nachweis über die feinen, aber markirten Unterschiede der petrinischen und paulinischen Reden in der Apostelgeschichte war für Hrn. Baur umsonst geschrieben. Er hat ihn weder widerlegt noch berücksichtigt.

„allgemeinste Gedanke abstrahirt werden, so konnte dies am schick-„lichsten auf diese Weise geschehen.“

Das *Resultat* der Baur'schen Kritik dürfen wir hienach getrost als ein *unsittliches*, dem sittlichen Geiste des Christenthums und der biblischen Urkunden Hohn sprechendes bezeichnen. Ebenso haben wir sein *Verfahren* als ein *unsittliches* erkannt. Damit widerlegt diese aufgeblasene Kritik sich selbst.

Das treffliche Werk Wieseler's über die *Chronologie des apost. Zeitalters* ist ein fortlaufender Beweis für den treuen historischen Charakter der Apostelgeschichte. In den Abschnitten, wo dieselbe überhaupt chronologische Data gibt, Kap. 15—28, bewahrheitet sich diese innere Chronologie bis in's merkwürdigste Detail durch Vergleichung mit der Profanchronologie; und es zeigen sich durchweg die reichsten Spuren einer genauen historischen Kenntnis der damaligen Zeit und einzelner oft sehr geringfügiger historischer Verhältnisse aus jener Zeit, wie sie nur ein Zeitgenosse haben, nimmer aber ein Betrüger im zweiten Jahrhundert durch Studium sich erwerben konnte.

§. 127.

Fortsezung. (Die „Wir“-Stücke.)

Noch ist die Frage nach dem Ursprung der Stücke übrig, wo Luk. in der ersten Person Pluralis redet. Diese Stücke (16, 10 ff., 20, 6 ff. 27, 1 ff.) fasste man früher allgemein so, als ob Lukas hier eben ohne weiteres durch das ἡμεῖς andeute, er sei auf diesen Theilen der Reise ein Begleiter des Apostels gewesen. Es war eine solche Art der Andeutung jedenfalls höchst natürlich. Auf seine eigne Person nicht das mindeste Gewicht legend, meldet er nicht weitläufig, *wie* er dazu gekommen, Paulum begleiten zu dürfen; *dass* er ihn aber begleitet habe, zeigt sein „Wir“. Dies „Wir“ gebraucht er, um unbefangen seine Augenzeugschaft anzudeuten; hier in der dritten Person fortzufahren, wäre — namentlich wenn Theophilus, dem das Buch zunächst bestimmt war, bereits wusste, Luk. sei auf jener Reise Begleiter des P. gewesen — sehr unnatürlich gewesen.

In neuerer Zeit haben, nach dem Vorgang Königsmann's [1])

1) Eine erste Andeutung der Art findet sich nämlich (nach Schwanbeck, *über die Quellen der Schriften des Lukas*, S. 150) schon in einer Abhandlung von Königsmann in Pott's *sylloge comment. theol.* vol. III, 1798. Sodann tritt diese Ansicht in den ersten Auflagen von De Wette's *hist. crit. Einl. in das n. T.* wieder auf.

(über die Quellen des Luk. Altona 1798), und neu angeregt von Schleiermacher, mehrere Gelehrte die Hypothese aufgestellt, dass jene Reiseberichte *nicht von dem Autor des ganzen Buchs* herrühren, sondern von einem andern Begleiter des Paulus und von dem Verf. der Apostelgeschichte unverändert in sein Werk aufgenommen worden seien [2]).

Drei Hypothesen gehören in diese Klasse. Nach Bleek [3]) und Ulrich [4]) war *Timotheus* der Verfasser von Act. 16, 10 ff.; 20, 6 ff.: nach Gfrörer [5]) war es *Lukas*, aber *ohne* der Verfasser der übrigen Apostelgeschichte zu sein; nach Schwanbeck [6]) war es *Silas*.

Wir werden nun die Gründe *für* und *wider* die *allgemeine negative Behauptung*: dass der in jenen beiden Stücken in der 1. plur. redende *nicht* der Autor des Ganzen sein könne, prüfen; sodann zu den Gründen *für* und *wider* die *einzelnen Hypothesen* von Bleek, Gfrörer und Schwanbeck übergehen.

1). Nach Bleek und Schwanbeck soll es höchst unnatürlich gewesen sein, *dass der Autor der ganzen Apostelgeschichte* sich plözlich durch ein blosses Uebergehen zur 1. plur. als zur Reisegesellschaft des Apostels gestossen darstelle, ohne (Schwanb. S. 126) vorher zu sagen: „Hier in Troas bin auch ich in die Reisegesellschaft „auf die und die Weise eingetreten." Die Argumentation Lange's, dass dies von der Anspruchlosigkeit des Verf. herrühre, will Schwanbeck in „frühere Jahrhunderte" verweisen, und „begreift nicht, wie „gegenwärtig ein solches Argument nur im Ernst vorgebracht werden „kann", wo doch die Anspruchlosigkeit so selten geworden ist. Aber

2) *Nicht* zu diesen Hypothesen gehört die Ansicht von Mayerhoff (*hist. krit. Einl. in die petr. Schriften, Hamb.* 1835, S. 1—30 und S. 218—233), wonach die in der ersten Pluralis geschriebene Stücke allerdings von dem Autor der ganzen Apostelgeschichte herrühren, nur dass Mayerhoff nicht den von der Tradition genannten Lukas, sondern den Timotheus für diesen Autor gehalten wissen will. Aehnlich Hennell (*Untersuchung über den Ursprung des Christenthums*, 1840. S. 104), welcher den *Silas* für den Verfasser jener Stücke zugleich aber für identisch mit *Lukas* Silvanus = Lukanus hält. — Treffliche Beiträge zur Widerlegung jener Hypothesen gibt Klostermann in seinen *Vindiciae Lucanae, seu de itinerarii in libro Actorum asservati auctore*, Göttingen 1866. Auch vgl. Schneckenburger, „über den Zweck der Apsche", Bern 1841.

3) In Ullmann's u. Umbreit's *Studien und Kritiken*, 1836, S. 1021 ff.

4) Ebendaselbst 1837, S. 369 ff.; 1840, S. 1003 ff. Vgl. dagegen Krauss in den *Stud. der Würt. Geistl.* Bd. 10, H. 2.

5) *Die heil. Sage*, 1838. Bd. II, S. 244 ff.

6) *Ueber die Quellen der Schriften des Lukas, Darmstadt* 1847, S. 168 ff.

der Autor der Act. gehört eben nicht der gegenwärtigen Zeit an! Möchte Hr. Schwanbeck an der Stelle des Luk. immer geschrieben haben: „Da und da bin Ich in die Reisegesellschaft eingetreten", so folgt daraus noch nicht, dass der Autor der Apostelgeschichte es nothwendig ebenso machen musste.

Allerdings, wäre er ein Schriftsteller im modernen Sinn gewesen, der ein Werk durch den *Druck* vor die Oeffentlichkeit, d. h. vor das Publicum der ganzen lesenden Welt, gebracht hätte, so würde die Behauptung Schwanbeck's richtig sein, dass dem „Wir" ein erklärendes „Ich" vorhergehen müsste. Wenn ich z. B. eine Biographie irgend eines verstorbenen Gelehrten ediren würde, mit dem ich irgend einmal auf einer Reise zusammengetroffen wäre, so würde ich nicht dazu übergehen, plözlich etwa zu sagen: „Von Bonn aus bestiegen *wir* den Drachenfels", ohne auch nur ein Wort haben verlauten zu lassen, dass und wie ich in Bonn mit dem Helden meiner Biographie zusammengetroffen wäre. Allein wer sähe nicht, dass es mit dem Autor der Apostelgeschichte ein ganz anderer Fall ist. Er schrieb nicht für das grosse Publicum im modernen Sinn, sondern für einen ihm befreundeten Kreis von christlichen Gemeinden Unteritaliens, denen sowohl er selbst (vgl. Luk. 1, 1; Act. 1, 1) als der Apostel Paulus (wenigstens dessen Schicksal nach dem Ende der zweijährigen röm. Gefangenschaft Act. 28, 30) wohl bekannt war, und die also soviel *bereits wissen mussten,* dass dieser Autor der Apsche ein Begleiter des Paulus auf einigen Reisen gewesen sei. Diese Leser konnten also ohne Schwierigkeit den Uebergang des Autors in die 1. plur. verstehen, ohne dass er eine Erklärung voranschickte. Diesen Lesern gegenüber wäre eine solche Erklärung wirklich prätentiös gewesen.

Wenn ein in Africa stationirter Basler Missionar aufgefordert wird, für einen Kreis von Basler Zweigmissionsvereinen einen biographischen Aufsaz zu schreiben über einen in Africa verstorbenen Mitarbeiter, so wird er vor diesen Lesern, die mit der Geschichte beider Missionare im allgemeinen bereits bekannt sind, ebensowenig sagen müssen: „in London stiess *ich* mit Bruder N. zusammen", sondern er wird ebenso natürlich, wie der Autor der Apsche, schreiben können: „Von London reisten *wir* da und dahin."

Dass aber dieser unbefangene Uebergang in die communicative erste Person Pluralis nicht so unnatürlich ist, wie Neuere ihn darstellen wollen, und mindestens viel natürlicher, als jene modernen Conjekturen, dafür kann man sich doch wahrlich ganz getrost auf die Thatsache berufen, dass 18 Jahrhunderte lang niemand in jenem

„Wir" einen Anstoss fand, der ihn veranlasst hätte, dabei an einen andern, als an den Autor des ganzen Buches, zu denken. Gegen jene Hypothesen steht das *unbefangene Gefühl von Millionen unbefangener Leser;* für dieselbe tritt der *absichtlich grübelnde Scharfsinn hypothesensüchtiger Stubengelehrten* auf, und erklärt jenes Gefühl für unnatürlich; wer gibt nun wohl die bessere Auskunft?

B. So wenig jener Uebergang in das „Wir", wenn er vom Autor selbst herrührt, etwas unnatürliches hat, so höchst unnatürlich und geschraubt wäre dagegen das Verfahren, welches der Autor jenen Hypothesen zufolge beobachtet haben müsste. Er soll einen fremden Aufsaz vorgefunden haben, dessen Autor in der 1sten plur. redete; das *erstemal* soll er sich die Mühe gegeben haben, statt diedieses *„Wir"* die betreffenden *Namen* zu substituiren; hernach aber soll ihm die kleinere Mühe, die folgenden „wir" in ein einfaches „sie" umzucorrigiren, zuviel gewesen sein! Welche Trägheit und Ungeschicklichkeit wäre dies gewesen! Ja wie hätte der Autor seinen Zweck verfehlt! Welche Verwirrung und Täuschung hätte er hervorgerufen! Müssen doch jene Gelehrten — zu ihrer eigenen Widerlegung — annehmen, dass der Autor 18 Jahrhunderte lang wirklich misverstanden worden sei! Und doch nennt man im gleichen Odem das Verfahren was man ihm dabei aufbürdet, ein natürliches!

„Aber es war kein beispielloses" sagt Schwanbeck (S. 188 ff.). Allerdings weiss er analoge Beispiele beizubringen, aber aus einer Klasse von Autoren, die so geartet sind, dass damit sein ganzes Argument sich selbst ad absurdum führt! „Aus *Stadtchroniken* liessen sich noch zahlreichere Beispiele anführen", sagt er. Diejenigen, die er wirklich angeführt hat, sind aus den ödesten, geistlosesten, formlosesten, ärmsten mittelalterlichen Chronisten [7]). Seiner Ansicht nach steht nämlich der Autor der Apostelgeschichte ganz auf der gleichen Stufe der Geistesarmuth, und ist auch nichts weiter als ein *mechanischer Compilator;* wo er daher einmal *kurz* erzählt, da erklärt dies Hr. Schwanbeck aus äusserem Mangel an Quellen; einen *Plan,* woraus sich in der Apostelgeschichte z. B. der Umstand erklären liess, warum von Kap. 11 an Paulus so in den Vordergrund

7) Z. B. Saxo Annalista, der im 12ten Jahrhundert schrieb, erzählt beim Tod der Kaiserin Adelheid 999: Vidimus *eam creberrime sed secretissime, more rusticarum succinctam etc.*, eine Stelle, die er wörtlich aus den Annales Quedlinburg. abgeschrieben hat. Ebenso schreibt er aus Thietmar's Chronik ab: *Nam eadem imperatrix talia, ut mihi post Meinsuit rettulit, sicut ab ipsa percepit, in somniis vidit.*

tritt, kann sich Hr. Schwanbeck nicht denken, obgleich schon Mayerhoff diesen Plan in ausgezeichneter Weise nachgewiesen hat. Ob nun aber die Geistesarmuth auf Rechnung des Autors der Apostelgeschichte oder auf Rechnung dess Gelehrten kommt, welchem die Kapazität abgeht, zwischen jenem Autor und einem Saxo Annalista einen Unterschied zu goutiren, — das ist eine Frage, deren Entscheidung billig dem Leser überlassen bleiben mag.

Mit viel mehr *Schein*, als auf seine mittelalterlichen Chronikenfabrikanten, hätte Schwanbeck sich auf ein Beispiel aus dem alten Testamente berufen können. Ein Abschnitt im Buch *Nehemia* (Kap. 8—10) weist sich bekanntlich durch stilistische und sonstige Eigenthümlichkeiten als von *Esra's* Hand herrührend aus. In diesem Abschnitte nun ist anfangs Kap. 8—9 von Esra in der 3ten Person die Rede; Kap. 10, 1 aber springt die Erzählung plözlich in die 1ste Plur. über, und nun wird Esra nicht mehr in der dritten genannt. Dies wäre nun *scheinbar* eine Analogie zu dem von jenen Kritikern vorausgesezten Verfahren des Autors der Apsche. Man könnte sagen: Auch Nehemia hat einen von der fremden Hand Esra's herrührenden Aufsaz, worin anfangs Esra in der 3ten Sing. dann in der 1sten Plur. auftritt, seinem Werke einverleibt. — Aber

a) war es dort gewiss nicht Nehemia, der ein ursprüngliches „Wir" oder „Ich" Kap. 8 – 9 in „Esra" erst *umcorrigirte*, sondern sicherlich hatte *Esra selbst* nach allgemeiner hebr. Sitte (vgl. Ezech. 1, 1—3; Sach. 1, 1; 7, 1; 4, 8; Jerem. 28, 1 vgl. mit V. 7 und Kap. 21, 1; 28, 1; 32, 1; Hos. 1, 2 vgl. mit 3, 1 u. a. besonders aber *Esra* 7, 1—11 vgl. mit V. 27 ff.) [8]) erst in der dritten von sich geredet, und war dann zur 1sten Plur. übergangen. b) Nur darum konnte Nehemia Kap. 10 die 1ste Plur. *stehn lassen*, weil er bei jenem dort Erzählten *wirklich selbst auch mit dabei und mit thätig war*, weil er also *so gut wie Esra* hier per „Wir" reden konnte. Dagegen wäre nach jener Conjektur der Autor der Apsche in jenem *Wir* act. 16 und 20 *nicht* wirklich mit eingeschlossen gewesen, hätte es

8) Unmöglich ist die Conjektur, dass im Buche Esra die authentische Urschrift Esra's erst Kap. 7, 12 beginne, und dass V. 1—11 Zusaz eines späteren Redaktors sei. Die Urschrift Esra's konnte doch nicht mit dem Edikt des Artaxerxes ohne alle Einleitung angefangen haben. *Mindestens* müsste doch schon V. 11 in dieser Urschrift gestanden haben. *Aber V. 11 ist von Esra in der 3ten die Rede.* Das Faktum bleibt also jedenfalls stehn, dass Esra auch in dem Abschnitt Esr. 7—10 erst in der 3ten und dann in der 1sten Person von sich redet.

folglich, ohne einen Unsinn zu begehen, nicht können stehen lassen.

2). Der Annahme, dass der Kap. 16 u. 20 u. 27 f. in der ersten Person redende mit dem Verf. des ganzen Buches identisch sei, steht also nichts im Wege. Aber, fährt man nun fort, desto unmöglicher ist die Ansicht, dass der Kol. 4, 14; Philem. 24 und 2 Tim. 4, 11 erwähnte Arzt *Lukas* der Verfasser jener Stücke sei. Wer nun (wie wir) diesen Luk. für den Verf. des ganzen Buches hält, dem wäre damit also dennoch, nur auf einem andern Wege, bewiesen, dass der Verf. jener zwei Abschnitte vom Verf. des Ganzen verschieden sein müsse.

Prüfen wir nun die Argumente, die gegen Lukas vorgebracht werden. a) Schwanbeck S. 129: Wäre Lukas der Autor von Akt. 16, 11—19, so müsste man annehmen, er wäre, da er V. 19 aus der Gesellschaft des Apostels verschwindet, in Philippi zurückgeblieben. Dann aber dürften wir in den Thessalonicherbriefen, die Paulus bald nach der Abreise von Philippi geschrieben, „wohl eine Be„ziehung auf den nicht allzufern von dieser Gemeinde zurückgelasse„nen Lukas erwarten.“ — Aber dies Argument kehrt seine Spize *gegen* Schwanbeck; denn *genauer* angesehn steht die Sache vielmehr so. *Trozdem,* dass Paulus 1 Thess. 1, 1 den Silas und Tim. als Mitschreiber des Briefs aufgeführt hat, thut er ihrer *doch* Kap. 2, 2, wo er von den in Philippi erduldeten Anfechtungen redet, *keine* namentliche Erwähnung. Wie viel minder auffallend ist es also, dass er des Lukas nicht namentlich erwähnt, der sich gar nicht mehr bei ihm befand, sondern in Philippi zurückgeblieben war!

b) Bleek S. 1028 ff. bringt ein ähnliches *arg. e sil.* aus dem Philipperbrief. In Philippi muss Luk. bekannt gewesen sein, wenn er es war, der Akt. 16, 19 ff. dort zurückblieb. Von diesem Lukas würde also Paulus den *Philippern* gewiss ebenso gut, als den Kolossern und dem Philemon, spezielle Grüsse geschrieben haben — — *wenn er damals in Rom bei ihm gewesen wäre.* — In diesem problematischen „Wenn“ liegt die Widerlegung dieses Argumentes. Kann die Ursache des Mangels eines speziellen Grusses von Lukas an die Philipper *auch in einer Abwesenheit des Lukas von Rom* gesucht werden, so muss sie begreiflicherweise nicht nothwendig darin gesucht werden, dass jener Lukas der paul. Briefe nie in Philippi gewesen sei. Bleek sucht deshalb die erstere Thüre möglichst fest zuzuschliessen, damit die leztere allein offen bleibe. D. h. er ist so kühn, beweisen zu wollen, Lukas *müsse* in Rom ununterbrochen bei Paulus gewesen sein. „Fällt die Abfassung des Philipperbriefs früher

„als Kolosser und Philem., so müsste Luk. in der Zwischenzeit sich „von Rom entfernt haben" — und warum sollte das unmöglich sein? warum sollte er nicht einmal auf etliche Monate zu den Christen Unteritaliens, dem Kreise des Theophilus, oder in andere Gegenden ausser Rom von Paulus geschickt worden sein? — „ist jener dagegen der spätere, so müsste er nach der Absendung der drei andern „Briefe fortgereist und später wieder zurückgekehrt sein" — wie kann aber jemand nach Absendung dreier Briefe fortreisen und später wieder zurückkehren? — „so dass er sich bei der Abfassung von „2 Tim. wieder dort befand. Immer könnte die Abreise des Lukas „*nicht so lange vorher* geschehen sein, dass man nicht eine Erwäh-„nung seiner erwarten könnte." Könnte, aber nicht müsste. War Luk. auch nur ein Vierteljahr, ja nur einen Monat, von Rom weg, als Paulus an die Philipper schrieb, so wird es schon vollkommen begreiflich, dass Paulus keine namentlichen Grüsse von ihm an die Philipper schrieb, einfach weil Luk. ihm keine aufgetragen haben konnte. Denn hätte Paulus jede Gemeinde von allen denen grüssen wollen, von denen er voraussezen konnte, dass sie, *wenn* sie bei ihm wären, ihm Grüsse aufgetragen haben *würden*, so müssten wir hinter jedem Brief ein sicherlich nicht kleines Grussregister erwarten; wir müssten ferner z. B. Röm. 16, 21 neben Timotheus auch den Namen des Silvanus erwarten u. dgl. mehr. Ueberdies aber war der Zeitabschnitt zwischen der Abfassung von Kol. und 2 Tim. keineswegs so kurz, indem der 2te Tim.br. ganz gegen das Ende der Gefangenschaft des Apostels geschrieben ist. — Selbst Schwanbeck (S. 131) gibt zu: „Der Philipperbrief steht dem supponirten Aufenthalt des „Lukas in Philippi zeitlich schon so fern, und es ist überhaupt so „bedenklich, in einem flüchtigen Briefe, wo die Laune des Augen-„blicks waltet, eine allseitige Berücksichtigung ferner liegender Ver-„hältnisse zu fordern, dass wir das Schweigen des Briefes wohl für „berücksichtigenswerth aber nicht für entscheidend halten."

c) Ein gewichtiger Grund dafür, dass der in drei paulin. Briefen erwähnte Lukas der Verfasser unsrer beiden fraglichen Stücke gewesen, liegt in folgendem, schon längst bemerkten Umstande. Der Akt. 16 und 20 in der ersten Person erzählende Begleiter des Paulus muss sich in Philippi von Paulus getrennt haben, weil von V. 19 an das „Wir" aufhört und die dritte Person mit dem Namen „Paulus und Silas" eintritt. Silas ist der einzige Begleiter des Apostels bis Beröa, wo (V. 14) Timotheus (welcher von Kleinasien aus, ebenfalls bis Philippi, Paulum begleitet hatte, 16, 3 vgl. V. 19 u. 40) wieder zu Paulus und Silas stiess. Von Beröa reist Paulus allein

nach Corinth (V. 15) wohin sodann Silas und Tim. nachkommen (V. 15 vgl. 18, 5).

Von Derbe bis Troas:	Paulus Timotheus.
Von Troas bis Philippi:	Paulus Timotheus Lukas.
Von Philippi bis Beröa:	Paulus Silas.
In Beröa:	Paulus Silas Timotheus.
Von Beröa nach Korinth:	Paulus.
In Korinth:	Paulus Silas Timotheus.

So also stellt sich die Sache, wenn *Lukas* der Kap. 16, 11 ff. redende ist.

Genau damit übereinstimmend sind nun aber die Data der von Korinth aus geschriebenen Thessalonicherbriefe. Silas und Timotheus sind in Korinth bei Paulus. Ein Lukas wird dort nicht erwähnt, vielmehr tritt Luk. in der *Apostelgeschichte* erst da wieder in der 1sten Plur. auf, wo Paulus auf der folgenden Reise Philippi wieder berührt (20, 5 f.). Es scheint also Philippi der Wohnort des Lukas gewesen zu sein.

Dagegen hat Schwanbeck (S. 132 ff,) geltend zu machen gesucht, dass der Autor der Apostelgeschichte in den Abschnitten, wo er nicht selbst Begleiter des Paulus gewesen, vielmehr einen *corinthischen* als einen *macedonischen* Standpunkt verrathe, während der sel. Schneckenburger (S. 43 ff.) in dem Mangel an Nachrichten über den Aufenthalt in Ephesus und den dagegen reichlich fliessen-Notizen über Macedonien (19, 21; 20, 1; 19, 22) ein Merkmal finden wollte, dass der Autor sich in jenem, Kap. 19 f. erzählten Zeitabschnitt in Macedonien aufgehalten habe. Wir legen auf *beiderlei* Argumente wenig Gewicht, da es sich allzudeutlich nachweisen lässt, dass Luk. seinen Stoff nach einem innern *Plan* und nicht nach zufälligem äusserlichen Mangel oder Ueberfluss von *Notizen* auswählte [9]).

9) Bis zu welcher geistlosen Mechanik Schwanbeck sich verirrt, dafür nur Ein Beispiel. Akt. 18, 4—11 erzählt Lukas, Paulus habe in Corinth zuerst (V. 4) *beides*, *den Juden und Heiden* gepredigt, sei aber nach der Ankunft des Silas und Timotheus vom h. Geist getrieben worden, sich fortan *nur an die Juden* zu wenden (V. 5); erst als diese ihn lästerten und von sich stiessen, sei er wieder zu den Heiden gegangen, habe auch ein heidnisches Haus bezogen (V. 6 f.). Darauf wird noch (V. 9 f.) ein tröstliches Gesicht berichtet, und (V. 11) die Gasammtdauer seines Aufenthaltes in Corinth angegeben. Hier findet nun Schwanbeck in V. 4 und 11 „die abgekürztesten Daten“, und V. 5—10 eine „Genauig-„keit und Hervorhebung unbedeutender Züge, wie sie fast nur von einem „Augenzeugen herrühren kann.“ Er schliesst nun frischweg so: weil

Doch hat Schneckenburger's Argumentation immer noch den Vorzug vor der Schwanbeck's. Denn dass der Autor der Apsche *auch* über den lezten Aufenthalt des Apostels in Korinth einzelnes Detail zu erzählen weiss, beweist doch wahrlich noch nicht, dass er in Korinth sich müsse aufgehalten haben (er konnte ja die Nachrichten über Korinth durch Silas oder Timotheus oder sonst jemanden *bekommen* haben!) Ebenso wenig beweist die Kürze, womit 20, 1 über die spätere Reise durch Macedonien berichtet wird, dass der Autor *nicht* in *Macedonien* gelebt haben könne. Denn diese Kürze erklärt sich theils dadurch, dass Paulus damals eben nur *durchreiste*, theils dadurch, dass Lukas ihn nicht, wie Kap. 16 begleitete, sondern mittlerweile in Philippi blieb. Gerade diese Stelle Act. 20, 1 f. ist dagegen der Schwanbeck'schen Hypothese, dass der Autor dieses Theiles der Apostelgeschichte in *Korinth* seinen Aufenthaltsort gehabt habe, mindestens noch viel ungünstiger, als der Schneckenburger'schen Ansicht. Denn dass von einem *dreimonatlichen Aufenthalt* in Griechenland (20, 2) nichts Spezielles berichtet wird, ist jedenfalls auffallender, als die Kürze, womit (20, 1) die *blosse Durchreise durch Macedonien berührt wird.*

Selbst das wagt Schwanbeck (S. 140 ff.) gegen Lukas anzuführen, dass Lukas, wenn *er* Kap. 16, 11 ff.; 20, 6 ff. geschrieben hätte, über seine Mitbegleiter umständlichere Notizen hätte geben müssen. Dass z. B. von Timotheus nicht näher berichtet wird, *wie* er von Philippi aus nach Beröa nachkam (denn *dass* er nachgekommen, verstand sich für jeden Leser von selbst) erscheint ihm als eine höchst bedenkliche Lücke in der „Geschichte des Timotheus" (als ob Luk. eine Geschichte des Timotheus hätte schreiben wollen!) und er klagt, dass „dem Verfasser ein *Prinzip* bei der Erwähnung „seiner Reisegefährten gänzlich mangle." Aber warum soll ein solches „Prinzip" dem Luk. weniger haben mangeln dürfen, als dem Silas oder Timotheus?! Alle drei waren ohne Zweifel unverschrobene Leute, die unbefangen das, was ihnen gerade *wichtig* schien,

der genaue Bericht mit der Ankunft des Silas beginne, so müsse Silas der Autor des lezten Theiles der Apostelgeschichte sein. Dass V. 4 und V. 5—7 untrennbar zusammenhängen und sich aufeinander beziehen, dass die Frage, ob den Juden allein oder auch den Heiden gepredigt werden sollte, den Mittelpunkt dieser Verse ausmacht, sieht er nicht von weitem ein. Ihm ist V. 4 eine für sich stehende allgemeine Notiz aus secundärer Quelle, und V. 5—10 eine Anekdotenreihe von einem Augenzeugen!!

erzählten, und alle Steige um's Schloss Jaxthausen kannten, ehe sie Namen und Ursprung des Schlosses prinzipiell studirt hatten! — Wenn aber Hr. Schwanbeck gerade von *Lukas* so pedantisch ein prinzipielles Verfahren verlangt, so nehme er's uns nicht übel, wenn wir auch seinen *Silas* einmal in die Folter spannen und hochnothpeinlich inquiriren, warum er Kap. 16, 19 keinen Pass vor- noch sich ausweise, wie er zu Paulo gekommen, sondern so flämisch in die Geschichte hereinfalle, und dann Kap. 18, 5 sich plözlich wieder hinwegstehle, ohne zuvor die Polizei über den Zweck seiner Abreise aufgeklärt zu haben!

So zerfahren also die gegen Lukas vorgebrachten Argumente bei näherer Besichtigung in nichts.

3). Nicht besser steht es mit den speziellen Argumenten, welche für die Einzelhypothesen von Bleek und Schwanbeck vorgebracht wurden.

A. Was erstlich die Timotheushypothese von Bleek und Ulrich betrifft, so beruft man sich a) darauf, dass Apsche 20, 4 alle Begleiter des Paulus *Prädikate* erhalten, während nur Timotheus leer ausgehe. Dadurch werde es wahrscheinlich, dass ursprünglich statt des *Τιμόθεος* ein *ἐγώ* dagestanden habe, für welches der Redaktor des Ganzen nun den Namen eingesezt habe. Dagegen hat nun schon Krauss bemerkt, dass ja Timotheus von Kap. 16, 1 her den Lesern schon bekannt gewesen sei. Aber Ulrich hat erwidert, dass der Verf. der Apostelgeschichte die *Sitte* habe, die Leute jedesmal, so oft er sie nenne, immer wieder mit Prädikaten zu versehen. So gebe er dem Aristarch öfter denn einmal den Beisaz *ὁ Μακεδών*. Aber diese Sitte hat der Autor wenigstens nur bei minder berühmten Namen; bei einem Barnabas huldigt er ihr ebenso wenig, wie bei einem Timotheus! (Mit Apsche 4, 36 vgl. 11, 22 u. 25; 13, 1 u. s. w.) Hätte er aber diese Sitte wirklich *durchgängig* gehabt, so hätte er ihr sicherlich ebenso dann gehuldigt, wenn er den Namen Timotheus statt eines *ἐγώ* einsezte, als wenn er ihn ohne solche Veranlassung schrieb.

b) Die Periode Apsche 20, 4 sei folgendermassen abzutheilen: *Συνείπετο δὲ αὐτῷ ἄχρι τῆς Ἀσίας Σώπατρος Πύῤῥου Βεροαῖος, Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσαρχος καὶ Σεκοῦνδος καὶ Γάϊος Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος. — Ἀσιανοὶ δὲ Τύχικος καὶ Τρόφιμος, οὗτοι προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρωάδι.* (Denn dass das *ἔμενον* nicht Epexegese des *συνείπετο* sein kann, also beide Verba nicht auf die *gleichen* Subjekte gehn können, also die Subjekte auf die zwei Verba zu *vertheilen* sind, ist klar und in der Ordnung.) Nun stehe Timotheus

ganz am Ende. Ein anderer, als er selbst, würde den Namen Timotheus gewiss nicht an's Ende, sondern an die Spize gestellt haben. Dagegen erkläre sich diese Stellung, wenn die Worte von Timotheus selbst herrührten, der die Reihe der Namen mit einem bescheidenen *καὶ ἐγὼ* schloss. — Aber jene Art, die Periode zu theilen, ist und bleibt troz Bleek's wiederholter Gegenversicherung (Beitr. S. 53) — denn Gründe führt er nicht an — die unnatürlichste, die man sich denken kann. Welche Nothwendigkeit obgewaltet haben sollte, die zwei einzigen Namen Tychicus und Trophimus durch ein gewichtiges *οὗτοι* zu recapituliren, wird niemand so leicht begreifen. Am nächsten liegt es doch, ohnehin schon zu dem Singular *συνείπετο* den einzigen Sopatros zu ziehen. Ueberdies aber *könnte* ja bei *συνείπετο ἄχρι τῆς Ἀσίας* Timotheus, wenn er der Verf. dieses Abschnitts wäre, gar nicht mit inbegriffen sein, da der in der 1sten Plur. redende den Apostel keineswegs von Macedonien bis Kleinasien, sondern bis Jerusalem und dann wieder bis Rom begleitet hat. Wir werden also hinter *Βεροαῖος* das Punktum sezen, und die Stelle so übersezen: *Es folgte ihm aber bis Kleinasien Sopatros*, *Pyrrhus Sohn*, *von Beröa. Die Thessalonicher Aristarch und Secundus aber und Gajus von Derbe und Timotheus*, *von Kleinasien aber Tychicus und Trophimus, diese waren vorausgereist und erwarteten uns in Troas.* (Dass neben Sopatros *auch Lukas* von Philippi an — aber eben nicht bloss *ἄχρι τῆς Ἀσίας* den Apostel begleitete, entnahm jeder vernünftige Leser aus dem *ἡμᾶς*.)

So steht nun Timotheus im mindesten nicht am Ende einer Periode. Hätte ihn aber Luk. auch an's Ende gesezt, so war dies an einer Stelle der Geschichte, wo Timotheus noch Jüngling war, gar wohl denkbar. Dieser zweite Grund für die Timotheushypothese fällt also ebenso hinweg, wie der erste. —

Dagegen treten nun einige specielle Gegengründe gegen die Zulässigkeit dieser Hypothese auf. a) Jenes oben berührte Schweigen über Timotheus zwischen 16, 19 und 17, 14 (d. h. über das *Wie* seines Nachkommens nach Beröa) fällt, wenn Luk. der Verf. jener Stücke ist, gar nicht auf; Luk. hat sein Augenmerk ganz darauf gerichtet, wie *Paulus* aus seinem *Gefängnis* frei wurde, und was der nicht mit in's Gefängnis gelegte Timotheus mittlerweile gemacht, ist ihm, wie billig, Nebensache. Timotheus wird ihm erst dann wieder wichtig, wie er wieder Gefährte des Paulus wird. — Würden dagegen jene Stücke Aufsäze des Timotheus selber sein, dann gerade wären wir berechtigt, uns zu verwundern, warum Timotheus 17, 10 —14 nicht sage, *wie* er nach Beröa gekommen, und warum er nicht

17, 14 wieder in der ersten Pluralis rede. b) Während die Apostelgeschichte über die Art, *wie* Timotheus dem Paulus nachkam, schweigt, so enthält dagegen 1 Thess. 2, 2 eine Notiz hierüber, nämlich die, dass Timotheus nicht erst in Beröa, sondern schon in Thessalonich wieder mit dem Apostel zusammentraf. Nun ist doch ganz offenbar (vgl. Schwanbeck S. 157) dass, wenn die „Wir"-Stüche von Timotheus herrührten, diese Berichte des Timotheus schon Kap. 17, 4 und nicht erst Kap. 20 wieder beginnen müssten. c) Noch weit auffallender findet derselbe Umstand Kap. 16, 1—10 statt. Schon Kap. 16, 1 trifft Timotheus mit dem Apostel zusammen, und reist mit ihm von Lystra oder Derbe durch ganz Phrygien, Galatien und Mysien, und doch steht von einer ersten Pluralis keine Spur! Erst in Troas beginnt dieselbe. d) Ebendasselbe hat Schwanbeck (S. 160) in Betreff von Apsche 20, 1 ff. bemerkt. Aus 2 Kor. 1, 1 ersieht man, dass Tim. mit Paulus schon auf der Reise von Kleinasien durch Macedonien nach Griechenland mit Paulus zusammengetroffen war; aus Röm. 16, 21, dass er während des dreimonatlichen Aufenthaltes in Griechenland sein Gehülfe war; aus Apsche 20, 4, dass er den Apostel von Griechenland über Macedonien zurückbegleitete. Nun sollte man, wenn Tim. der Autor der „Wir"-Stücke wäre, doch billig von Apsche 20, 1 an nicht allein die erste Person, sondern in der That auch einen minder summarischen Bericht erwarten! Wie will man sich diese Kürze von Apsche 20, 1—3 erklären? *War der in Philippi lebende Lukas der Autor*, so erklärt sie sich trefflich. Er, der von Philippi an selbst unter den Reisegefährten des Apostels war, *eilte* zu diesem ihm subjektiv so wichtig gewordenen Abschnitt des Lebens des Apostels, eilte auch *seinem Plane gemäss* zur Beschreibung jener jerusalemitischen Vorfälle, welche zugleich die lezte solenne Verwerfung des Christenthums Seitens des jüd. Volkes und seines Königes und hohen Rathes und zugleich die Vorbereitung der Reise des Paulus nach Rom involvirten. Eine positive Veranlassung, über die vorangehende Reise durch Griechenland, deren Augenzeuge er *nicht* gewesen, erst Erkundigungen einzuziehen, hatte Lukas nicht. — War dagegen der Paulum auf der *ganzen* Reise begleitende *Timotheus* der Verf., so erklärt es sich schlechterdings auf keine vernünftige Weise, warum der Redaktor des ganzen Buches ein ganzes grosses Stück dieses timotheischen Reiseberichts sollte unbenüzt weggeschnitten und denselben erst von Troas an sollte benüzt haben. So gute Gründe *Lukas* hatte, zu dem Reiseabschnitt von Philippi nach Jerusalem zu eilen, so wenig lässt sich ein Grund denken, warum ein anderweitiger, späterer Redaktor einen vollständigen Be-

richt des Timotheus, wenn ihm ein solcher vorlag, nur zur Hälfte hätte benüzen sollen. Es bliebe also nichts übrig, als die Annahme, *der Bericht des Timotheus selbst habe erst mit der Abreise von Philippi begonnen.* Allein *wenn* Timotheus einmal schriftliche Aufzeichnungen über seine Reisen mit Paulus machte: wie sonderbar wäre es dann gewesen, wenn er darin alles, was er mit dem Apostel auf der Reise durch Macedonien nach Griechenland und bei dem Aufenthalt dortselbst und auf der Rückreise nach Macedonien erlebt hätte, keiner Aufzeichnung werth gehalten hätte; von dem Augenblick an aber, wo er Philippi berührte, selbst den geringfügigen Umstand, dass einige Gefährten bis Troas vorausfuhren, der Aufzeichnung werth gehalten hätte!! Wie einfach erklärt sich dagegen alles, wenn Lukas der Autor ist, er, der eben wirklich erst von Philippi aus mitreiste!

B. Die Silashypothese des Hrn. Dr. Schwanbeck (S. 168 ff.) ist wo möglich noch contorter, als die Timotheushypothese. Die beiden „Wir“-Stücke sollen ursprünglich von Silas geschriebene Aufsäze sein; theilweise habe der Redaktor das „Wir“ stehen lassen (Kap. 16, 11—18) theilweise aber dasselbe (16, 19 ff.) in „Paulus und Silas“ umcorrigirt. — Hier haben wir bereits in wenig Worten die ganze Widerlegung. Dass der ursprüngliche Aufsaz des Silas sich nur bis 16, 18 erstreckt habe, kann Schwanbeck begreiflicherweise nicht annehmen, weil sonst jener Aufsaz mitten in einem Einzelvorfall abgebrochen hätte. Nun kann man sich aber doch in der That kein unsinnigeres Verfahren denken, als das eines Redaktors, der erst acht Verse lang ein „Wir“, das, wenn Silas darin verborgen war, für jeden Leser absolut unverständlich sein musste, stehen liess, alsdann, damit der Leser doch ja recht sicher irre geführt würde, dasselbe „wir“ in „Paulus und Silas“ umsezte (16, 19 — 17, 14; 18, 5 ff.) endlich aber (20, 5) wieder in das „Wir“ zurücksprang. Nicht mit Unrecht sagt Hr. Schwanbeck selbst (S. 186). „Es hat sehr „lange gedauert, ehe die Kritik auf den Gedanken kommen konnte, „dass jenes Verfahren überhaupt möglich sei.“ Ich fürchte, es *wird* dies auch noch lange dauern!

C. Die Hypothese von Gfrörer, dass a) Lukas der Autor der „Wir“-Stücke, aber b) der Redaktor des Ganzen ein von ihm verschiedener war, hat sich ihrem ersten Theile nach uns unter 2) bestätigt; ihr zweiter Theil ist unter 1) widerlegt, und so gewinnen wir das Resultat, dass a) *Lukas* der Autor der „Wir“-Stücke sei, und b) seiner Identität mit dem Verfasser des Ganzen nicht nur keine positiven Gründe im Wege stehen, sondern gerade daraus sich das Hinwegeilen des Autors über die Apsche 20, 1—3 so kurz er-

wähnten Reisen zu *dem* Reiseabschnitt, wo er selbst Augenzeuge war, vortrefflich erklären lässt, während dagegen c) die Timotheus- und Silashypothese sich auf allen Punkten als unmögliche Fiktionen moderner Stubengelehrsamkeit erwiesen haben.

Schliesslich sei noch erwähnt, dass der Seeman und Gelehrte James Smith die Reiseroute des Apostels Apsche 27 f. auf das genaueste untersucht hat (The voyage and shipwreck of St. Paul, London 1848), und die Angaben des Luk. auf's genaueste mit der geographischen und nautischen Wirklichkeit übereinstimmend findet. *„Had he made an error of a single day, it would have been difficult to have reconciled his statements.“* Luk. müsse nicht nur Augenzeuge, sondern ein sehr aufmerksamer Augenzeuge gewesen sein, denn *„one thing is certain: no one accustomed to a sea life could have described the events connected with it with such an accuracy, as he had done.“*

Die oben S. 861 f. erwähnte alte Tradition, dass *Lukas* der Freund und Begleiter des Apostels Paulus, der Verf. des dritten Ev. und der Apsche sei, hat sich uns also als vollkommen richtig bestätigt [10].

10) Selbst Zeller (die Apsche krit. untersucht, 1854) führt den Beweis, dass der Autor der Apsche für denselben Mann *gehalten sein wolle*, der sich Kap. 20 ff. als Reisegefährte des Apostels einführe. Wer es übrigens trozdem unternehmen will, die Timotheus- und Silas-Hypothese für möglich zu halten, der gewinnt damit für das Interesse des Rationalismus nicht viel. Dann *zwei bedeutende Wunder* werden in jenen „Wir“-Stücken, also von Augenzeugen, erzählt, die wunderbare Befreiung des Apostels aus dem Kerker in Philippi (auch wenn *Tim.* der Verf. ist, kann sein Bericht begreiflich nicht mit 16, 18 geschlossen haben) und die Auferweckung des Eutychus. Recht interessant ist es daher, zu sehen, wie z. B. Hr. Schwanbeck sich mit diesen beiden Geschichten krümmt und windet, um die alte Venturini'sche natürliche Wundererklärung an ihnen zu Ehren bringen. S. 177: „Ist Silas wirklich der Verfasser“ (woher hier diese Sprache des Zweifels an der eigenen Hypothese?!) „so „würde er selbst in der Ueberzeugung von dem göttlichen Beistande *die „menschlichen Werkzeuge desselben* ganz im Geist seines Volkes und sei-„ner Zeit in den Hintergrund gestellt haben, und um so erklärlicher „wäre es, wenn der Ueberarbeiter *den Rest der dahin zielenden Bemer-„kungen* gestrichen hätte“. Der Bericht sieht in der That ganz so aus, als ob ursprünglich bei V. 26 der Zusaz gestanden hätte: „Der *σεισμός* aber war ein zweibeiniger“! Schade, dass der Redaktor diesen lichtverbreitenden Zusaz gestrichen hat! Vielleicht stand auch Joh. 9, 6 ursprünglich noch ein Rezept zu einer Mercurialsalbe! — S. 198: „In der „Erzählung von Eutychus 20, 9 ff. ist nicht nur von keinem Wunder die

Gegen Zeller's Hypothese, dass der Verf. der Apsche in Kap. 27 f. einen älteren Reisebericht *benüzt* habe, und dass sich dort die Quelle von der Ueberarbeitung noch unterscheiden lasse, vgl. die oben angeführte Abhandlung Klostermann's. Der ganze Bericht Kap. 27 f. bis in die einzelnsten Einzelheiten ist dazu bestimmt, zu zeigen, wie die Vorhersagungen Pauli 27, 11 und 22 und somit die Verheissung Gottes 23, 11; 27, 24 in Erfüllung gegangen und um des Apostels willen die ganze Mannschaft erhalten worden sei. Vgl. 27, 12 ff.; 28, 30 ff. Wer mit Zeller die Verse 27, 21—26 für Zusaz des Ueberarbeiters hält, der raubt damit den übrigen Theilen des Berichtes allen Sinn, Halt und Zusammenhang. Nun vergleiche man ferner die Rückbeziehung des ἐκρίθη 27, 1 auf 25, 15 und von 27, 24 auf 25, 12, um zu sehen, wie der Reisebericht mit der übrigen Apsche aus Einem Gusse ist. — Dazu kommt nun noch die *sprachliche Eigenthümlichkeit* des Luk., die sich durch die Wir-Stücke gleichermassen fortzieht, sogar durch Kap. 27 f., wo doch der Inhalt viele sonst nicht vorkommende Ausdrücke erforderte [11]).

„Rede, sondern die Darstellung selbst spricht gegen die Statthaftigkeit „eines solchen". Natürlich! Wäre es doch eher ein Wunder gewesen, wenn ein Jüngling, der die unbedeutende Höhe vom dritten Stock herabstürzte, sich todt gefallen hätte! Die ganze Geschichte ist bloss darum erzählt, um zu zeigen, wie viel gescheiter Paulus war, als andre Leute, in der Unterscheidung, wer maustodt sei, und wer bloss durch eine Gehirnerschütterung bewusstlos und starr und lahm. Denn wie ein νεκρός muss der Herabgestürzte doch wohl ausgesehen haben (ἤρθη νεκρός V. 9). Wie viel war nun aber gewonnen, zu wissen, dass er noch nicht mausetodt war. — Doch was reden wir so lange von diesen *zwei* Wundern? Erzählt doch der Augenzeuge Kap. 28, 8 f.: ἐγένετο δὲ τὸν πατέρα τοῦ Ποπλίου πυρετοῖς καὶ δυσεντερίῳ συνεχόμενον κατακεῖσθαι, πρὸς ὃν ὁ Παῦλος εἰςελθὼν καὶ προςευξάμενος, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτοῦ, ἰάσατο αὐτόν. Τούτου δὲ γενομένου καὶ οἱ λοιποὶ οἱ ἐν τῇ νήσῳ ἔχοντες ἀσθενείας προςήρχοντο καὶ ἐθεραπεύοντο. Wahrscheinlich führte Paulus eine Quantität Chinarinde mit sich, und προσεύχεσθαι steht dann ausnahmsweise in der Bedeutung: ein Rezept verschreiben.

11) Klosterm. *Vindiciae* S. 47 ff. — Ausdrücke und Wendungen, die sich sonst *nur bei Luk.* wiederfinden: τόποι 27, 2; cf. 16, 3; τυγχάνειν 27, 3, cf. Luk. 10, 3; 20, 35; Apsche 24, 3; u. c. gen. 26, 22; sonst nur bei Paulus; Composita von βιβάζειν 21, 6 cf. 9, 22; 16 10; 19, 33; 23, 24; Luk. 10, 34; 19, 35; ἱκανός 27, 7, bei Luk. sehr häufig, sonst nur Mt. 28, 12; 1 Cor. 11, 30; μέλλειν c. inf. 27, 10, cf. 11, 28; 23, 30; 24, 15 u. 25; Uebergang aus der direkten Rede in die indirekte, 27, 10 cf. 23, 23 f; πείθεσθαι τοῖς λεγομένοις 27, 11; 28, 24; ὑπάρχειν c. adject. 27, 12; cf. 3, 2; 4, 34; 8, 16; 19, 36; Luk. 16, 14; ἀνεύθετος πρός τι 27, 12,

§. 128.

Uebereinstimmung der Apostelgeschichte mit den apost. Briefen in Betreff der paulin. Reisen.

Vor allem finden wir, dass sich die Briefe, namentlich die paulinischen, ihren Veranlassungen und den in ihnen erwähnten Verhältnissen nach auf das beste in den Faden der Apostelgeschichte einreihen lassen. — 1 Thessal. reiht sich an Act. 17. Vergl. 1 Thess. 1, 5 f. mit Act. 17, 4 und 11. Ferner redet Paulus 1 Thess. 2, 18 davon, dass er seiner Leser eine Weile lang *beraubt* gewesen sei; vgl. Act. 17, 5 ff. und 15. Besonders vgl. 1 Thess. 3, 2—5 mit Act.

cf. das ähnliche Luk. 9, 26; 24, 35; *πρόςθεσις* 27, 13, cf. 11, 23; Compos. von *πνέω*, 27, 13; cf. 9, 1; Luk. 12, 55; 23, 46. *Μετ' οὐ πολὺ* und *οὐχ ἡ τυχοῦσα*, 27, 14 u. 20; 28, 2, cf. 19, 11; 20, 12; 1, 5; 12, 18; 14, 28; 15, 2; 17, 4 u. 12; 19, 23 f.; 21, 39; Luk. 7, 6; 15, 3. *Συναρπάζειν* 27, 15, cf. 6, 12; 19, 29; Luk. 8, 29. *Καὶ τῇ τρίτῃ* 27, 18 f.; cf. Luk. 13, 32. Wechsel zwischen *τῇ ἑξῆς*, *τῇ ἐπαύριον*, *τῇ ἐπιούσῃ*, *τῇ ἐχομένῃ*, *τῇ ἑτέρᾳ* 20, 7 u. 15; 27, 3 u. 18, cf. 4, 3 u. 5; 7, 26; 10, 9 u. 23 f.; 13, 42 u. 44; 14, 20; 21, 18 u. 26; 22, 30; 23, 32; 25, 6 u. 23; Luk. 9, 37; 10, 35. *Ἐπὶ πλείονας ἡμέρας* 16, 18; 20, 9; 21, 10; 27, 20, cf. 13, 31; 18, 20; 24, 4 u. 17; 25, 14, und das temporale *ἐπὶ* 17, 2; 19, 8 u. 10 u. 34. Zu *πολλῆς ἀσιτίας ὑπαρχούσης* 27, 21, cf. 15, 7; 21, 40; 23, 10, auch 19, 40. *Σταθεὶς ἐν μέσῳ* 27, 21, cf. 17, 22, auch 1, 15; 2, 14. *Μὲν — τανῦν* 27, 21, cf. 17, 30; 20, 32. *Παραςῆσαι* intransit. 27, 21, cf. 9, 39. *Χαρίζεσθαί τινά τινι* 27, 24, cf. 3, 14; 25, 11 u. 16. *Πιςεύω . . . καθ' ὃν τρόπον* 27, 25, cf. 15, 11, auch 1, 11. *Διΐςημι* 27, 28; Luk. 24, 51, vgl. act. 5, 7. *Ἡμέραν γενέσθαι* 27, 27 u. 29 u. 33 u. 39, cf. 12, 18; 16, 35; 23, 12; Luk. 4, 42; 6, 13; 22, 66. *Προφάσει ὡς* 27, 30, cf. 17, 14; 28, 19; Luk. 20, 47; 23, 14. — *Μεταλαμβάνεσθαι τροφῆς* 27, 33, cf. 2, 46. *Οὐδενὸς θρὶξ κλ.* 27, 34, cf. Luk. 21, 18. — Ferner mit 27, 37, cf. 19, 17. *Βία* 27, 37, cf. 5, 26; 21, 41; 22, 35; 24, 7. *Πρώτους ἐξιέναι* 27, 43, cf. 26, 23. *Ἐγένετο* „es erfüllte sich" 27, 44, cf. 21, 1. *Παρέχειν* c. act. „gewähren", 28, 2, cf. 19, 24; 22, 2. *Πάντως* 28, 4, sonst nur bei Luk., im Sinn von *utique*. Ebenso *ἄρνω* 28, 6. *Μηδὲν ἄτοπον* 28, 6, cf. Luk. 4, 23; 23, 41. *Καταπίπτειν νεκρὸν*, 28, 6, cf. 20, 9. *Προςδοκώντων ἔλεγον* 28, 6, cf. 21, 34. *Πυρετοῖς συνέχεσθαι* 28, 8, cf. Luk. 4, 38. *Τιμὰς τιμᾶν* 28, 10, cf. 4, 17; 5, 28; 16, 28; Luk. 1, 42; 23, 46. *Αἱ χρεῖαι* 28, 10; cf. 20, 34. *Ἐπιμένειν* c. acc temp. bei Luk. oft. — Diese Phrasen kommen, wo nicht ausdrücklich das Gegentheil angemerkt ist, ausser den Wir-Stücken *nur* bei Luk. vor.

17, 14 und 16. Paulus schreibt, er habe Timoth. gesandt, sie zu stärken; dieser sei nun zu ihm zurückgekommen, nachdem er (v. 1) schon in Athen auf ihn gewartet. Lukas meldet, wie Tim. und Silas in Beröa geblieben waren, wie Paulus sodann in Athen und Corinth ihrer wartete (sie waren also zuvor nach 1 Thess. 3 noch einmal nach Thess. gegangen). In Corinth traf (Act. 18, 5) Tim. wieder mit Paulus zusammen. — Wegen 2 Thess. vgl. 2 Thess. 1, 1 mit 1 Thess. 1, 1; ferner Act. 18, 12 ff. mit 2 Thess. 3, 2. — Der Galaterbrief. Paulus reiste Act. 16, 6 auf seiner zweiten Missionsreise durch Galatien, und wie er Act. 18, 23 auf der dritten Missionsreise Galatien wieder berührt, heisst es: er *stärkte* die Gemeinden; also muss er schon zuvor Gemeinden gegründet haben[1]). In die Zeit nach der zweiten Missionsreise reiht sich der Galaterbrief ein, und zwar ist er wohl von Ephesus aus geschrieben[2]).

Von Ephesus aus schrieb Paulus ferner den ersten Brief an die Corinther. Hierüber vgl. man folgende Data:

Acta.	1 Cor.
18, 12 — 17. Paulus auf der zweiten Missionsreise lebt $^1/_2$ Jahr in Corinth, zugleich mit Aquila und Priscilla.	
6. Widerspruch der Juden	Vgl. 1, 22.
8. Gewinnt dennoch eine Gemeinde.	1, 26.
24—28. Nach seiner Abreise predigt Apollos in Corinth.	3, 4 — 6.
	5, 9. Paulus schrieb einen *ersten* (verlorenen) Brief (wohl von Ephesus aus) gegen Hurerei.
	1, 11 erhielt durch Diener einer gewissen in Cor. lebenden Chloe Nachrichten, unmittelbar ehe er den zweiten Brief (1 Cor.) schrieb. Vgl. 16, 17.
19, 22. P. sendet den Timotheus und Erast nach *Macedonien*.	4, 17. Sendet den Tim. nach *Corinth*, (16, 10) erwartet aber, dass dieser erst dann nach Corinth kommen würde, wenn die Corinther seinen Brief schon hätten. Tim. sollte sich also unterwegs aufhalten.

1) Mit De Wette §. 128 vgl. Schmid Einl. II, 244.

2) Gegen die Hypothesen von Schmidt (Einl. I. pag. 245) Koppe (prolegg. in ep. ad. Gal.) und Schrader vgl. Rückert, Usteri, Häulein, Hug, Eichhorn, Bertholdt, De Wette und Wieseler.

	16, 8. Der „1. Cor.brief“ ist von *Ephesus* aus geschrieben.
19, 21. P. hat in Ephesus vor, nach Macedonien und Achaja zu reisen.	16, 5. P. hatte vor, durch Macedonien nach Achaja zu kommen.

So treffen alle Einzelheiten ungesucht zusammen.

In *Ephesus* blieb Paulus über zwei Jahre, Apsche 19, 8 und 10 und 20. Die allgemeine Art, wie Lukas V. 20 von dem Aufenthalte des Apostels erzählt, schliesst nicht aus, dass er von jener Seestadt aus kürzere Zwischenreisen gemacht hätte. Ja ein ununterbrochener so langer Aufenthalt an Einem Punkte wäre wirklich eine auffallende Abweichung von des Apostels sonstiger Art. Ephesus war jene 2—3 Jahre lang jedenfalls der *Mittelpunkt* seiner Wirksamkeit, von wo aus er strahlenförmig das Christenthum weiterzuverbreiten, und den Kreis der neugegründeten Gemeinden zu fördern und zu befestigen suchte. Dass er nun wirklich von Ephesus aus während jener drei Jahre eine (bei Luk. übergangene) *Zwischenreise*, nämlich nach Creta gemacht, darauf führt uns der Brief an Titus [3]). Nämlich ebenfalls noch

3) Aus 2 Kor. 13, 1 wo er sein bevorstehendes Kommen nach Corinth (act. 20, 2 vgl mit Röm. 16, 1 u. 23 u. 1 Cor. 1, 14) sein *drittes* nennt, hat man mit Recht geschlossen, dass er seit seiner ersten Anwesenheit in Corinth (act. 18, 1 ff.) noch einmal in Corinth gewesen sein müsse. Man hat conjecturirt, dass er von Ephesus aus (nach Ablauf der, act. 19, 8 u. 10 erwähnten ersten $2^1/_4$ Jahre seines dortigen — nach act. 20, 31 dreijährigen — Aufenthaltes zu Ephesus), als er nach Creta fuhr, auch nach Corinth gekommen sei. Dann wäre aber jene Zwischenreise zu bedeutend gewesen, um in der Apsche übergangen zu werden. Ich glaube vielmehr, dass er am Anfang seiner dritten Missionsreise, *ehe* er nach Ephesus kam, noch einmal Griechenland durchreiste, und finde eine solche Reise act. 19, 1 wirklich erwähnt. Es heisst dort, dass Paulus von Phrygien aus (act. 18, 23) die *ἀνωτερικὰ μέρη* durchwanderte. Man erklärt dies gewöhnlich vom phrygischen Hochland. Aber warum schrieb dann Luk. nicht *ἀνώτερα μέρη*? *Ἀνωτερικός* ist, *was zu einem ἀνώτερον* in Beziehung *steht*. *Ἀνώτερον* kam als compar. von *ἄνω* sowohl temporale als locale Bedeutung haben (Hebr. 10, 8 u. a.); so heisst *ἀνωτερικός* wörtlich: *früherlich* = früher besucht; es verhält sich zu *ἀνώτερος* wie im deutschen *die obigen* zu: *die oberen*. Dann ist gesagt, dass Paulus von Phrygien aus die früher (auf der zweiten Missionsreise) besuchten Länder oder Gegenden (*μέρη* wie act. 2, 10) also Macedonien und Griechenland durchreist habe und von dort nach Ephesus gekommen sei. Dies wird dadurch um so wahrscheinlicher, weil die Worte act. 19, 1 *ἐν τῷ τὸν Ἀπολλὼ εἶναι ἐν Κορίνθῳ* nun zur *Motivirung* dieser Reise des Apostels dienen. —

von Ephesus aus schrieb Paulus den Brief an Titus, den er in Creta zurückgelassen hatte.

Hier ist zuvörderst die Frage zu beantworten, *wann* der Apostel in Creta gewesen sei? — Nicht auf der zweiten Missionsreise; denn damals war Apollos, welchen er (Tit. 3, 13) so eben zu Creta zurückgelassen hat, noch gar nicht persönlich mit Paulus bekannt geworden (act. 19, 1). — Noch weniger kann an die Reise von Cäsarea nach Rom gedacht werden, wo Paulus (act. 27, 7) die Insel Creta gar nicht betreten hat, wo Titus und Apollos nicht bei ihm waren (act. 27, 7 ff.), und wo er, als Gefangener nach Rom transportirt, nicht den Plan haben konnte (Tit. 3, 12 ff.), den nächsten Winter in Nikopolis zuzubringen. (Man müsste annehmen, er habe den Brief erst nach seiner Befreiung, also, act. 28, 30, über zwei Jahre nach seiner Anwesenheit in Creta, geschrieben. Diese Annahme ist aber unmöglich; aus Tit. 1, 5; 3, 13 sieht man deutlich, dass P. Creta erst kürzlich verlassen hatte, vgl. auch Anm. 6). — Man könnte nun drittens meinen, bei der Reise durch die ἀνωτερικὰ μέρη act. 19, 1 (siehe oben Anm. 3) sei Paulus von Corinth über Creta nach Ephesus gereist. Allein damals hatte er sicherlich nicht die Absicht, den nächsten Winter in Nikopolis zuzubringen (Tit. 3, 12). — Vielmehr müssen wir mit Schrader Wieseler und Anger annehmen, dass Paulus im lezten Jahr seines ephisinischen Aufenthaltes (act. 19, 20) eine Zwischenreise nach Creta gemacht habe, wo Apollos (nachdem er im *ersten* der drei Jahre, die P. in Ephes. zubrachte, in Corinth gewesen war, act. 19, 1) mittlerweile Gemeinden gegründet hatte (vgl. Tit. 3, 13). Den *hierauf* folgenden Winter hat P. wirklich (act. 20, 2) in Achaja zugebracht, und zu Achaja gehörte (Tac. Ann. 2, 53) das akarnanische, an der Grenze Illyriens gelegene Nikopolis. Damit stimmt wieder, dass P. am Ende jener drei Wintermonate (act. 20, 2), wie er von Corinth aus den Römerbrief schreibt, sagen kann, dass er von Jerusalem bis Illyrien das Ev. gepredigt habe (Röm. 15, 19). Kein Gegengrund liegt in act. 20, 4; denn dort wird *keineswegs* gesagt, dass Tychikus auf der lezten Reise des Apostels nach Jerusalem *zum erstenmal* mit P. in Berührung gekommen sei; somit wird nicht ausgeschlossen, dass Tychikus schon vorher in Ephesus (Tit. 3, 12) mit P. zusammen gewesen sei. Dass aber nachher, act. 27, 9 ff. keine Berührung zwischen Paulus und den cretensischen Gemeinden erwähnt wird, erklärt sich höchst einfach daraus, dass damals P. das Schiff gar nicht verliess und verlassen durfte.

Nach Creta waren judaistische ματαιόλογοι gekommen, ähnlich, wie wir sie bald auch in Ephesus selbst werden kennen lernen.

Der Apostel *verliess nun Ephesus* wegen Verfolgung, und schrieb *von Macedonien aus* den zweiten Brief an die Corinther. In Betreff dieses Briefes vgl. man folgende Data.

Acta.	2 Cor.
Abreise von Ephesus wegen Verfolgungen, 19, 23 ff.; 20, 1.	1, 8.
Paulus reist nach Macedonien 20, 1.	Paulus hatte den Titus in Troas zu finden gehofft, aber nicht gefunden, und war nach Macedonien gereist 2, 13. Vgl. 7, 5; 9, 2.
Er reist von Macedonien nach Achaja, 20, 2.	Er hat vor, nach Corinth zu kommen, 9, 4; 10, 11; 13, 2

Schon von Ephesus aus hatte er den Timotheus über Macedonien nach Corinth gesandt (1 Cor. 16, 11 vgl. Act. 19, 22); nun war er selber mittlerweile nach Macedonien gereist, und entweder bei seiner Ankunft in Macedonien (in Philippi also) oder wahrscheinlicher *auf dem Wege nach Macedonien* (etwa in Troas) traf ihn der von Corinth zurückkehrende Timotheus (2 Cor. 1, 1) und *auf die Nachrichten hin, die dieser ihm brachte, fieng Paulus an* (vgl. Wies. S. 357 f.) den (zweiten) Brief an die Corinther zu schreiben, und schrieb bis Kap. 7. Nun aber traf der längst erwartete Titus ein (7, 5 ff.) mit erfreulicheren Nachrichten von Corinth, und mit dem Ertrag einer für die jerusalemitischen Christen in Achaja bereits begonnenen Sammlung, (12, 17 f., vgl. Röm. 15, 25 ff.) Diesen Titus sandte nun Paulus mit zweien andern Brüdern von neuem nach Achaja (Kap. 8) um jene Sammlung zu beendigen, und versprach (13, 1) bald selbst dahin nachzukommen. Nach 9, 2 befand er sich noch in Macedonien, als er den Brief vollendete.

Um die gleiche Zeit sandte er dem Timotheus, welcher mittlerweile nach Ephesus gereist war, ein Instructionsschreiben über die in Ephesus einzuschlagende Thätigkeit nach: *den ersten Brief an Timotheus*[4]). Auf den ersten Blick scheinen zu dieser Annahme die Worte 1 Tim. 1, 3 *καθὼς παρεκάλεσά σε προςμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν* nicht passen zu wollen. Man liest in diesen Worten gewöhnlich den Gedanken: „ich trug dir auf, *du* solltest *in Ephesus bleiben*, während *ich* nach *Macedonien* reisen würde.“

4) Bei der, Apsche. 18, 19 erzählten Abreise von Ephesus *nach Cäsarea u. Antiochia* kann er den 1. Br. an Tim. *nicht* geschrieben haben (was Calvin meinte); denn er schrieb ihn ja (1 Tim. 1, 3) nachdem er, auf einer Reise *nach Macedonien* begriffen, den Timotheus mündlich gesprochen hatte.

Hienach müsste also Paulus, kurz bevor er den Brief schrieb, *mit Tim. zusammen in Ephesus gewesen sein*, was zu der geschichtlichen Situation, in die wir den Brief sezen, allerdings nicht passen würde. Aber jene Exegese von 1 Tim. 1, 3 ist (wie ich schon in der Bearbeitung der 4. Aufl. von Olshausen's Comm. zur Apostelgsche. S. 320 ff. gezeigt habe) nicht einmal grammatisch zu rechtfertigen. *Πορευόμενος kann* ja nicht Apposition zu dem in *προςμεῖναι* latirenden Subjekte „*du*", sondern nur Opposition zu dem in *προςεκάλασα* latirenden Subjekte „*ich*" sein. „Als ich nach Macedonien reiste, trug ich dir auf, du solltest in Ephesus bleiben." Die Worte: „als ich nach Mac. reiste", können nun zweierlei Sinn haben; entweder: „als ich *im Begriffe war*, von Ephesus nach Mac. abzureisen", oder: „als ich auf der Reise nach Macedonien *bereits begriffen war*". Für die erstere Erklärung *scheint* der Inhalt des Auftrags: *προςμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ* zu sprechen; soll, so meint man, Tim. in Ephesus *bleiben*, so muss er schon in Ephesus *sein;* in Ephesus also, *vor* der Abreise nach Mac., muss Paulus ihm jene Weisung gegeben haben, dass er nicht nach Mac. mitreisen, sondern in Ephesus bleiben solle. — Allein *προςμεῖναι* kann auch noch einen andern Sinn haben. Auch wenn Paulus in Troas (auf der Reise nach Macedonien) den Tim. getroffen, konnte er ihm die Weisung geben, er sollte „in Ephesus bleiben", oder, wie wir das compos. *προςμένω* (vgl. Mk. 8, 2; act. 18, 18) noch genauer zu übersezen haben: er sollte „in Ephesus *sich aufhalten*", d. h. er solle *nicht bloss durch Ephesus durchreisen.* Denn während das einfache *μένω* rückwärtsschauend, die *Fortsezung* eines bereits begonnenen Wo-Seins ausdrückt, bezeichnet *προςμένω* überall ein *Ausharren, Sich-aufhalten*, ein *längeres Verweilen.* „Bleibe in Ephesus" kann man nur dem sagen, der bereits dort ist, „verweile in Ephesus" auch dem, der erst hinzureisen im Begriff, aber sofort auch wieder abzureisen willens ist. Leicht mochte das beabsichtigte Reiseziel des Timotheus seine Heimat Lystra gewesen sein. Paulus aber, von Ephesus vertrieben, und die dortige Gemeinde in Verwirrung zurücklassend, bittet und mahnt ihn nun, durch Ephesus nicht bloss hindurchzureisen, sondern dort zu *weilen,* und die verkehrten Richtungen zu bekämpfen. Er selbst hatte dabei noch vor, (1 Tim. 3, 14) selbst baldmöglichst nach Ephesus zurückzukehren; erst die weiteren Nachrichten über die corinthische Gemeinde, die ihm bald nachher Titus nach Macedonien brachte, bewogen ihn zu dem bestimmten Entschluss (2 Kor. 9, 4; 12, 14) seine Reise nach Achaja auszudehnen, und auch da hatte er noch (act. 20, 3) ursprünglich die Absicht zur See nach Syrien zu reisen, (wo ihm dann Zeit geblieben wäre,

Ephesus wieder zu besuchen), und nur die Nachstellungen der Juden (act. 20, 3) nöthigten ihn, den zeitraubenden Landweg über Macedonien einzuschlagen, wobei er, um auf's Osterfest in Judäa einzutreffen, auf den Besuch von Ephesus (v. 16) verzichten musste. — Fragt man nun aber schliesslich: warum schickt Paulus dem Tim. von Macedonien aus ein Instructionsschreiben nach Ephesus nach? warum hat er ihm nicht bei seinem Zusammentreffen mit ihm in Troas die nöthigen Weisungen *mündlich* ertheilt? so lässt sich diese Frage nach drei Seiten hin auf's vollständigste beantworten. a) Mag der 1 Tim. br. geschrieben sein, wann und wo er will, so steht (nach 1 Tim. 1, 3) für *alle* Fälle das Faktum fest, *dass* der Apostel seinem Gehülfen kurz nach ertheiltem mündlichen Auftrag noch eine schriftliche Instruction nachsandte. Es ist dies also kein Consequens, das sich erst aus unsrer obigen Annahme ergäbe. b) Die Gründe, die den Ap. hiezu bewogen, sind für *alle* Fälle unschwer zu errathen. Durch eine mündliche Weisung war eine schriftliche Instruction nicht ausgeschlossen; von dem mündlich gesagten konnte das Eine und Andre dem Tim. entfallen; hingegen *litera scripta manet.* Dazu kam, dass der Brief nicht nur Instructions- sondern auch *Beglaubigungs*schreiben war; es war für den noch jungen Timotheus (1 Tim. 4, 12) höchst wichtig, dass er für seine Anordnungen sich auf eine schriftliche Weisung des Apostels (vgl. 1 Tim. 2, 1 u. 8 *παρακαλῶ, βούλομαι*, vgl. 4, 11 *παραγγέλλε ταῦτα καὶ δίδασκε*) berufen konnte. c) Endlich aber wird gerade bei *unsrer* Annahme, dass Paulus an jenem Zeitpunkt (Apsche. 20, 1), nachdem er in Troas den Timotheus begegnet hatte, von Maced. aus ihm den Brief nach Ephesus nachgesandt habe, alles dies doppelt begreiflich. *In Troas konnte Timotheus sich nicht lange aufhalten;* denn es musste dem Ap. alles daran gelegen sein, dass Timoth. so schnell als möglich zu der äusserlich bedrängten, innerlich verwirrten und durch falsche Lehrer beirrten, und formell noch unorganisirten ephesinischen Gemeinde komme. *Die wenige Zeit aber, die Paulus mit Timoth. zu Troas zusammen war, wurde grossentheils absorbirt durch die gemeinsame Sorge um die corinth. Gemeinde*, über welche Tim. beunruhigende Nachrichten dem Paulus überbracht hatte. Von Troas nach Macedonien abgereist (2 Cor. 2, 12—13) begann er auf die durch Timotheus überbrachten Nachrichten hin, und nach gemeinsamer Besprechung — weil in seinem und des Tim. Namen 2 Cor. 1, 1 — jenen unsern „zweiten Corintherbrief" (bis 7, 1) zu schreiben, den er, ebenfalls noch in Macedonien (2 Cor. 9, 2), auf die dort von Titus überbrachten Nachrichten hin vollendete. War nun in Troas sein Gemüth durch die Sorge

um *zwei* Gemeinden beunruhigt und gleichsam auseinandergerissen, so ist doppelt begreiflich, dass die Ephesus betreffenden, *mündlichen* Weisungen an Tim. den Charakter der Abgerissenheit und der Beschränkung auf die allernothwendigsten Hauptpunkte trugen, und dass er um so mehr ein, in ruhigerer Musse ausgearbeitetes Instructions- und Beglaubigungsschreiben ihnen folgen liess.

So reiht sich also 1 Tim. aufs trefflichste hier ein, und man hat nicht nöthig (wie ich in der 2. Aufl. nach Wieseler's Vorgang annahm) ihn von jener von Ephesus aus unternommenen Zwischenreise aus geschrieben sein zu lassen, welche Zwischenreise alsdann zu ungeheuern Dimensionen — (Landreise über Maced. nach Achaja — Seereise nach Creta und zurück nach Ephesus) — ausgedehnt werden müsste.

Die Hypothese, dass Paulus, aus der, act. 28 erwähnten röm. Gefangenschaft frei geworden, den 1 Br. an Tim. geschrieben habe, hat aber vollends einen positiven Grund gegen sich. Schon auf der lezten Reise nach Jerusalem (act. 20, 17) ff., findet Paulus ein förmlich organisirtes Presbyterium (act. 20, 28) in Ephesus vor; 1 Tim. ist ein solches noch nicht vorhanden, sondern soll eben erst organisirt werden; folglich *muss* 1 Tim. *vor* der act. 20 erzählten Reise des Apostels nach Jerusalem geschrieben sein.

Ein wichtiger Bestätigungsgrund für *unsre* Ansicht liegt auch in der Warnung vor Alexander 1 Tim. 1, 19 f. Von zwei Männern ist die Rede, welche „am Glauben Schiffbruch gelitten hatten", also Christen *gewesen* waren, und welche beide Paulus „dem Satan übergeben" d. h. (vgl. 1 Cor. 5, 3 ff.) excommunicirt hat. Den einen derselben, *Hymenäus*, finden wir später, 2 Tim. 2, 17 wieder erwähnt, als gefährlichen Irrlehrer, der, wie es scheint, mittlerweile sich wieder in den Gemeindeverband einzuschleichen gewusst hatte (während der mehrjährigen Gefangenschaft des Paulus in Cäsarea und Rom), d. h. seine Wiederaufnahme in die Gemeinde zu erlangen gewusst hatte, dann aber für die (wesentlich *sadducäische*) Leugnung der Auferstehung des Fleisches Propaganda zu machen suchte. — Als hingegen Paulus 1 Tim. schrieb, standen offenbar *Beide* (als Excommunicirte) ausserhalb der Gemeinde. Dann spricht aber alles dafür, dass der andere: *Alexandros*, derselbe Alexander war, welcher act. 19, 33 als Widersacher des Apostels beim ephesinischen Aufstand vorkommt. Von Haus aus Jude (act. 19, 34), und zwar *sadducäischer* Jude (da er sonst nicht an dem Geschäft und Interesse der Fabrikation der Dianentempelchen Theil genommen hätte), dann Christ geworden, war er mit seinem (nach 2 Tim. 2, 17 ebenfalls sadducäi-

schen) Gesinnungsgenossen Hymenäus excummunicirt (1 Tim. 1, 19 f.), und suchte nun bei dem Aufstand aus Hass mit einer Rede gegen Petrus aufzutreten. (Wenn er etwa von sadduc. Standpunkte den Heiden vorsagte, die paulinische Auslegung des a. T. gelte bei den aufgeklärten Juden selber für eine geistlose; auch die gebildeten — nämlich sadduc. — Juden glaubten an keine Auferstehung, so konnte er damit dem Apostel allerdings genugsam schaden). — Der eine und selbe Alexander kommt endlich 2 Tim. 4, 14 vor, als Belastungszeuge in Rom, wo er geradezu *ὁ χαλκεύς* genannt wird, und wo die Anklage (act. 24, 5), dass Paulus überall Aufruhr erregt habe, eben von dem, beim Aufruhr act. 19 Betheiligten gar leicht erhärtet werden mochte (sofern der *gegen* Paulus erregte Tumult als ein *von* Paulus veranstalteter nach bekannter Moral — Phaedr. fab. I, 1 — sich darstellen liess. Auch hier kennzeichnet ihn Paulus durch das Anathem *ἀποδώσει αὐτῷ ὁ κύριος κλ.* als einen Abgefallenen, Excommunicirten; denn gegen einen noch nie bekehrt gewesenen würde der Ap. kein solches Anathem gesprochen haben (vgl. Röm. 12, 14; 1 Cor. 4, 12, auch act. 7, 60). — So warnt also Paulus 1, 19 f. den Timotheus vor eben dem Erzarbeiter Alexandros in Ephesus, der sich — nach unserer Ansicht: wenige Tage zuvor, act. 19, 33 — als verbissenen Feind der Wahrheit gezeigt hatte.

Die in Ephesus vorhandenen verkehrten Richtungen waren a) ein nicht galatisch-grober, sondern *feinerer Judaismus* (ähnlich wie in Creta) eine gesezlich-casuistische Behandlung der Ethik, eine Beschränkung der christlichen Freiheit (1 Tim. 1, 9) welcher Verirrung er (1, 5) entgegenhält, dass das Gesez für die Mörder da sei. Mit hellem Blick sah er aber b), wie von entgegengesezter, heidenchristlicher Seite her eine andre Gefahr, die des *Antinomismus* für die Zukunft drohe (4, 1 ff.), und baute mit hoher Weisheit sogleich auch dieser entgegengesezten Verirrung vor. —

Schon länger war sein Blick nach *Rom* gerichtet. (Apsche 25, 10; Röm. 1, 13 u. 15 u. 22.) Dort hatten sich Christen von verschiedenen Ländern (wie z. B. Aquila) zusammengefunden. Als der Apostel nun von Macedonien aus nach Corinth gekommen war (Apsche 20, 2) so schrieb er den Brief an die Römer. In Betreff seiner[5]) vgl. folgende Stellen:

5) Wir gehen hier von der Voraussezung der Echtheit von Röm. 15 f. aus, wie sie von Kling (Ullm. Stud. und Krit. 1837, 2) gegen Baur (Tüb. Zeitschr. 1836, 3, über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, pag. 145—165) erwiesen ist.

a) Röm. 15, 25 f. Als P. den Brief schrieb, war er im Begriff, mit einer in Macedonien und Achaja gesammelten Collekte nach Jerusalem zu reisen.	1 Cor. 16, 1. 2 Cor. 8—9. Act. 24, 17; 20, 22.
b) 16, 3 f. Als P. den Brief schrieb, waren Aquila und Priscilla in Rom, und hatten da die Gemeinde versammelt in ihrem Hause (v. 5). Zuvor waren sie mit Paulus zusammengetroffen (v. 4.)	Act. 19, 2 und 18 (und 26.)
c) 1, 13; 15, 23. Als P. den Brief schrieb, hatte er Sehnsucht, später selbst Rom zu besuchen.	Act. 19, 21. P. auf seiner dritten Missionsreise hat Sehnsucht, Rom zu besuchen.
d) 16, 21. P. schreibt Grüsse von Tim., Lucius, Jason und Sosipater.	Act. 20, 4 werden Tim. und Sosipater als Begleiter des P. durch Achaja genannt.
e) *Röm.* 16, 23. Als P. den Brief schrieb, wohnte er im Hause des Gajus.	Gajus, ein Corinther, 1 Cor. 1, 14.

Noch sind die aus der römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefe zu betrachten. Der Brief an Philemon ist geschrieben, nachdem P. schon eine Zeit lang gefangen gewesen (Philem. 9 f.) und bereits den Onesimus zu bekehren Zeit gehabt hatte. P. erwähnt (v. 24) einen Aristarch, der bei ihm sei, und auch Act. 27, 2 wird ein Aristarch als Begleiter des Apostels nach Rom genannt. Paulus erwähnt (v. 1) dass Timotheus bei ihm sei, und aus Phil. 1, 1; 4, 22 geht hervor, dass in der in der Apostelgeschichte erzählten röm. Gefangenschaft Paulus wirklich den Tim. bei sich hatte u. s. w. In Betreff des Colosserbriefs vgl. Col. 4, 10 mit Act. 27, 2. Dass der Epheserbrief zugleich mit dem Colosserbr. abgesandt ist, geht aus Eph. 3, 1 und 13; 4, 1; 6, 19 f. und 21 hervor. Ueber den Philipperbrief vgl. Act. 16, 12 ff.; 20, 6 mit Phil. 1, 1; 4, 10 ff.

Am Ende seiner Gefangenschaft, als Paulus bereits aufgehört hatte, sich der Erleichterung, eine eigene Wohnung bewohnen zu dürfen, zu erfreuen (Apsche 28, 30) und als sein Process bereits die schlimmste Wendung genommen hatte, schrieb er den zweiten Brief an Timotheus (vgl. hierüber Wies. S. 461 ff. und S. 417 und 425 ff.)

Nach Phil. 2, 19 ff. hatte Tim. den Apostel, um nach Philippi zu reisen, bereits als einen *gefesselten* verlassen, kurz vor der ersten gerichtlichen Vertheidigung. Der Schmidt Alexander, welcher (2 Tim. 4, 14 ff.) dem Apostel bei diesem Verhör sehr geschadet hatte, war

in Eph. zu Hause (da der in Ephesus 2 Tim. 1, 18 vgl. 4, 19 — 2 Tim. 2, 17 vgl. 1 Tim. 1, 20 — befindliche Timotheus sich vor ihm hüten soll), und stand in Verbindung mit jenen Handwerkern, die Act. 19, 24 ff. den Tumult gegen Paulus erregt hatten, und war nun von den Juden herbeigeholt als Zeuge, dass Paulus allenthalben sich als Aufruhrerreger erwiesen habe. — Nach 2 Tim. 4, 20 hatte Paulus den Trophimus, *denselben*, *den in den Tempel mitgenommen zu haben Paulus beschuldigt worden war* Act. 21, 27—29, krank in Milet zurückgelassen; Paulus hatte zwar auf der Reise nach Rom Act. 27 f. *Milet selbst* nicht berührt; aber das Schiff, das er in Cäsarea bestieg, war nach Adramyttum (in der Nähe von Troas) bestimmt und hatte die Absicht, die Küstenstädte des proconsul. Asiens, also auch Milet, zu besuchen. (Act. 27, 2). In Myra bei Lykien bestieg der Centurio mit Paulus ein anderes Schiff (Apsche 27, 5); war nun Trophimus zu krank, um mit Paulus die Reise nach Rom fortzusezen, wohl so wird er nicht an's Land *geschwommen*, sondern auf dem alten adramyttenischen Schiff *geblieben* und so *nach Milet gelangt* sein; und dies konnte Paulus ganz gut kurz so ausdrücken, er habe ihn (nämlich im Vorüberreisen) in Milet gelassen. Der Apostel schreibt dies aber dem Timotheus, um die für seinen Process so nachtheilige Abwesenheit des Trophimus zu *entschuldigen*, und diesen in den Augen des Tim. als rein darzustellen. — Der Corinther *Erastus* (Röm. 16, 23) hätte dem Apostel gegen die Klage der wohl auch von Corinth herbeigeholten Juden (vgl. Act. 24, 5 mit 18, 12—17; 20, 3) nüzen können, war aber feige in Corinth *geblieben*, 2 Tim. 4, 20 (womit also nicht vorausgesezt ist, dass der Apostel selbst unmittelbar zuvor Corinth berührt habe.) — Dem Karpus in Troas hatte Paulus fünf Jahre zuvor eine φελόνη (*Mappe* vgl. Matthies z. d. St.) mit Büchern zurückgelassen, und seitdem weder Gelegenheit gehabt, sie zurückzuerhalten, noch Nöthigung sie zu fordern. Nun aber war es ihm aus irgend einem Grunde wichtig, diese Schriften in seinen Händen zu haben (sei es dass sie Mittel zu seiner Vertheidigung enthielten, sei es dass er sie der röm. Gemeinde zu ihrer Erbauung hinterlassen wollte) und so bat er den Timoth. 2 Tim. 4, 13, diese Mappe ihm mitzubringen, wenn er — und zwar da der Process einem traurigen Ende zueilte, noch vor den die Seefahrt hindernden Winterstürmen (2 Tim. 4, 21) — zu ihm käme[6]).

6) Auch die Pastoralbriefe reihen sich also in den in der Apsche erzählten Verlauf des Lebens des Paulus ein, sodass eine jede Nöthigung, eine Wiederbefreiung und spätere zweite Gefangenschaft des Apostels anzunehmen, von selbst hinwegfällt.

Die *zufälligen* und *beiläufigen* Notizen, welche sich in den paulin. Briefen über den wechselnden Aufenthalt dieses Apostels zerstreut finden, lassen sich also trefflich und ohne Widerspruch in Einklang mit dem Reisebericht in der Apostelgeschichte bringen. Ja gerade in kleinen, an sich unbedeutenden Nebenpunkten, in Erwähnung einzelner gerade anwesender oder abwesender Personen findet sich genaue Uebereinstimmung mit den Datis der Apostelgeschichte. Wäre leztere, wie von Baur[7]) meint, in späterer Zeit fabricirt, so müsste man den geflissentlichsten, raffinirtesten Betrug voraussezen; der Autor müsste die paulin. Briefe vor sich gehabt und dann absichtlich durchstudirt und mit seltener Kunst die unscheinbarsten Notizen herausgelesen haben, um diese dann in seinem Machwerk unvermerkt und heimlich wieder vor- und dies mit jenen Briefen in Einklang zu bringen. Aber in damaliger Zeit hat, wer ein Buch unterschieben wollte, es plumper angefangen. Vollends bliebe unerklärlich, warum der Autor der Apostelgeschichte, wenn er z. B. in der Stelle Act. 20, 4 *deshalb* den Timotheus und Sosipater als Begleiter des P. nannte, weil er in Röm. 16, 21 gelesen, sie seien in Rom mit P. gewesen — warum er (sage ich) dann nicht gleich auch den Lucius und Jason, die dort ebenfalls genannt werden, Act. 20, 4 neben Tim, und Sosip. aufnahm. — Auch aus Vergleichung der in den paulin. Briefen enthaltenen Notizen gewinnen wir also eine neue Ueberzeugung von der Authentie und Axiopistie der Apostelgeschichte.

Noch einen Einwurf hat Baur von der Stelle Act. 28, 17 ff. hergenommen. Paulus (heisst es daselbst) lässt drei Tage nach seiner Ankunft in Rom die Obersten der Juden zu sich bescheiden, und versichert sie, er habe *οὐδὲν ἐναντίον τῷ λαῷ ἢ τοῖς ἔθεσι τοῖς πατρῴοις* gethan, sondern sei fälschlich von den Juden angeklagt worden, und sei nun hier als Appellant an den Kaiser. Das alles leide er *ἕνεκεν τῆς ἐλπίδος τοῦ Ἰσραήλ.* So redet er offenbar in der Voraussezung, diese römischen Judenältesten seien schon von Palästina aus brieflich vor ihm gewarnt worden. Ihm antworten nun jene, sie hätten weder brieflich noch mündlich Nachrichten in Betreff seiner Person erhalten, seien auch gerne bereit, ihn zu hören; von der *αἵρεσις*, der er gehöre, wüssten sie *nämlich* (*γὰρ*) gar wohl, dass sie allenthalben bei den Juden Widerspruch erregt habe. Hier sagen sie also keineswegs, sie wüssten von den Christen *überhaupt nichts weiter*, als dass sie eine Sekte seien, der *anderswo* von den Juden widersprochen werde; sondern sie geben nur *als Grund*, *weswegen sie*

7) Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, pag. 112.

ἀξιοῦνται παρὰ τοῦ Παύλου ἀκοῦσαι, ἃ φρονεῖ an, dass seine *αἵρεσις* (die sie troz dem, dass sie Paulus vorher gar nicht ausdrücklich genannt hatte, in den Worten: *τῆς αἱρέσεως ταύτης* dennoch als eine *ihnen wohlbekannte* und *keiner weiteren Bezeichnung bedürftige* darstellen) allgemeines polemisches Interesse der Juden allenthalben (nicht bloss bei ihnen) erregt habe.

So steht die Sache in der Apsche. Sezen wir den Fall, es hätte in Rom damals keine den Juden bekannte Christen gegeben[8]), so *konnten* jene Aeltesten unmöglich, nachdem Paulus nur die *ἐλπὶς τοῦ Ἰσραὴλ* erwähnt hatte, sogleich von „dieser Sekte" reden. Hier zeigen sie, dass sie diese Sekte bereits als eine solche, die es mit der Hoffnung Israels zu thun habe, kennen. Sie erwarten nicht, die *erste Nachricht* über „diese Sekte" zu hören, sondern es interessirt sie nur, mit Paulus sich in eine Disputation über dieselbe einzulassen, weil sie von allen Seiten sowohl von den Fortschritten derselben als von dem durch sie erregten Widerspruch hören, und deshalb die Frage als eine wichtige ansehen, über die es der Mühe werth sei, weiter zu disputiren.

Anders dreht v. Baur die Sache. Er beruft sich auf eine Stelle in Olshausen's Comm. zum Römerbrief pag. 45, wo Olshausen irrigerweise (wie wir eben zeigten) die Ansicht äussert, „der Stelle „Act. 28, 17 f. zufolge sind die Christen den römischen Synagogen-„vorstehern *ganz unbekannt.*" Nun sezt aber nach v. Baur's Ansicht der bekanntlich schon vor des Paulus Ankunft in Rom geschriebene Römerbrief judenchristliche Leser voraus[9]); es bestand also, als Pau-

8) Eine förmlich constituirte Christen*gemeinde* gab es allerdings noch nicht. Mit Bleek Beitr. S. 55 vgl. Dr. J. Doedes, *de Opschriften der algemeene zendbrieven van Paulus en de Personen die als overbrengers dier brieven darin genoemd worden* (in den *Jaaebooken voor wetenschappelyke Theologie, 2le Deel* 1845.) Dieser Mangel einer constituirten *ἐκκλησία* spricht aber noch keineswegs gegen die Möglichkeit, dass ein Verkündiger des Christenthums zuvor in Rom gewesen. Auch in Kolossä und Ephesus waren die Christen noch in Hausversammlungen getheilt, und ohne constituirte *ἐκκλησία* (vgl. Doedes a. a. O. und Philem. 2; Kol. 4, 15; 1 Kor. 16, 19 f.) obgleich Paulus dort gewesen war.

9) Der Beweis, dass v. Baur Unrecht habe, dem ganzen Brief eine rein polemische Tendenz *gegen* die *ganze* röm. Gemeinde, die (mit geringen Ausnahmen) *ganz judenchristlich* gewesen sei, beizulegen, gehört nicht hieher. Gegen die Ansicht, dass die Gemeinde *ganz heidenchristlich* gewesen, geben wir Baur zu, dass in ihr ein Theil aus *Judenchristen*, aber aus paulinisch denkenden, wie Aquila, bestand.

lus nach Rom kam, dort eine *theilweise judenchristliche* Gemeinde. Wie war es nun möglich, dass die Judenältesten Act. 28 von einer solchen *gar nichts wussten?*[10])

Die Annahme von Olshausen, dass wegen der kurz nach der Abfassung des Römerbriefs fallenden Judenverfolgung des Claudius damals, als jener Brief geschrieben ward, kein einziger Jude oder Judenchrist sollte in Rom gewesen sein, findet v. Baur (pag. 108 f.) mit Recht unstatthaft. Ebensowenig löst sich die Sache durch die Annahme, jene Judenältesten Act. 28 hätten sich *verstellt* und *nur so gethan*, als wüssten sie nichts von den Christen. Die richtige Lösung ist weit einfacher, und liegt nahe genug. Nach Röm. 13 ff. und V. 30 bestand die röm. Gemeinde grossentheils aus Heidenchristen. Nach 9, 14 ff.; 14, 5 waren zwar auch Judenchristen dort, aber sicherlich eben nur solche, welche (wie z. B. Aquila und Priscilla Röm. 16, 3 vgl. mit Apsche 18, 2) auf paulinischem Standpunkte standen. Denn nirgends im Römerbrief findet sich Polemik gegen eine Richtung, welche die Beschneidung und das Gesez für nothwendig zur Seligkeit gehalten hätte und beides den Heidenchristen hätte aufdrängen wollen. Wir finden vielmehr nur (14, 2—4 u. V. 15) eine strengere (pythagoreische) Form der Askese neben einer laxeren, und sodann 9, 1 ff. die ganz begreifliche Verwunderung darüber, dass gerade das Volk Israel, dem die Verheissung gegeben war, seiner Masse nach an der Erfüllung, am Heile durch Christum, keinen Theil habe. — Waren nun die (ohnehin wenigen) Judenchristen in Rom Leute, die auf dem paulinischen Standpunkt evangelischer Freiheit standen, so begreift man leicht, warum zwischen ihnen und der röm. Judenschaft

10) Wir geben neben dem Saze, dass der Römerbrief eine wenigstens zum Theil judenchristliche Gemeinde voraussetze, auch den zweiten Saz zu, dass wenn eine solche in Rom bestand, dieselbe den Judenältesten *nicht unbekannt* sein konnte. Soweit aber darf man dies nicht ausdehnen, dass man mit Olsh. sagt: „Wie die Judenchristen in Jerusalem beim „*Tempel* blieben, so werden auch die röm. Judenchristen sich nicht von „der *Synagoge* getrennt haben.“ Denn *der Tempel* und *eine Synagoge* sind zweierlei, und hatten verschiedene relig. Bedeutung. In Jerus. gab es *viele* Synagogen (Act. 6, 9 vgl. Act. 9, 2 u. 20) und die Christen hielten sich zu *keiner* derselben. Der Tempel war der Mittelpunkt des theokr. Israel; von ihm sich trennen, hiess sich vom a. t. Cultus trennen (was die Christen übrigens nach Act. 7 dennoch frühzeitig gethan zu haben scheinen). Dagegen die Synagogenbildung war eine sehr freie, Wer da wollte, konnte sich von einer der bestehenden Synagogen trennen und eine neue constituiren. (Luk. 7, 5 vgl. Winer Realw. s. v. Synag.)

bis zur Ankunft des Apostels in Rom keine näheren Berührungen, weder feindlicher noch freundlicher Art stattgefunden hatten. (Vgl. meine Bearb. des Olshausen'schen Comm. zur Apsche., S. 312 ff.). Nicht freundlicher Art, weil jene paulinisch denkenden Judenchristen keinen Zusammenhang mit der Synagoge suchten und unterhielten, um so minder als die Juden, i. J. 54 durch Claudius aus Rom vertrieben, jezt nur gleichsam per nefas und in der Stille sich dort wieder angesidelt hatten, und das Damoklesschwert noch über ihrem Haupte hieng. Jene Judenchristen hatten nichts weniger, als ein Interesse, von der Obrigkeit für eine *jüdische* Sekte angesehen zu werden. Und da sie ihrerseits vom mos. Gesez sich emancipirt hatten, liefen sie auch nicht Gefahr, für Juden angesehen zu werden; hätten sie aber einen Connex mit der Synagoge gesucht, so würden sie sich (gleichsam muthwillig) in eine solche Gefahr begeben haben. Noch weniger nun, als die röm. Judenchristen eine Berührung mit der Judenschaft suchten, suchte diese eine Berührung mit jenen; hassten sie doch niemanden bittrer, als einen vom Gesez abgefallenen Juden. Da nun keinerlei freundliche Annäherung und persönlicher Verkehr zwischen beiden Theilen stattfand, so war auch zu feindlichen Berührungen kein Anlass gegeben; und vor Streitigkeiten und Zänkereien mussten die röm. Juden sich um so mehr hüten, als ihre Lage in Rom eine höchst precäre war. Denn wie Claudius i. J. 54 das ältere Verweisungsedikt des Tiberius (Tac. Ann. 2, 85; Suet. Tib. 36) erneuert hatte, so konnte jeden Augenblick Nero das des Claudius erneuern. So kam es also, dass Judenschaft und Christengemeinde in Rom jede gegenseitige Berührung mieden — ein Zustand, der so lange fortdauerte, bis Paulus nach Rom kam, dem sein Apostelberuf und das Missionsinteresse hoch über allen irdischen Rücksichten stand, und der daher einen Verkehr mit den Judenvorstehern eröffnete. — So stimmt denn also Apsche. 28 mit dem, was wir aus dem Römerbr. entnehmen, aufs trefflichste zusammen. —

Nun ergibt sich aber endlich aus dem S c h l u s s v e r s der A p s c h e noch ein wichtiges p o s i t i v e s Z e u g n i s für d i e A b f a s s u n g d e r s e l b e n i m J a h r e 63.

Theophilus, welchem Luk. palästinensische (Ev. 1, 26; 4, 31; 23, 51; 24, 13; Apsche 1, 12) kretensische (Apsche 27, 8 u. 12) atheniensische (Apsche 17, 21) macedonische (Apsche 16, 12) und kleinasiatische (Apsche 13, 13 f.; 14, 6) Oertlichkeiten und Eigenthümlichkeiten erklären muss, während er bei ihm die genaueste Bekanntschaft mit den zwischen Sicilien und Rom gelegenen, selbst den kleinsten Orten voraussezt — muss im südlichen Italien (nicht in Rom

selbst, wie Holzm. ins Blaue hinein vermuthet, da doch in diesem Falle Luk. nicht nöthig gehabt hätte, ihm das Apsche 28, 15—31 enthaltene zu erzählen!) gelebt haben.

Nun erzählt ihm Luk. am Schlusse: *ἔμεινεν δὲ (ὁ Παῦλος) διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι καὶ ἀπεδέχετο κλ.* Würde Paulus damals, als Luk. schrieb, noch immer in Hausarrest sich befunden haben, so hätte Luk. geschrieben: „er *lebt seit* zwei Jahren in seiner eigenen Miethwohnung". Würde Paulus, als Luk. schrieb, frei geworden sein, so hätte er geschrieben: „er blieb zwei Jahre *gefangen;*" denn zur Freiheit bildet nicht das Leben in eigner Wohnung, sondern das Gefangensein den Gegensaz. (Ueberdies hat sich uns die Hypothese von einer Befreiung des Apostels oben schon als falsch erwiesen). Die Hypothese vollends, dass Luk. noch einen *τρίτος λόγος* zu schreiben, und diesen mit der Geschichte des Verhörs und Martyriums des Apostels auszufüllen beabsichtigt habe, ist ganz verkehrt, und kann nur in Köpfen entstehen, die in den klar angelegten Plan des Luk. keine Einsicht haben. Vom ersten Kap. seines Ev. an will Luk. *den Uebergang des Heiles von Israel zu der Heidenwelt* erzählen; den inneren Uebergang schildert das Ev. (vgl. oben §. 28), den äusseren die Apostelgeschichte. Wie das Ev. von Jerusalem über Samaria bis an die Enden der Erde kam, *soll* erzählt werden (Apsche 1, 8); demgemäss erzählt Luk., wie das Ev. nach Samaria, nach Antiochia, Kleinasien und Griechenland, und endlich in den Centralpunkt der Heidenwelt, nach Rom, kam. Damit ist sein Werk abgeschlossen. Eine *pars tertia*, ein Martyrologium Pauli enthaltend, hätte keine Stelle gehabt. Der Process des Apostels wird erzählt, weil er Mittel war, den Apostel nach Rom zu bringen (Apsche 25, 11 f. u. 21; 26, 32). — Die Worte: „er blieb zwei volle Jahre in eigner Miethwohnung" können also als Gegensaz nur diesen haben: „nachher ist er in den Kerker gekommen". Und wenn Luk. nicht erzählt, was weiter mit Paulus geschah, so erklärt sich dies nur daraus, *dass eben noch nichts weiter mit ihm geschehen*, *dass er noch nicht getödtet war, dass sein Process noch schwebte, als Luk. schrieb.* Luk. hat also nach Ablauf der ersten zwei Jahre der paulin. Gefangenschaft in Rom (61—63) und vor dem Tode des Apostels (64) geschrieben.

Dies bestätigt sich aufs glänzendste durch den Inhalt der Apostelgeschichte. Wir finden nämlich bei aufmerksamer Betrachtung derselben (vgl. meine Ueberarb. des Olshausen'schen Comm. zur Apsche, S. 317 ff.), dass Luk. mit jenem obengenannten *innern Plan* noch einen *äussern praktischen momentanen Zweck* verbunden hat. Paulus Process hatte eine schlimme, gefährliche Wendung genommen;

er war von allen verlassen, die ihm hätten als Entlastungszeugen nützen können (vgl. oben S. 936 f.); Lukas war allein bei ihm (2 Tim. 4, 11). Da schrieb Luk. seine Apostelgeschichte und dedicirte sie dem Theophilus, einem zum Christenthum bekehrten angesehenen Staatsbeamten, *mit* zu dem Zweck, *damit dieser Schritte für die Freisprechung des Apostels thue* (wobei wir annehmen, dass Luk. durch ein Begleitschreiben oder wahrscheinlicher durch mündliche Rede des Ueberbringers der Apsch. den Theophilus um solchen Liebesdienst ersucht habe.) *Luk. benüzt nämlich jede Gelegenheit in der Apsche, den Theophilus über den Ungrund der gegen Paulus schwebenden Anklage* (*κινοῦντα ςάσεις πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην* Apsch. 24, 5 und: *τὸ ἱερὸν ἐπείρασεν βεληλῶσαι* v. 6, vgl. Kap. 21, 29) *zu instruiren.* Er erzählt das genaueste Detail über die Unruhen in Korinth (Apsche 18, 12 ff.) und Ephesus (cp. 19) über den wahren Vorfall mit Trophimus (21, 19—29); er erzählt den anfänglichen, dem Ap. günstigen Verlauf des Processes in Jerusalem und Cäsarea (cp. 22—26) mit sorgfältiger Genauigkeit, ja unter Mittheilung von Aktenstücken (23, 25 ff.; 24, 1—8 u. a.), und lässt keinen Umstand, der gegen die Juden sprach (21, 31 ff. u. 35; 23, 9 f. und 12—22), keine Aeusserung hochstehender Personen, die zu Gunsten des Apostels sprach, sowie sonstige zu seinen Gunsten sprechende Umstände (21, 32 ff. u. 37 ff.; 22, 25 ff.; 24, 22 f. und 26; 25, 25; 26, 31, auch 28, 31 den Hausarrest) unerwähnt — Dinge, die für die Belehrung und Erbauung der Gemeinde ohne wesentlichen Belang, dagegen von höchster Wichtigkeit waren, wenn Theophilus von ihnen bei den Richtern Gebrauch machte. Ob er dies unterlassen, oder ob er damit zu spät gekommen oder nicht durchgedrungen, wissen wir nicht. Der Zweck des Luk. liegt aber klar vor, und bestätigt uns, *dass die Apostelgeschichte vor dem Tode des Paulus geschrieben ist.*

Wollte man nämlich einwenden: jene Stellen hätten auch nach dem Tode des Apostels noch einen denkbaren Zweck gehabt, nämlich: den guten Namen und die Ehre des Apostels gegen jüdische Angriffe und Schmähungen zu vertheidigen — so ist hier vor allem zu bemerken, dass man mit einer solchen Hypothese nicht einmal etwas für eine jüngere Abfassung der Apsche gewinnt. *Solche*, vom Detail des Criminalprocesses hergenommene und durch Detail widerlegbare Angriffe hätten ja nur *unmittelbar nach dem Tode des Apostels* noch vorkommen können, im Munde von Leuten, die beim Process zugegen und betheiligt gewesen wären. Man dürfte dann die Apsche doch höchstens ins Jahr 65 oder 66 herabrücken. Denn später ward begreiflicherweise das Detail des Processes vergessen. Aber jener

Einwand ist auch an sich unhaltbar. Nicht für jüdische, sondern für christliche Leser ist ja die Apsche geschrieben. Die Christen nun kannten ihren Paulus ohnehin; durch seinen Zeugentod war er in ihrer Liebe und Verehrung nur gestiegen; nicht *sie* bedurften einer solchen, vom Detail des Processes hergenommenen Apologie des Apostels. Und die Juden selber werden sich, wenn sie Paulus schmähen wollten, schwerlich die Mühe gegeben haben, auf jene Anklagen wegen ςάσεις in Ephesus und Korinth und wegen Trophimus zu recurriren; nicht einmal mit dem allgemeinen Hinweis, dass Paulus als Missethäter gestorben, würden sie etwas bei den Christen ausgerichtet haben, die ja sogleich daran denken mussten, dass der Herr selbst den Tod des Missethäters gestorben war, sondern kurzweg den Apostel einen Abgefallenen vom Gesez und Lästerer gescholten haben, wogegen dann mit dogmatisch-religiöser Belehrung mehr auszurichten war, als mit Detailnotizen über seinen Process. Diese lezteren hatten nur dann einen Sinn und Zweck, wenn es sich noch um eine etwa mögliche Rettung des Apostels handelte. — So steht also *die Abfassung der Apsche im Jahre 63 oder Anfang 64 über jeden Zweifel erhaben* [11]).

§. 129.

Historische Data der Apostelgeschichte über die Urgeschichte der Kirche.

So hat sich also die Authentie und Axiopistie der Apostelgeschichte nach allen Seiten hin bestätigt, und wir haben nunmehr ein volles Recht, aus ihr sichre historische Data, insoweit uns dieselben nöthig sind, zu entnehmen. Hier eine ganze Geschichte der apostolischen Zeit *in nuce* zu geben, liegt natürlich ausser unserem Plan. Wir beschränken uns für jezt auf die Andeutung einiger weniger Punkte, die uns für die in Abth. 2 folgenden Untersuchungen wichtig sind.

a) Die christliche Kirche wurde von den *zwölf Aposteln in Jerusalem* gegründet, und die jerusalemische Gemeinde bildete lange Zeit (vgl. Act. 11, 20 ff.; 15, 2) den Mittelpunkt aller palästinensischen und ausserpalästinensischen Gemeinden.

11) Weizsäcker's Hypothese (Unters. S. 218), das Ev. Luk. sei „geraume Zeit nach der Zerstörung Jerusalems" geschrieben, ist durch die in diesem und dem vorigen §. gegebenen Beweise hinreichend widerlegt.

b) Zunächst blieben alle zwölf Apostel in Jerusalem, kürzere Reisen in Palästina abgerechnet.

c) Die christliche Kirche entstand also nicht unvermerkt und zufällig, sondern bildete sich in sehr bestimmter Form und mit einheitlichem Zusammenhalten.

d) Die Missionsthätigkeit oder die Thätigkeit der Verbreitung des Christenthums geschah durch Verkündigung des *εὐαγγέλιον,* d. i. des *Dogma's* von Christo, (dass Jesus von Nazareth der Messias, der Sohn Gottes, der Auferstandene sei.) Dies *Dogma* wurde aber nicht verkündigt ohne die *Geschichte* Jesu, die Schilderung seiner Person, die *μαρτυρία.* Für dies von Weisse bezweifelte Faktum[1]) bieten Apostelgeschichte und apost. Briefe die sicherste Gewähr. Denn so oft die App. es mit Juden zu thun hatten, die bekehrt werden sollten, zeigten sie, dass die *einzelnen Weissagungen* des a. T. in Christo erfüllt seien. (Act. 8, 30 ff.; 13, 15 ff. besonders v. 24 ff.; 18, 28; 28, 23 u. a. m. Vgl. Eph. 2, 20; 1 Petr. 1, 12). Wie aber war dies möglich, ohne in der Art, wie es Mt. thut, auf Jesu Leben einzugehn? — Ferner sezen alle jene Stellen, wo von einem *λόγος*, einem *λόγος ἀκοῆς,* einem *κήρυγμα* die Rede ist (wie 1 Thess. 2, 13; 1 Tim. 1, 10; 2 Tim. 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1; Hebr. 4, 2 u. a.) voraus, dass das Objekt der Predigt mehr als ein blosses *Dogma* oder *Theologumenon*, dass es vielmehr ein *ausgeführtes Ganzes*, eine *Geschichte* war. Wenigstens begreift man sonst nicht den Unterschied, der zwischen den *Evangelisten* (Eph. 4, 11) und den *Lehrern* bestanden haben sollte. Auch sieht man sonst nicht ein, weshalb ein solches Gewicht auf die *Autopsie* der Zeugen gelegt wird (mit 2 Tim. 4, 5 vgl. Hebr. 2, 3). Den Herrn *gesehen zu haben*, gehörte wesentlich dazu, um Apostel sein zu können (1 Cor. 9, 1). Ja als des Ischarioth Stelle durch einen neuen Apostel besezt werden sollte, hielten die Jünger nur solche für zulässig mitzulosen, die „mit ihnen gewesen wären *πάντι χρόνῳ ἐν ᾧ εἰςῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ᾽ ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς, ἀρξά-„μενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήφθη „ἀφ᾽ ἡμῶν",* und aus welchem Grunde? — *„μάρτυρα τῆς ἀναςά-„σεως αὐτοῦ γενέσθαι σὺν ἡμῖν ἕνα τούτων".* Wer nicht zugleich Zeuge des ganzen *Lebens* Jesu gewesen, galt auch nicht für einen gültigen Zeugen seiner Auferstehung. — Endlich finden wir auch wirklich geradezu, dass die App., wo sie das Ev. verkündigen, auf Jesu Leben eingehen (Act. 2, 23 f.; 3, 13 ff.; 10, 38 ff.), ja dass sie sogar in ihren Briefen sich auf einzelne Vorfälle dieses Lebens be-

1) Vgl. oben §. 122.

rufen (vgl. 1 Cor. 10, 27 cp. 11; 1 Thess. 5, 3; 1 Tim. 5, 18; 6, 13; Jak. 5, 12; 2 Petr. 1, 17 f.) Zwar macht Weisse (pag. 20) nach dem Vorgange von Hug[2]) darauf aufmerksam, dass jene Erzählungen aus Jesu Leben, wie Act. 5, 30 und die oben angeführten, sich „nur auf die Hauptmomente der Geschichte" bezogen und die Apostel in Betreff des Einzelnen „die gemeine Wissenschaft in Anspruch nahmen". Dass sie (Act. 2—9) *in Jerusalem*, *unmittelbar nach Jesu Tode*, sich in Details über sein Leben weniger einliessen, hatte seinen einfachen Grund darin, dass sie es hier mit Leuten zu thun hatten, *die alle Jesum selbst noch gesehen hatten und Zeugen seines Wirkens gewesen waren.* Aus der Kürze, die die Apostel hier anwenden konnten und mussten, folgt nicht, dass sie anderswo nicht länger und ausführlicher gewesen wären. (Schon Act. 10 bei Cornelius werden neben Jesu Tod und Auferstehung auch seine Taufe, seine Salbung mit dem heil. Geist, sein Umherziehen, seine Wunder, und unter lezteren besonders die Exorcismen erwähnt). Ebensowenig folgt daraus, dass Paulus an anderen Orten als Jerusalem nicht mit Details aus Jesu Leben, sondern (wie es allein angemessen war) mit Anknüpfung der Hauptthatsache des Heiles an dessen Bedürfnis seine Wirksamkeit begann, keineswegs, dass er nicht nachher denen, die weiteres zu hören wünschten[3]), genauere Erzählungen aus Jesu Leben mittheilte. (Vgl. nochmals Act. 28, 23; 18, 28, ferner Luk. 1, 1). Und so wird sich denn endlich auch die Nachricht bei *Euseb.* 6, 4 (aus den Hypotyposen des *Clem.*) dass Petrus einzelnes aus Jesu Leben erzählt habe[4]), nicht durch die leichtfertige Bemerkung Weisse's beseitigen lassen, dass dies „die Vorstellung eines späteren Schriftstellers" sei. Es ist die Vorstellung eines noch späteren als spätesten Schriftstellers, eines *autor praeposterus*, dass eine Welt sich zu einem Jesus

2) Einl. II, pag. 102 in der ersten, pag. 95 b. und 130 in der dritten Auflage.

3) Und wie ist es denkbar, dass Leute, die von Jesu zuvor noch gar nichts gewusst hatten, und nun von irgend einem Apostel allgemeine Angaben, wie Act. 10, 38, empfiengen, nicht sollten nach näherem sich erkundigt haben!

4) Vgl. *Eus.* 3, 39, *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέν τοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριϛοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· — — ὕϛερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὅς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων.* (Aus Joh. Presb.) Also bestand die *διδασκαλία* des Pt. in Erzählung der Thaten und Reden des Herrn, die nicht der akol. Reihenfolge nach, sondern wie es gerade praktisches Bedürfnis war, von Pt. erzählt wurden.

bekehrt hätte, von dem sie nichts als den Namen und ein Theologumenon gewusst hätte!

e) Die in Jerusalem wohnenden Judenchristen hielten sich fürerst (bis dass der Herr selbst den Tempel entheiligen würde, Act. 6, 14) noch mit dem übrigen Volk zusammen zum Tempeldienst, jedoch nicht mehr zu einzelnen jüdischen Synagogen (Act. 6, 9 und 8, 1). Ihr Gegensaz gegen die Juden bestand darin, dass sie in Jesu das Gesez erfüllt und durch *ihn* die Sünden *einmal* vergeben glaubten (Act. 3, 19; 14, 2; cap. 7), während die Juden nicht an Jesum glaubten. Von den Heidenchristen unterschieden sich mithin die Judenchristen keineswegs so, dass jene ohne, diese durch das Gesez *Sündenvergebung* zu erlangen hofften; in Betreff der Sündenvergebung waren beide vielmehr völlig eins. Sondern so, dass diese das Gesez so lange noch beobachteten, bis es von Gott faktisch durch des Tempels Zerstörung abolirt war, jene hingegen (deren Mittelpunkt bald Antiochia wurde) von Anfang an das Gesez *nicht mehr* beobachteten. (Act. 15, 1 vgl. v. 29).

Durchaus verschieden von dem Gegensaze zwischen *Judenchristen* und *Heidenchristen* (= Petrus und Paulus), die im *Dogma*, in der Lehre, wodurch man *Sündenvergebung* erlange, völlig eins waren, ist der Gegensaz zwischen den *galatischen Irrlehrern* und den (unter sich einstimmigen) *Aposteln*. Jene werden Gal. 2, 4 f. als *παρείςακτοι ψευδάδελφοι* aufgeführt, denen Paulus vor den Augen der *δοκοῦντες*, eines Petrus, Jakobus und Johannes widerstand. Mit den lezteren vereinbarte sich Paulus ganz in Frieden, sowohl über die Nicht-beschneidung des Titus (v. 3) als über den beiderseitigen Berufskreis (v. 6—10). Jene (eine Weiterbildung der Act. 15, 1 erwähnten Irrlehrer) haben zwar keineswegs Christi ganze Thätigkeit in einer neuen *Gesezgebung* zu finden geglaubt (wie die *pseudoclem. Hom.*, mit denen ein moderner theol. Romanschreiber oder Romantiker die Judenchristen, Galater, Ebioniten, Montanisten und noch einige dgl. Geschöpfe parallelisirt); aber sie lehrten: nur wer bereits durch die Beschneidung und Beobachtung des a. t. *Gesezes* im Judenthum *stehe*, habe ein Anrecht auf die allein den Israeliten verheissene Gnade der Erlösung durch einen Messias. (Vgl. Act. 15, 1 mit Gal. 3 ff.). Sie sezten nicht die Gesezeserfüllung *an die Stelle* von Christi Gnadenwerk, sondern sie machten das *Anrecht* auf Christi Gnadenwerk von der Gesezeserfüllung abhängig, betrachteten diese nicht als Ursache, aber doch als Bedingung der Sündenvergebung. Ihnen gegenüber lehrte Paulus, dass man, um zum Ev. zu kommen, nicht des Gesezes bedürfe, sondern vielmehr durch jenes

von diesem befreit sei; dass nicht die leibliche Abstammung von Abraham, sondern der Glaube ein Anrecht auf Christum verschaffe. Dabei wusste er sich eins mit den übrigen Aposteln (Gal. 2, 8—9)[5]).

Ein dritter Gegensaz ist der zwischen den *Ebioniten* und den *übrigen Christen*. Romantische Seelen haben Judenchristen und Ebioniten für einerlei gehalten. Die Judenchristen, wie sie in der *Apostelgeschichte* auftreten, müssen aber doch andere Leute gewesen sein, als die Ebioniten, wie sie von den *Kirchenvätern* so klar geschildert werden. Leztere waren diejenigen Judenchristen, die selbst dann noch, als Gott faktisch den Tempeldienst vernichtet und den alten Bund zerstört hatte, und als alle übrigen Judenchristen sich nun von der Beobachtung des Ceremonialgesezes völlig lossagten, ihrerseits dasselbe noch halten zu müssen glaubten. Sie giengen von derselben Ansicht, wie die galat. Irrlehrer, aus, dass Christus um des alten Bundes willen, nicht der alte Bund um Christi willen da sei, und dass man, um zu Christo zu gehören, erst zum alten Bund gehören müsse. Aber bei den Ebioniten trug diese Irrlehre weit üblere Früchte, als bei den Galatern, weil sie bei jenen nicht ohne einen bewussten Troz gegen Gottes faktische Erklärung (Zerstörung Jerusalems) und ferner nicht ohne förmliche Trennung von *allen* andern Christen möglich war, während die Galater ihre *Gesezesbeobachtung selbst* noch mit allen Judenchristen gemein hatten, und nur in Hinsicht der *Bedeutung dieser Gesezesbeobachtung* von ihnen abgewichen waren! Aber jener Troz der Ebioniten gegen Gottes Manifestationen, und jene formelle, nicht bloss innerliche, Trennung von dem Leibe der Kirche, (was sich denn auch im Festhalten am Aramäischen aussprach) hatte die Folge, dass alles *geistige Leben* aus ihnen wich, und sie in Betreff des *ordo salutis*, wie auch zulezt in Betreff der

5) Oder soll er die in dieser Stelle erwähnten App. für ebenfalls der cap. 3, 1; 4, 17 u. s. w. gemachten Vorwürfe würdig gehalten haben? — Dass Petr. Gal. 2, 12 nicht mehr mit Heiden ass, wird von P, „Heuchelei" genannt, war also *praktische* Verleugnung einer Ansicht, die Pt. mit Paulus theilte. Ein sehr wichtiger Beweis, dass ein dogmatischer Gegensaz von Paulinern und Petrinern, wie v. Baur und Schwegler ihn fingiren, in der ersten christl. Kirche nie stattgefunden hat, liegt in *Polyk.* ep. ad Phil. Er citirt stets 1 Petr., und spricht vor *denselben* Lesern, die er auf des Pt. Autorität faktisch verweist, zugleich cap. 3 von dem *μακάριος καὶ ἔνδοξος Παῦλος, ὃς γενόμενος ἐν ὑμῖν κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων, ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον.* (Derselbe *Polyk.* ist auch von *johanneischen* Ideen durchdrungen. Cf. ibid. *Ὁ γάρ ἔχων ἀγάπην μακράν ἐςι πάσης ἁμαρτίας.*)

Person Christi (vgl. hier die sekundäre innere Spaltung zwischen Nazaräern und eigentlichen Ebioniten) ganz auf jene Gesezlichkeit und auf jene Messiasidee zurückkamen, welche dem fleischlichen Auge auch im a. T. allein gelehrt zu sein schienen (während das geistige Auge auch im a. T. schon neben und über dem Gesez die ev. Verheissung, neben dem menschlichen Herrscher den göttlichen Dulder sah).

Wie diese aramäische Kirche sich auch äusserlich von der griechischen grossen Gesammtkirche isolirte, können wir noch genau verfolgen. Vor der Zerstörung Jerusalems entflohen sie nach Pella und hatten hier ihre eignen Bischöffe, von denen Euseb. (3, cp. 32 u. 35) nur drei, den Simeon († 107) und Justus, und den 15ten: Narcissus (4, 12) zu nennen weiss. Mit der Niederlage Barkochba's und der damaligen völligen Verwüstung Palästinas (135) erlosch dies aramäisch-judenchristliche „Bisthum von Jerusalem“ völlig, und in der röm. Colonie Aelia Capit. erstand mit B. Markus ein griechisches, heidenchristliches Bisthum (Eus. l. c.)

Ausserhalb Palästina's kommen versprengte Klubbs von nazaräisch und ebionitisch gesinnten Judenchristen hin und wieder vor, werden aber auch überall mit vollstem Bewusstsein bekämpft. (So in Magnesia und Philadelphia von Ignatius).

Wir unterscheiden also:

1) Judenchristen und Heidenchristen.
(dazu die 12 App.)

Sind einig in der *Lehre*, dass durch das Gesez keine Gerechtigkeit erworben werde, sondern dass sie durch Jesum, den Messias, erworben *sei*.

Weichen ab in der *Praxis*, dass die Judenchristen das Gesez aus edler Scheu noch solange, bis Gott es faktisch abolirt hat, beobachten, die Heidenchristen sich frei davon fühlen.

2) Galatische Irrlehrer und apostolische Juden- und Heidenchristen.

Sind einig, dass Christus der Messias sei, der dem Volke Gottes Sündenvergebung und Heil erworben habe.

Weichen ab:

Der neue Bund sei um des alten willen da, sei eine neue Phase des alten.	Der alte Bund sei um des neuen willen, das Gesez um des (primitiveren) Evangeliums willen da.

Um des messianischen Heiles theilhaftig zu werden, müsse man vor allem ein Glied des *Volkes Gottes*, d. h. des *leiblichen Israel* sein, dessen Kennzeichen die Beschneidung sei.	Um des messian. Heiles theilhaftig zu werden, müsse man freilich zum *Volke Gottes* gehören; das Volk Gottes seien aber die *Gläubigen;* das Volk der Beschneidung sei nur Vorbild des geistlichen Israels gewesen.

3) Ebioniten und Christen.

Sind einig, dass Jesus der Messias sei.

Weichen ab:

Das Werk des Messias habe in einer neuen Einschärfung des Gesezes bestanden.	Das Werk des Messias habe in Befreiung vom Gesez bestanden.
Der Messias selbst sei blosser Mensch.	Der Messias sei Gottes Sohn.

Kurz: die von uns oben pag. 18—24 gegebene Urgeschichte der christlichen Kirche ist völlig gerechtfertigt.

Zweite Abtheilung.

Kritik der evangelischen Schriften.

Erstes Kapitel.

Die Geschichte des n. t. Kanons in Bezug auf die Evangelien.

§. 130.

Vom n. t. Kanon überhaupt.

Es kann hier nicht unser Zweck sein, die ganze Geschichte des Kanons nach allen Seiten hin zu entwickeln. Nur an diejenigen geschichtlich feststehenden Thatsachen in Betreff der Feststellung des n. t. Kanons muss erinnert werden, welche für die Kritik der ev. Geschichte von Wichtigkeit sind, nnd mit denen die Hirngespinnste der neg. Kritik nicht zusammenbestehen können.

Mit dem Ausdruck *Κάνων* — *Rohr*, *Stange*, dann *Messstab*, daher *Regel, Norm* — bezeichneten die alex. Grammatiker die *Sammlung* der älteren griech. Klassiker, welche als mustergiltig betrachtet wurden, (Lateinisch: *ordo*, Quintil. 10, 54). In der christlichen Kirche finden wir entsprechend (zuerst bei *Orig.* prolegg. ad cant. cant. opp. III, p. 36) den Ausdruck *κάνων* gebraucht für *den Complex derjenigen Bücher, welche die* Regel und Richtschnur des Glaubens *enthielten*, *und daher beim christlichen Gottesdienst als heilige Bücher vorgelesen wurden.* Solche Bücher hiessen *βίβλια κανονικὰ* oder *κανονιζόμενα*, oder auch *βίβλοι ἐνδιαθηκοὶ*, *ἐνδιαθετοὶ*, *διαθηκόγραφοι*, weil sie zu den *Bundesschriften* oder *Bundesdokumenten* gehörten.

Dieser Sprachgebrauch und diese Unterscheidung der heiligen Bundesschriften von profanen (entweder wohlgemeinten und erbaulichen aber eben nur menschlichen — oder vollends verwerflichen und häretischen) Schriften steht in der Zeit Constantins in der ganzen Kirche fest.

Nicht zu verwechseln mit dem Gegensaz zwischen den *heiligen* und den *profanen* Schriften ist der Gegensaz von *echten* (*γνήσια*) und *unechten* (*νόθα*) Schriften; und wiederum ein dritter Gegensaz ist der zwischen den *allgemein als kanonisch angenommenen* (*ὁμολογούμενα*) und *den nicht allgemein als kanonisch angenommenen* (*ἀντιλεγόμενα*, *ἀμφιβαλλόμενα*) Schriften — Gegensäze, welche in den nachconstantinischen Vätern bei ihren gelehrten Untersuchungen über den Kanon zur Sprache kommen.

Am klarsten wird die Bedeutung dieser drei verschiedenen Paare von Gegensäzen aus dem sogenannten Kanon des *Eusebius* (h. e. 3, 25). *Τὰς τῆς καινῆς διαθήκης γραφὰς* will er aufzählen; also diejenigen Schriften, welche ebenso für die göttlichen Grunddocumente des neuen Bundes Gottes mit den Menschen gelten, wie die kanon. Schriften Israels für die des alten Bundes. Er zählt nun auf: *τὴν ἁγίαν τῶν εὐαγγελίων τετρακτὴν,* dann die Apostelgeschichte, dann *τὰς Παύλου ἐπιςολὰς* (zu denen er auch den Hebr.brief gerechnet haben muss, da er diesen in keiner der folgenden Classen, weder unter den Antilegomenen noch unter den *νόθοις* oder *αἱρετικοῖς* aufführt) dann 1 Joh. und *τὴν τοῦ Πέτρου ἐπιςολήν.* Endlich auch, *εἴγε φανείη,* die Apokal. Joh., von der er jedoch noch weiter zu reden habe. Alle bishergenannten Schriften seien *ἐν ὁμολογουμένοις.* Auf sie lässt er folgen *τὰ ἀντιλεγόμενα, γνώριμα δ᾽ οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς,* nämlich die Briefe Jak. u. Judä, 2 Petr., 2 u. 3 Joh. Diese Schriften sind zwar nicht *ὁμολογούμενα* sondern *ἀντιλεγόμενα,* sie sind aber darum nicht unecht (*νόθα*) sondern „der Mehrzahl als echt bekannt" (≐ von der Mehrzahl als echt anerkannt) welcher Echtheit es (wie Eus. ausdrücklich bemerkt) keinen Eintrag thut, wenn der als Verf. von 2 und 3 Joh. sich nennende Presbyter eine vom Apostel verschiedene Person war. Als dritte Klasse folgen *diejenigen ἀντιλεγόμενα, welche νόθα sind,* nämlich die *πράξεις Παύλου,* der Hirte des Hermas, die Apokalypse des Petrus, der Br. des Barnabas, die *διδαχὴ τῶν ἀποςόλων;* einige rechneten auch die Apok. Joh. und das Hebräerev. hieher. — Die zweite und dritte Classe fasst dann Euseb. zusammen als *ἀντιλεγόμενα* in den Worten: *Ταῦτα μὲν πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη.*

Er stellt also hin:

I. Ὁμολογούμενα: Evv. Apsche 14 paul. Br. 1 Joh. 1 Ptr. (Apok.?)
II. Ἀντιλεγόμενα A) γνώριμα τοῖς πολλοῖς:
Jak. Jud. 2 Ptr. 2 u. 3 Joh.
B) νόθα:
Br. des Barn. Hirte des Hermas u. s. w.

Er recapitulirt sodann beide Hauptclassen als:

I. *τάς τε κατὰ τὴν ἐκκλεσιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάςους καὶ ἀνωμολογημένας γραφὰς,*

II. *τὰς ἄλλας παρὰ ταύτας, οὐκ ἐνδιαθήκους μὲν, ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγομένας, ὅμως δὲ παρὰ πλείςοις τῶν ἐκκλησιαςικῶν γινωσκομένας* [1]),

und stellt nun als dritte Hauptclasse daneben:

III. *τὰς ὀνόματι νῶν ἀποςόλων πρὸς τῶν αἱρετικῶν προςφερομένας,* nämlich die Evv. des Ptr., des Thomas, des Mathias, die acta Andreae, Johannis etc.

Was nun zuvörderst in die Augen springt, ist dies, dass der Begriff der *ὁμολογ.* und *ἀντιλεγ.* sich *nicht* auf die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit bezieht. Wäre dem so, und hätte man unter *ἀτιλεγ.* solche Bücher verstanden, deren *Echtheit* bezweifelt wurde, so liesse sich nicht absehen, warum dann nicht die Apokalypse Johannis unter den *ἀντιλεγ.* aufgezählt würde, da ja doch Euseb. ausdrücklich sagt, dass sie von einigen verworfen, von andern zu den Homologumenen gerechnet werde. Vgl. *Euseb.* 3, 24: *τῆς δὲ ἀποκαλύψεως ἐφ᾽ ἑκάτερον ἔτι νῦν παρὰ τοῖς πολλοῖς περιέλκεται ἡ δόξα.* Aber eben in diesem *ἔτι νῦν* haben wir den Grund jener Art, wie Euseb. die Apokal. Joh. aufführt, zu suchen. Es war ein, von den Alogern neuerdings erst angefachter *kritischer* Streit wegen der *Echtheit oder Unechtheit* dieser Schrift. Bei den „Antilegomenen" muss es eine Streitfrage *andrer* Art gewesen sein. Entweder (wie *Hug* u. a. annahmen), zwar auch ein Zweifel an der *Echtheit*, aber ein Zweifel aus früheren Zeiten, eine Controverse, die längst zum Stehen gebracht war, und damit geendet hatte, dass die Echtheit jener Bücher (Jak., Jud., 2 Ptr., 2 u. 3 Joh.) wenn auch nicht bis zur Evidenz erwiesen, doch von den Meisten als höchst wahrscheinlich anerkannt war. Oder eine Controverse, die unmittelbar und in erster Linie etwas ganz anderes, als die Frage nach der Echtheit betraf.

Wenn ersteres, so begreift man nicht recht, warum auch die

1) Wenn Eus. hier diese Bestimmung *παρὰ πλείςοις γινωσκ.* wiederholt, so sieht man, dass er *vorzugsweise* die Abtheilung II A — als die *wichtigere* unter den *ἀντιλεγ.* — im Auge hat.

πράξεις Παύλου, über deren Unechtheit man sofort nach ihrer Entstehung so sehr in Klarheit war, dass der Falsator seiner Stelle entsezt wurde (s. oben §. 117 bei Anm. 8), warum auch der pastor Hermae, von welchem schon im zweiten Jahrhundert das Muratorische Fragment sagt: *Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in Urbe Roma Herma conscripsit*, *sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo* [142--157] *fratre ejus*, zu den Antilegomenen gerechnet würde. Haben zu den Antilegomenen Bücher gehört, über deren Unechtheit oder spät-nachapostolischen Ursprung man völlig im Klaren war, so kann es nicht *der Zweifel an der Echtheit* sein, der den Begriff des *ἀντιλεγόμενον* constituirt.

Nicht ob echt oder unecht, sondern ob endiathekisch oder nichtendiathekisch — das war die Frage, woauf sich der Gegensaz von Homologumenen und Antilegomenen bezog (wie dies Thiersch in seinem „Versuch" etc. S. 318 ff. schon treffend erwiesen hat). Wir müssen hier, ihm folgend, einen allgemeineren Blick auf die Urgeschichte der christlichen Kirche werfen.

Die ganze Weltgeschichte zeigt durchgängig einen Wechsel schöpferisch-productiver und zäh-conservativer Zeiten, (was freilich Leute wie v. Baur nicht begreifen, nach deren vorgefasster Meinung sich der „dialektische Process" geschichtlicher Entwicklung in unabänderlicher Langeweile wie ein Uhrwerk abspinnt.) Aeusserst deutlich tritt jener Wechsel im 16. und 17. Jahrhundert hervor; auf die kurze, die Welt umgestaltende, mit Geistern erster Grösse reichgesegnete Reformationszeit folgte die lange Periode der Orthodoxie, wo man, im Bewusstsein der eignen Unproduktivität, mit angsthafter Zähigkeit die von den Reformatoren überkommenen dogmatischen und liturgischen Ergebnisse als unantastbare Heiligthümer festhielt. Ganz analog nun verhielt sich die nachapostolische Kirche zur apostolischen. Man darf nur die Schriften der apost. Väter lesen, um den ungeheuern Abstand inne zu werden zwischen der von charismatischen Kräften durchleuchteten apostolischen Zeit und den armen Anfängen der natürlich-menschlichen Geistesentwicklung. Die nachapostolische Zeit war sich dieses Abstandes bewusst: daher die Pietät, womit sie jegliche allgemeine oder locale Tradition aus der apost. Zeit ehrte, (vgl. *Papias* bei *Eus.* 3, 39); daher die Zähigkeit, womit jede Landes- oder Provincialkirche diejenigen Einrichtungen, welche gerade sie von irgend einem Apostel her empfangen hatte, festhielt, und gegen die — ebenfalls apostolischen — Einrichtungen andrer Landes- und Provincialkirchen behauptete. Ein leuchtendes Beispiel hiefür ist der Osterstreit zwischen Anicet und Polycarpus, zwischen Victor

und Polykrates (s. unten §. 150). Während nun über Einrichtungen des Cultus und der Disciplin solche Divergenzen und Controversen im zweiten und dritten Jahrhundert vorkamen, zeigt sich von einer Divergenz in Bezug auf die für kanonisch zu erachtenden Schriften kaum eine leise Spur. Wie früh sich die Gemeinden die paulinischen Briefe einander mittheilten, ist aus Stellen wie Kol. 4, 16 ersichtlich, wo Paulus selbst Vorkehrungen dafür trifft, ferner aus der Natur jener Briefe, die von vornherein die Bestimmungen von Circularschreiben hatten (wie z. B. Gal., Eph. und 1 Petri). Es liegt a priori die Vermuthung nahe, dass die Christengemeinden mit den Evangelien ebenso verfahren sein werden; diese Vermuthung wird aber durch die positivsten Zeugnisse a posteriori bestätigt. *Dass* die christliche Kirche eine Anzahl von Schriften besass, die sie mit Bewusstsein als *heilige* Schriften des *neuen Bundes* betrachtete, geht schon allein aus der Stelle des *Melito* bei *Eus.* 4, 26 hervor, wo Melito (um 170) von der *ἀκρίβεια τῶν παλαιῶν βιβλίων* (d. h. wie er unmittelbar vorher sagt: dem *νόμος* und den *προφηταῖς* also dem a. T.) redet. Bezeichnet er Gesez und Propheten als „die *alten βίβλια*", so muss er dies im Gegensaz zu analogen *neu*testamentlichen *Bundesschriften* gethan haben. Aber schon ein Menschenalter *vor* Melito, um 120, wird im *Br. des Barnabas* die Stelle Mt. 20, 16 mit der Formel *ὡς γέγραπται* citirt. Es war dies die stabile Formel für Citate aus dem a. t. *Kanon*. Ihre Anwendung auf das Ev. Mt. sezt voraus, dass bereits um 120 die christl. Kirche einen neutest. Kanon (und in ihm das Ev. Mt.) hatte. Denn mittelst jener Formel wird derjenige Schriftencomplex, welchem die citirte Stelle Mt. 20, 16 angehörte, gleichgestellt dem Complex der heiligen Schriften des alten Bundes. Vgl. Tischendorf: „Wann wurden unsre Evv. verfasst?" Leip. 1865, p. 42 ff., wo auch der alberne Einfall Volkmar's, dass die Worte im Br. Barn. *πολλοὶ κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ* *kein* Citat der *gleichlautenden* Worte des Mt., sondern ein Citat der *anders* lautenden Stelle 4 Esra 8, 3 *(multi creati pauci autem salvati)* seien, widerlegt ist. Vgl. darüber unten §. 135. — Endlich spricht schon *Polykarp* (cp. 12) von den „scripturis sacris", und fährt fort: „his scripturis dictum est: (folgen Ps. 4, 5 *und Ephes.* 4, 26), ein klarer Beweis, dass die n. t. Schriften den a. testamentlichen als *heilige* Schriften bereits völlig gleichstanden. Und hiemit müssen wir weiter zusammenhalten, dass auch der Gnostiker *Valentin* (bei Hippol. 6, 34) von ἡ γραφὴ als einem einheitlichen Ganzen redet. *Τοῦτό ἐστι, φησί, γεγραμμένον ἐν τῇ γραφῇ* (folgt Eph. 3, 15). Auch die Stelle Eph. 3, 3 citirt er mit der Formel: *ὡς γέγραπται.*

So weit hinauf wir aber nun das Verzeichnis der heil. Schriften verfolgen: immer stehen unsere vier Evangelien an der Spize der *allgemein* in *allen* Theilen der Kirche für kanonisch geltenden Schriften; die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts, sowie der Heide Celsus, finden diese vier Evv. als recipirte Schriften der Christenheit vor.

Solche Schriften nun, die bereits beim Ende der apostolischen und Anbruch der nachapostolischen Zeit in *allen* Landeskirchen zum Kanon der heiligen Schriften gehörten, wurden *ὁμολογούμενα* genannt. Daneben gab es nun aber einige wenige andere Schriften, welche in jenem Uebergangsstadium zum zähen Conservatismus sich noch nicht in allen Theilen der Kirche verbreitet hatten. Nicht Zweifel an ihrer Echtheit, sondern die eigenthümliche Beschaffenheit ihres Inhaltes trug die Schuld dieser langsameren Verbreitung. Der Brief Jakobi war für judenchristliche Gemeinden allein bestimmt, und für die paulinische Welt von geringerem Interesse; 2 Petr. und Judä bekämpften eine eigenthümliche Verirrung, und mochten sich kaum allgemein zur erbaulichen Anagnose eignen; 2 u. 3 Joh. waren Gelegenheitsbriefe eines Apostelschülers, des Presb. Johannes, daher von occasionellem Interesse. So kam es, dass diejenigen Gegenden oder Provinzen, welche um 100 n. Chr. diese fünf Schriften recipirt hatten, sie auch in ihrem Kanon bewahrten, während diejenigen, welche bis dahin von der Existenz dieser Schriften nichts gehört hatten, sich nicht bewegen liessen, nachträglich Bücher unter ihre heiligen Anagnosmata aufzunehmen, die ausserhalb der Zahl der aus apostolischer Zeit ihnen überlieferten lagen [2]). Solche Bücher nannte man Antilegomena.

Nun geschah es, dass hin und wieder vereinzelte Kirchen von andern Schriften, z. B. dem Br. des Barnabas, dem (im Anfang des 2. Jahrh. entstandenen, unechten) Protev. Jakobi, ja hin und wieder sogar von Schriften noch jüngeren Datums, wie dem Hirten des Hermas, den actis Pauli, einen *erbaulichen* Gebrauch machen zu dürfen glaubten, indem sie in den gottesdienstlichen Versammlungen auch solche Bücher vorlasen. Weil aber hiedurch die Grenze zwischen heiligen und profanen, göttlichen und menschlichen Schriften verwischt zu werden Gefahr lief, so protestirte die Kirche im Grossen und Ganzen hingegen mit vollem Recht (vgl. das murat. Fragment). Und so geschah es, dass diese, theilweise von *Eus.* unter II B angeführten Schriften nur von sehr wenigen Lokalkirchen gottesdienst-

2) So hatte z. B. die syr. Kirche in der Peschito 2 Ptr., 2 u. 3 Joh. und Jud. *nicht*.

lich benüzt wurden [3]), während dagegen die unter II A aufgezählten Antilegomena ersten Ranges bei den *meisten* Kirchen in Anerkennung und Gebrauch waren.

Das constantinische Zeitalter, indem es der durch Verfolgungen äusserlich zerklüfteten Kirche eine einheitliche Organisation gab, führte naturgemäss zur klareren Scheidung dieser beiden Classen von Antilegomenen. Die Classe II A errang rasch allgemeine Anerkennung und Aufnahme in den Kanon; die Classe II B wurde bald allgemein aus demselben ausgeschieden. Erstere erscheinen im *Kanon des Athanasius* (Fragm. epist. 39) mit den Homologumenen vereint als „*κανονιζόμενα*", leztere erscheinen als „*ἀναγινωσκόμενα*", d. h. als Bücher, die man wohl zur Erbauung lesen mag, die aber nicht zu dem Kanon der h. Schrift gehören.

Zu dieser Ausscheidung von II A und II B trug nun allerdings die *kritische* Thätigkeit, die wir in der constantinischen Zeit beginnen sehen, das Ihre bei. Im Kanon des *Eus.* zeigt sich diese neue, die kritische Rücksicht. Der Gegensaz von kanonisch und nicht-kanonisch, und ebenso der von *ὁμολογ.* und *ἀντιλεγ.* ist ein *alter*, aus den vorconstantinischen Jahrhunderten überkommener; der in den Kanon als Kriterium eingeführte Gegensaz von *γνήσιος* und *νόθος* ist ein neu auftretender. Bei der Ausscheidung von II A und II B war eben vor allem massgebend, dass die unter II B aufgezählten Schriften nicht echt (z. B. der pastor Hermae nicht von dem Röm. 16, 14 erwähnten Apostelgehülfen Hermas) seien, während dagegen 2 u. 3 Joh., als von dem *πρεσβύτερος* Johannes wirklich verfasst, unbedenklich Aufnahme in II A fanden.

Wenn nun aber diese *classenmässige* Scheidung von echten Schriften und *νόθοις* in den vorconstantinischen *Kanon's* [4]) noch nicht vor-

3) Nur der Br. Barn. und der Past. Hermae finden sich in einigen Mskrpten (wie cod. א) den neutest. Schriften beigefügt.

4) Das *muratorische Fragment* behandelt nur den Gegensaz zwischen den von der ecclesia catholica recipirten und den häretischen — den lesenswerthen und den schädlichen — Schriften (ganz analog wie in der nachconstantinischen Zeit noch *Cyrillus Hieros.* catech. 4, welcher den *θεοπνεύστοις γραφαῖς* oder *θείαις γραφαῖς* einfach die *αἱρετικὰ*, *ψευδεπίγραφα*, *βλαβερὰ* entgegenstellt, unter den ersteren aber keine Scheidung in Homologumena und Antilegomena macht, sondern *τὰς ἕπτα Ἰακώβου καὶ Πέτρου, Ἰωάννου καὶ Ἰούδα καθολικὰς ἐπιστολάς* in völlig gleiche Linie untereinander und mit den paul. Briefen u. Evv. stellt). — Auch *Origenes* (bei Eus. 6, 25) zählt die Schriften des *ἐκκλησιαστικὸς κάνων* in fortlaufender Reihe ohne Klasseneintheilung auf, und macht nur gele-

kommt, so muss man darum nicht glauben, dass die vorconstantinische Kirche ein Bewusstsein von dem Unterschied echter und unechter Schriften überhaupt nicht gehabt, sondern (wie Strauss B und Köstlin meinen) blindlings alles und jedes, was ihr in den Wurf kam, als echt hingenommen habe. Nicht bloss der gelehrte und kritisch angelegte Origenes fragt bei 2 u. 3 Joh. und dem Hebräerbrief nach den Verfassern (s. Anm. 4); sondern wir haben der Zeugnisse genug, welche unwiderleglich darthun, dass die Kirche von Anfang an bei der Feststellung ihres Kanon mit äusserster Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit verfahren ist. Alle Argumente, welche Strauss B für das Gegentheil anführt, verwandeln sich, wenn man sie mit besonnenem Auge betrachtet, in Beweise für unseren Saz.

Wenn er (p. 113) daraus, dass die Neupythagoräer nachweislich dem Pythagoras Schriften unterschoben, den Schluss zieht, dass folglich auch bei den Christen solcher Betrug müsse für erlaubt gegolten haben, so ist dies genau ebenso klug, wie wenn jemand daraus, dass Dr. Strauss sich von seiner Frau hat scheiden lassen, den Schluss ziehen wollte, dass es folglich auch bei gläubigen Christen des 19. Jahrhunderts für erlaubt müsse gegolten haben, sich von einer braven, durchaus achtungswerthen und unbescholtenen Frau um nichtiger Gründe willen scheiden zu lassen. Verschiedene Religion: verschiedene Moral! Wie gewissenhaft die Christen mit ihren heiligen Schriften verfuhren, lehrt uns die Geschichte der Verfolgungen. Sie duldeten lieber die schrecklichsten Martern, als dass sie diese Schriften den Heiden auslieferten; und wer so schwach war, dies dennoch zu thun, unterlag als *traditor* strenger Kirchenbusse. Dies sezt einen abgeschlossenen Kreis heiliger Schriften, einen geschlossenen Kanon, voraus. Wäre die Grenze zwischen den *θεοπνεύςοις γραφαῖς* und andern *γραφαῖς* eine schwankende gewesen, so dass bald hier bald dort neue „heilige Schriften“ fabricirt und leichtgläubig angenommen

gentlich bei 1 Petri eine, auf den alten Gegensaz von Homol. u. Antileg. bezügliche Bemerkung: *Πέτρος δὲ μίαν ἐπιςολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν· ἔςω δὲ καὶ δευτέραν· ἀμφιβάλλεται γάρ.* Wenn er in ähnlicher Weise nach Erwähnung von 1 Joh. fortfährt: *ἔςω δὲ καὶ δευτέραν καί τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας*, so zeigt er, dass, wenn auch eine *classenmässige* formelle *Eintheilung* in *γνήσια* und *νόθα* noch nicht an der Tagesordnung war, doch die *Begriffe γνήσιος* und *νόθος* und die *Frage* nach der Echtheit recht wohl schon im Bewusstsein der Kirche lebten. Dasselbe ersieht man aus seiner unmittelbar darauf folgenden ausführlichen Untersuchung über den Verf. des Hebräerbriefs.

wurden, so wäre jener Erweis von gewissenhafter Zeugentreue in Betreff dieser heiligen Schriften unbegreiflich. Für Machwerke, die man jeden Augenblick selbst neu fabriciren kann, lässt man nicht sein Leben.

Aber — sagt Strauss B — es sind ja wirklich und nachweislich unechte Schriften von Christen untergeschoben worden. Er beruft sich auf die Sibyllinen, auf den Briefwechsel zwischen Christus und Abgar, auf die Acta Pauli (et Theclae). Ganz richtig, aber wo ist denn eine Spur vorhanden, dass diese Machwerke Aufnahme in den Kanon gefunden haben? Hat der in der syr. Kirche vorhandene Briefwechsel Christi mit Abgar, welchen Eusebius als Anekdotum und Curiosum mittheilt, jemals Aufnahme in die Peschito gefunden? Hat man je davon gehört, dass die Sibyllinen als heilige Schrift behandelt worden seien? Strauss könnte sich auf die Acta Pauli *insofern* berufen, als Eusebius dieselben unter den *ἀντιλεγομένοις νόθοις* (II B) neben dem Hirten des Hermas, der Apokalypse des Petrus u. s. f. aufzählt; aber eben diese Zusammenstellung nebst dem Gegensaz gegen die *γνώριμα τοῖς πολλοῖς* zeigt uns ja deutlich genug, dass diese *„νόθα"* höchstens ausnahmsweise — in ganz seltenen Fällen — von irgend einer einzelnen Gemeinde als eine Art Anhang zu den heil. Schriften behandelt worden sein können. Am ehesten könnte sich Str. auf das *Protev. Jakobi* berufen, welches — obwohl ohne Frage unecht — doch um 135 von Justinus (c. Tryph.) geradezu als echt und kanonisch behandelt und citirt worden ist. Aber wie dreht sich dies Argument zu einem Gegenargument gegen Strauss! Haben Justin und seine Umgebungen sich in diesem Punkte täuschen lassen, so hat sich die Kirche im ganzen so kritisch verhalten, dass *sehr frühzeitig* und gewiss schon in der Mitte des 2. Jahrhunderts das Protev. Jacobi aus dem Kanon hinausgeworfen wurde; denn es erscheint nicht nur in *keinem* n. t. Mskpt als Theil des n. T., sondern war zur Zeit des Eus. schon so verschollen, dass er nicht einmal mehr unter den *ἀντιλεγομένοις νόθοις* es anzuführen der Mühe werth findet. Auch schon der murat. Kanon zählt nur unsre 4 kan. Evv. auf, und ignorirt das Protev. Jac. Nur der Brief des Barnabas und der Hirte des Hermas erscheinen wirklich in Manuscripten des n. Testamentes. Und auch diese beiden Schriften vermochten sich nicht Bahn zu brechen. Schon das muratorische Fragment klärt seine Leser darüber auf, dass der Hirte des Hermas zwar nicht häretisch, aber auch keine Schrift des Apostelgehülfen Hermas sei. Gegen die Acta Pauli verfuhr man noch schärfer. Tertullian polemisirt gegen sie als gegen eine Irrlehren

enthaltende Schrift, und beruft sich darauf, dass ihr Verfasser als Falsator seiner Presbyterstelle entsezt worden sei. Und so dachte zu des Eusebius Zeit in der That niemand mehr daran, diese Schrift für eine kanonische zu halten.

So finden wir denn schon zur Zeit des muratorischen Fragments (um 160) die Kirche bemüht, der Aufnahme jüngerer Schriften unter die heiligen Schriften mit gewissenhafter Aengstlichkeit entgegenzuarbeiten. Andrerseits finden wir um 230—250 den Origenes und in der constantinischen Zeit die gelehrtesten Männer mit Erfolg bemüht, den Kanon kritisch festzustellen, und *solche* Antilegomena, die sich als *nicht* aus der apostolischen Zeit herrührend — als *νόθα* — erwiesen, auszuscheiden. Um 400 ist diese Ausscheidung ohne Kampf, mit allgemeiner Zustimmung, vollzogen. *Wir müssen aber bedenken, dass diesen Männern bei dieser ihrer kritischen Arbeit eine Literatur zu Gebote stand, von welcher nur geringe Bruchtheile noch für uns vorhanden sind.* Sie besassen noch die Schriften der Apologeten Quadratus und Aristides (um 126). Miltiades, Melito v. Sardes und Claudius Apollinaris; sie besassen noch jene manchfachen, jezt nicht mehr vorhandenen Schriften verschiedener Väter gegen Häretiker, ebenso besassen sie die gegnerischen Schriften des Celsus und der Gnostiker; wenn sie nun — diese reiche Literatur vor Augen, und dabei von dem Streben geleitet, unechte Schriften vom Kanon fernzuhalten oder aus demselben zu beseitigen — zu dem Ergebnis kamen, die Homologumena sammt der ersten Abtheilung der Antilegomena (II A) als *κανονιζόμενα* gelten zu lassen [5], so muss jene alte Literatur ein Gesammtbild dargestellt haben, welches die Existenz dieser kanonischen Schriften zu seiner Voraussezung hatte. Und in einzelnen Fällen sagen uns jene Kirchenväter dies ja wirklich; so erzählt uns z. B. Eusebius gelegentlich (4, 26) dass Melito ein Buch über die Apok. Joh. geschrieben, und (4, 24) dass Apollonius diese Apokalypse öfter citirt habe; so sagt uns Andreas von Cäsarea, dass er schon in des Papias Schriften Stellen aus der Apokalypse citirt gefunden; so erzählt uns Origenes, dass der valentinianische Gnostiker Herakleon einen Commentar über das Ev. Joh. geschrieben. So hat uns Origenes (5, 52) eine Stelle des Celsus aufbehalten, aus der hervorgeht, dass Celsus bereits unsre Evangelien gekannt hat. U. dgl. m.

5) So *Cyrill*, so auch *Athanasius*, der I u. II A als *κανονιζόμενα* II B als *ἀναγινωσκόμενα*, III als *ἀπόκρυφα* aufzählt.

§. 131.

Die vier Evangelien im Kanon.

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen über den Kanon fragen wir nun, welche Stelle unsre vier Evv. in demselben einnehmen. Wenn nun Strauss B Recht hat, dass die Existenz der drei syn. Evv. sich mit Sicherheit erst um 150 nachweisen lasse und dass das Ev. Joh. *noch* später untergeschoben worden sei — also frühestens gleichzeitig mit dem Hirten des Hermas (welcher vor 157 geschrieben ist, s. §. 130) — so müssen wir erwarten, die Evv. unter der zweiten Abtheilung der *ἀντιλεγόμενα* zu finden. Dem ist aber nicht so. Der Verf. des muratorischen Fragments, derselbe welcher vom Hirten des Hermas schreibt: *Pastorem vere nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo, fratre ejus* — welcher also selbst um jene Zeit gelebt, und bald nach dem Tode des Pius (157) geschrieben hat (weil ihm ja der vor dem Tod des Pius verfasste Pastor Hermae *nuperrime* verfasst ist) — derselbe Verf. führt die vier Evv. als unbezweifelt echte apostolische Schriften auf[1]). Noch früher, nämlich 138, citirte Justinus Martyr in seiner ersten Apologie — und schon um 135 in seinem *Dial. c. Tryph.* zehn verschiedene, in unsern kanon. Evv. wirklich enthaltene Aussprüche und Begebenheiten, und zwar sieben derselben als „*ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι* (*τῶν ἀποστόλων*) geschrieben“, einen als *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* geschrieben, einen mit der Formel *ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι,* einen ohne besondre Citationsformel. Was er unter den *ἀπομν. τ. ἀποσ.* verstehe, sagt er selbst apol. II p. 98: *οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ᾽ αὐτῶν ἀπομνημονεύμασι, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν.* Die Zusammenfassung der Evv. unter dem gemeinsamen Namen *τὰ ἀπομνημ. τ. ἀποσ.* sowie (dial. p. 326 D) unter den gemeinsamen Namen *τὸ εὐαγγέλιον* zeigt uns, dass eine kanonisch abgeschlossene Evangeliensammlung ihm bereits vorlag. Wie gieng dies zu, wenn diese Evv., oder

1) Das Fragment beginnt mit den Worten *quibus tamen interfuit et ita posuit.* Dann folgt: Tertio evangelii librum secundum Lucam. Nach der Notiz, dass Lukas ein Arzt und Begleiter des Paulus gewesen, Jesum aber nicht persönlich gekannt habe, folgt: Quarti evangeliorum Joannis ex discipulis, und die Berufung auf 1 Joh. 1, 1 als auf einen Beweis der Augenzeugenschaft Johannis.

wenigstens zwei derselben, Mk. und Joh., erst wenige Jahre zuvor in Kleinasien waren fabricirt worden? Heute werden sie untergeschoben, und morgen sind sie in aller Geschwindigkeit schon in der ganzen Kirche als kanonisch recipirt! Man mache sich nur klar, was das hiess: als kanonisch recipirt sein! Jegliche Cultusgemeinde musste solch ein Buch in ihrer Theke haben. Wenn das Christenthum damals nur in den nachmaligen Kirchenprovinzen: Oriens, Aegyptus, Asia, Thracia und Illyricum, Macedonien, Griechenland, Sardica, Italia, Afrika, Hispania und der Provincia verbreitet war, und wir für jedes dieser 12 Länder durchschnittlich nur 20 Gemeinden rechnen (was für Asia, Aegypten, Oriens und Italien natürlich viel zu wenig ist) so erwächst schon ein Bedarf von 240 Manuscripten des Mk. und Joh. (In Wahrheit waren mindestens 800 nöthig, um alle Gemeinden zu versehen.) Man rechne für die Anfertigung eines solchen Manuscriptes der beiden Evangelien nur vier Wochen, so waren, da von je Einem Mscrpt nur je Eine Abschrift auf einmal gefertigt werden konnte, zur Herstellung von 240 Exemplaren 32 Wochen, zur Herstellung von 800 aber 40 Wochen nöthig — vorausgesezt, dass fabrikmässig und ununterbrochen fortcopirt wurde. Das geschah aber natürlich nicht. Ein solches kolossales Abschreibe-Etablissement würde sofort die Augen der Verfolger auf sich gezogen haben. Um jene Zeit, unter Antoninus Pius, war ja kein Christ einen Augenblick lang seines Lebens sicher. Nur sehr geheim und behutsam — ohne Zweifel nur bei Nacht — war es möglich, an einer solchen Abschrift zu arbeiten; nur ganz gelegentlich konnte eine solche Abschrift in die Metropole einer andern Provinz verbreitet werden. Nicht 40 Wochen, sondern sicherlich mehr als 40 Monate, also 4 Jahre, wären nöthig gewesen, um in jener Zeit eine neue Schrift *allgemein* zu verbreiten durch *alle* Theile und Gemeinden der christlichen Kirche.

Dabei müsste nun aber weiter angenommen werden, dass diesem untergeschobenen Pseudomarkus und Pseudojohannes ein allgemeiner Heisshunger entgegengekommen wäre. Vermittelnde Schriften sollen es gewesen sein — vermittelnd zwischen zwei — nicht Richtungen, sondern — Religionen, deren eine Jesum für einen blossen Menschen und ausschliesslich dem Volk Israel angehörigen Gesezesreformator, deren andre ihn für den menschgewordenen Sohn Gottes und Heidenheiland hielt, und die, ohne je einig gewesen zu sein, einander bitter hassten und befehdeten. Nun weiss man, wie es bei solchen Gegensäzen mit Vermittlungsversuchen geht. Im besten Falle so, wie es der gutgemeinten Schrift ergieng, durch welche

ein ehrwürdiger Geistlicher Oberfrankens vor wenig Jahren zwischen der römischen und der evangelischen Kirche zu vermitteln suchte. Diese Schrift ist verschollen und vergessen. Im schlimmeren aber gewöhnlicheren Falle giesst solch ein Vermittlungsversuch nur Oel in's Feuer. Die Streitenden sind in ihren Streit verliebt; sie *wollen* streiten; dem Vermittler weisen sie die Thür. Und zugegeben, dass *nicht Alle* so verbissen sind, so gibt es doch auf jeder der beiden Seiten einen *Theil*, der verbissen ist und keine Vermittlung will. Und diese sollten nun zwei untergeschobene nagelneue Machwerke als apostolische Schriften sich haben aufbinden lassen, und sie gehorsamlichst angenommen haben, ohne auch nur den Einwand zu erheben: „ei wie kommt es doch, dass von dieser johanneischen Schrift bisher noch kein Mensch auf Erden ein Sterbenswörtchen gehört und gewusst hat?" — Das anzunehmen, erfordert einen Straussenmagen! Es hiesse, ein Wunder annehmen, kein göttliches nämlich, sondern bloss ein Straussisches; es hiesse, einen Blödsinn glauben. Wir haben aber nicht Lust, uns durch Straussischen Blödsinn verdummen zu lassen. Sind die Evv. um und nach 150 fabricirt worden, so mussten sie Antilegomena werden, so ist schlechterdings unbegreiflich, dass sie bald nach 157 in Italien als Homologumena erscheinen, und vollends schon dem Justinus M., wie er bald nach dem Sturz Barkochba's, 135, seinen Dial. c. Tryph. schreibt[2]), ja schon dem Verf. der epist. Barnab. um 120 (siehe den vorigen §) als kanonisch fixirte Sammlung vorgelegen haben.

Diese Erscheinung erklärt sich nur, wenn sie bereits beim Uebergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit, als auf die Periode der Charismen die des ängstlichen Conservatismus folgte, sich in den Händen der Gesammtkirche als apostolische Schriften befanden. Für die Synoptiker, deren Entstehung nach den glaubwürdigsten patrist. Nachrichten um das Jahr 64—65 fällt, war bis zum Tode des lezten Apostels ohnehin Raum genug, um sich allmählich verbreiten zu können; beim Ev. Joh., welches nicht vor den

2) Auch wenn die Einleitung des dial. c. Tryph. poetische Fiction ist, führen doch die Worte Tryphons, er sei φυγὼν τὸν νῦν γενόμενον πόλεμον, darauf, dass Justin nicht lange nach 135 schrieb; denn er sezt bei seinen Lesern diesen πόλεμος gegen Barkochba als noch wohlbekannt und in frischer Erinnerung stehend voraus, was er ein Jahrzehent später wohl nicht mehr hätte thun können. Ein Jahrzehent später hätte er den πόλεμος wenigstens näher und anders bezeichnen müssen, als mit den Worten τὸν νῦν γενόμενον.

lezten Jahren des ersten Jahrhunderts — wenige Jahre vor dem Tode Johannis — geschrieben sein kann, wird die rasche Verbreitung erklärlich durch die hohe Autorität, deren der einzig noch lebende Apostel genoss, sowie durch die von Ephesus nach allen Richtungen strahlenförmig gehenden Verkehrsmittel, vor allem aber durch die zehn Jahre verhältnismässiger Ruhe, deren die Kirche zwischen dem Ende der domitianischen Verfolgung (96) und dem trajanischen Verfolgungsedikt (105) genoss.

Was uns der Kanon im allgemeinen lehrt, wird nun durch die speciellen Untersuchungen über die Entstehung der einzelnen Evv. durchaus bestätigt.

Zweites Kapitel.

Entstehung der Synoptiker.

§. 132.

Die Nachricht des Papias.

Die urälteste Nachricht, welche wir in Betreff der Synoptiker, wenigstens zweier derselben, haben, ist uns durch *Eusebius* (3, 39) erhalten. Der apostolische Vater *Papias* war nach Eus. 3, 36 Bisch. v. Hierapolis und Zeitgenosse Polykarp's; nach Iren. 5, 33, 4 hat er den Apostel Johannes noch persönlich gekannt, dies jedoch jedenfalls nur in seiner Jugend; denn als er sein Buch: *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις*, schrieb, da erforschte er, wie er selbst erzählt, was die Apostel geredet hatten, aus dem Munde ihrer überlebenden Schüler und Jünger, unter denen er den Presbyter Johannes und den Aristion besonders als Gewährsmänner aufführt [1]).

1) Bei Eus. 3, 39. *Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. οὐ γὰρ τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοὶ, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίςει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριςίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* Den Aristion u. Presb. Joh. führt er als noch lebende Berichterstatter an. Von ihnen und anderen Aelteren (*πρεσβυτέροις*) hat er auf ***mündlichem*** Wege, (den er, bei der noch so reichfliessenden mündlichen Tradition, dem Forschen in Büchern vor-

Unter den mancherlei geschichtlichen Notizen, welche Papias solchergestalt aufbehalten hat, ist nun von höchster kritischer Wichtigkeit die bei Eus. 3, 39 aufbehaltene Nachricht über die Entstehung der beiden ersten Evangelien. *Καὶ ἄλλας δὲ τῇ ἰδίᾳ γραφῇ* — sagt Eusebius — *παραδίδωσιν* (scil. *ὁ Παπίας*) *Ἀριςίωνος τοῦ πρόσθεν δεδηλωμένου τῶν τοῦ κυρίου λόγων διεξηγήσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις, ἐφ' ἃς τοὺς φιλομαθεῖς παραπέμψαντες, ἀναγκαίως νῦν προςθήσομεν ταῖς προεκτεθείσαις αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν, ἣν περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται διὰ τούτων· καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε.* Was nun folgt, ist also eine Aussage — nicht des Papias — sondern eine *Aussage des Presbyter Johannes*, welche Papias *als* eine Aussage des Presb. Joh. in seiner Schrift mitgetheilt hat. Sie lautet:

Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέν τοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριςοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ Κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕςερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων· ὥςε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημό-

zog) erfragt, was die verstorbenen Apostel Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus u. a. *gesagt haben.* Hienach waren es entweder *Lehraussprüche* oder *geschichtliche Erzählungen* oder *beides*, jedenfalls aber mündlich überlieferte *Dikta der Apostel*, welche Papias in seiner Schrift „Darlegung der Offenbarungen des Herrn" sammelte und der Nachwelt überlieferte. Und so erweist sich a priori als absurd die Ansicht Holtzmann's (S. 252 u. 265), dass die Schrift des Papias, weil sie nicht *σύνταξις* sondern *ἐξήγησις* betitelt gewesen, vielmehr ein *Commentar* über die in der Holtzmann'schen Quelle *Λ* (vgl. oben §. 8), d. i. in der vermeintlichen Redesammlung des Matth. enthaltenen *Reden Jesu* gewesen sei!! Den patristischen Sprachgebrauch von *ἐξήγησις* im Sinne von *Erzählung*, *Darlegung*, *Ausführung* scheint Holtzmann gar nicht zu kennen; und dass Papias selber sagt, er wolle die Aussprüche des Andreas, Philippus u. s. f. die er mündlich erfragt habe, in seinem Buche *zusammenstellen* (*συντάξαι*!) — das war für Holtzmann vergeblich geschrieben! Einen exegetischen Commentar über die vermeintliche „Redesammlung des Matthäus" muss Papias geschrieben haben! Hätte doch Holtzmann in die noch vorhandenen Fragmente aus der Schrift des Papias (gesammelt in *Routh*, reliquiae sacrae, Oxf. 1814, I, p. 3—16) einen Blick geworfen: er würde sich überzeugt haben, dass Papias keinen Commentar über die Reden Jesu, sondern eine Sammlung mündlich überlieferter interessanter apostolischer Dikta, namentlich geschichtliche Notizen enthaltend, geschrieben hat.

νευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

Darauf fährt Eusebius fort:

Ταῦτα μὲν οὖν ἱςόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου· περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται· Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαςος.

Betrachten wir nun dies wichtige Fragment genau und sorgfältig, so sehen wir:

1) Nicht von Papias, sondern, wie Eusebius so ausdrücklich bezeugt, vom *Presbyter Johannes*[2]) rührt die Notiz über Markus her. Papias muss nothwendig in den vorangehenden Worten ganz ausdrücklich gesagt haben, dass diese Notiz eine jener *καλῶς μαθεῖσαι καί καλῶς μνημονευθεῖσαι ἑρμηνεῖαι,* und zwar eine der *παραδόσεις τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου* sei, sonst hätte Eusebius unmöglich mit solcher Bestimmtheit referiren können: *καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν,* und nicht sagen können *προςθήσομεν αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν, ἣν κλ.,* worin er sich ja auf die unmittelbar vorhergenannten *παραδόσεις τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου* bezieht.

2) Die Existenz eines *Presbyter* Johannes neben dem Apostel ist mehrfach (neuerdings wieder von *Zahn*, Stud. u. Krit 1867) bestritten worden. Und doch geht sie gerade aus der in der vor. Anm. angeführten Stelle des Papias mit zweifelloser Gewissheit hervor. Man sagt, Papias nenne diesen Johannes einen *πρεσβύτερος* nur in *dem* Sinne, wie er zuvor auch die Apostel *πρεσβύτεροι* genannt, nämlich einen „Alten", einen Mann der früheren Generation. Dagegen hat aber schon Weizsäcker mit Recht bemerkt, dass Papias in diesem Falle nicht *Ἀριςίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης,* sondern *Ἀριςίων καὶ Ἰωάννης οἱ πρεσβύτεροι* geschrieben haben würde. Wenn er den *Ἰωάννης* ausschliesslich im Singular *ὁ πρεσβύτερος* nennt, so ist dies der *Presbytertitel,* durch den er ihn vom zuvor genannten *Apostel* Johannes unterscheiden will. Dass er aber wirklich beide unterscheiden will, geht doch sonnenklar nicht bloss aus dem Temporalunterschied zwischen *εἶπεν* und *λέγουσιν* hervor, sondern am unwidersprechlichsten daraus, dass *der Name Johannes zweimal hinter einander vorkommt.* „Was Andreas oder Petrus sprach, oder Philippus oder Thomas oder Jakobus oder Johannes oder Matthäus, *und* was Aristion und der *πρεσβύτερος* Johannes, die Jünger des Herrn, sagen." Endlich aber zeigt auch diese Apposition *οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί,* dass Papias hier nicht an den Apostel gedacht hat. Hätte er *ihn* im Sinne gehabt, so wäre die Bemerkung, dass er ein Jünger Jesu war, eine höchst überflüssige gewesen, und am wenigsten hätte er unter dies Prädicat den *Apostel* zusammenfassen dürfen mit einem Manne, der in ganz andrem Sinn zu den Jüngern des Herrn — nämlich zu den Jüngern im weiteren Sinne — gehört hatte.

2) Nicht etwa bloss die Worte von *Μάρκος* bis *ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* müssen von Joh. Presb. herrühren, sondern auch die folgenden: *ὕςερον δὲ, ὡς ἔφην* bis *ψεύσασθαι τι ἐν αὐτοῖς*. Denn die Worte *ὡς ἔφην* weisen nicht (wie Bleek und Holtzmann seltsamerweise conjekturirten) auf eine frühere (für uns verlorene) Stelle des *Papias* zurück, worin Papias schon *möglicherweise* etwas über das Verhältnis des Markus zu Petrus gesagt haben *könnte*, sondern sie weisen klar und deutlich auf die unmittelbar vorangegangenen Worte des Johannes Presbyter zurück: *ἑρμηνεύτης Πέτρου γενόμενος*. Wo eine so einfache Rückbeziehung *vor Augen liegt*, da braucht man wahrlich nicht erst im blauen oder grauen Nebel der *verlorenen* Stücke des Papias nach einem Anknüpfungspunkt für das *ὡς ἔφην* zu suchen.

3) Auch das über Matth. gesagte gehört zur Aussage des Joh. Presb., und bildet mit ihr ein untrennbares Ganzes. Die Worte des Eusebius: *ταῦτα μὲν οὖν ἱςόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου* könnten, für sich allein betrachtet, grammatisch zwar übersezt werden: „Dies nun wird *von* Papias über Markus erzählt", da ja beim Passiv für *ὑπὸ* c. gen. oftmals der blosse Dativ steht; allein *hier* sind sie offenbar Recapitulation der vorangegangenen Worte: *καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε*, und sonach ist es das natürlichere, dem Dativ hier seine eigentliche Bedeutung zu lassen, und zu übersezen: „Und dies nun ist *dem* Papias über Markus berichtet worden. Ueber Matthäus aber ist dies gesagt." [3])." Beides ist nun so in Parallele gesezt, dass man schon aus diesem Grunde von vornherein auf die Meinung geführt wird, dass die Notiz über Matthäus aus derselben Quelle herrühren werde. Und dies bliebe selbst dann bestehen, wenn man übersezen wollte: „Dies nun ist *von* Papias über Markus berichtet; über Matth. aber ist dies gesagt." Selbst dann müsste man, da Eusebius keine neue andere Quelle des Papias nennt, annehmen, dass noch dieselbe Quelle als fortfliessend vorausgesezt werde.

Aber in noch weit zwingenderer Weise spricht für dies Fortfliessen der gleichen Quelle der *Inhalt* der citirten Worte. Was nämlich über Matthäus gesagt wird, steht nach Inhalt und Form in sichtlicher gegensäzlicher Rückbeziehung zu dem über Markus gesagten:

„Markus, als Hermeneut des Petrus, schrieb Christi Aussprüche und „Thaten, welcher immer er sich erinnerte, genau nieder, doch nicht der

3) Dies: „ist gesagt" wäre aber eine geschraubte Wendung, wenn *τῷ Παπίᾳ* für *ὑπὸ τοῦ Παπίου* stünde; denn dann wäre es natürlicher gewesen, fortzufahren: *περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου λέγει*.

„*Reihe nach; denn er war weder Zuhörer noch Begleiter des Herrn;* „*später aber, wie gesagt, (war er Begleiter) des Petrus, welcher nach* „*dem jedesmaligen Bedürfnis seine Lehrvorträge einrichtete, ohne eine* „*geordnete Reihenfolge der Offenbarungen des Herrn einzuhalten; so dass* „*demnach Markus keinen Fehler sich zu Schulden kommen liess, wenn* „*er solchergestalt Einzelnes niederschrieb, wie er sich dessen erinnerte;* „*denn für das Eine trug er Sorge, nichts von dem, was er gehört hatte,* „*auszulassen, und nichts falsch wiederzugeben — Matthäus nun schrieb* „*die Offenbarungen der Reihe nach*[4]) *in hebräischer Sprache; es über-* „*sezte sie aber ein jeder, so gut er konnte.*"

Von Markus ist gesagt, dass er *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* geschrieben habe und zwar *οὐ τάξει*; dieser Begriff wird unmittelbar darauf wieder aufgenommen in der kürzeren Wendung: *οὐχ . . . σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων*. Bei Matthäus weist nun das noch kürzere *τὰ λόγια* mit seinem *bestimmten Artikel* (wie schon Sieffert mit allem Recht betont hat) deutlich auf den zuvor hingestellten Begriff *τὰ κυριακὰ λόγια* rückwärts. Den gleichen Inhalt, den Markus schrieb: *τὰ λόγια* scil. *κυριακὰ*, schrieb auch Matthäus, aber in andrer Weise; Markus schrieb ihn *οὐ τάξει* und griechisch; Matthäus *συνετάξατο τὰ λόγια* und zwar hebräisch. Die gegensäzliche Rückbeziehung und das Fortfahren in den gleichen Ausdrücken ist so deutlich und sonnenklar, dass, wer ein offenes und unbefangenes Auge hat, gar nicht zweifeln kann, dass in dem Ausspruch über Matthäus noch der nämliche Gewährsmann — Johannes Presbyter — spreche.

4) Ganz von selbst hat uns diese Betrachtung zugleich schon gelehrt, *was wir unter τὰ λόγια zu verstehen haben.* Seit *Schleier-*

4) *συνετάξατο* lesen die beiden Pariser cod. aus dem 10. und aus dem 13. Jahrh. und die beiden Florentiner codd. Die Variante *συνεγράψατο* findet sich im cod. Mazar (10. Jahrh.) in dem der bodlej. Bibl., dem des brit. Museums und einem venezianischen. Die äusseren Zeugnisse halten einander also die Wage. Es ist nun viel wahrscheinlicher, dass ein Abschreiber statt eines richtigen *συνετάξατο* ein *συνεγράψατο* schrieb, weil ihm das kurz zuvor vorangegangene *γράψας* noch im Ohre klang, als dass ein Abschreiber ein vorgefundenes *συνεγράψατο* in *συνετάξατο* hätte mit Willen corrigiren sollen, um einen Gegensaz gegen das *οὐ μέντοι τάξει* und *οὐχ ὥσπερ σύνταξιν ποιούμενος* zu gewinnen. Lezteres hätte eine Feinheit der Reflexion vorausgesezt, welche den mittelalterlichen Abschreibern ganz und gar ferne lag. Wir müssen deshalb die Lesart *συνετάξατο* für die echte halten, um so mehr, da sie sich aus innern Gründen empfiehlt.

macher (theol. Stud. u. Krit. 1832) und *Lachmann* (Stud. u. Krit. 1835, 3, S. 577 ff.) ist es Mode geworden, aus dem Fragmente des Papias herauszulesen, der Apostel Matthäus habe eine Schrift geschrieben, welche *bloss Reden, keine Thaten* Jesu enthalten habe, also mit dem kanonischen Matthäus nicht identisch sein könne. Und dieser Aberwiz ist seitdem troz aller Widerlegungen [5]) fort und fort nachgebetet worden, von Credner an (Einl. §. 88) bis herab auf Holtzmann (vgl. oben §. 8) und selbst Weizsäcker huldigt noch diesem Wahne. Und doch ist es nichts anderes, als Wahn und verdient keinen besseren Namen. Wollte man nämlich von aller philologischen Untersuchung über den Sinn und Gebrauch des Wortes *λόγιον* absehen, wollte man ferner sogar das verkennen, dass der Presb. Johannes es ist, aus dessen Munde Papias hier redet, und dessen (mündliche) Mittheilung Papias getreu (*καλῶς μαθὲν καὶ καλῶς μνημονευθὲν*) wiedergibt, und wollte man die *Form* der Worte ganz nur auf des *Papias* Rechnung sezen: so bliebe ja dann noch immer dies bestehen, dass *Papias* in den Worten *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο* sich, wie schon *Lücke* mit Recht erinnert hat, deutlich zurückbezöge auf die vorangegangenen Worte *οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων*. *Denn ohne eine solche Rückbeziehung hätten die kurzen nackten Worte τὰ λόγια συνετάξατο ja gar keinen greifbaren Sinn.* „*Was für λόγια* hat denn Matthäus zusammengestellt?" so müsste man fragen. „*Die λόγια* hat er zusammengestellt", sagt Papias, als ob er von bekannten *λογίοις* redete. So *muss* er eben die *λόγια κυριακὰ* meinen, von denen vorher die Rede gewesen. Gut denn; und was hat er unter diesen vorher erwähnten *λογίοις κυριακοῖς* verstanden? Dasjenige, von dem Markus keine *σύνταξις* gemacht hat. Nun hat er aber drei Zeilen vorher gesagt, Markus habe *τὰ ὑπὸ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* ohne *τάξις* geschrieben. Also die *Thaten* und Worte Christi hat Papias unter *τὰ λόγια κυριακὰ* verstanden, und wenn er nun bei Matthäus in den Worten *τὰ λόγια συνετάξατο* auf jenen Begriff der *λόγια κυριακὰ* sich zurückbezieht, so können hier — sofern es noch eine Logik gibt — die Thaten Christi von diesem Begriff der *λόγια* nicht ausgeschlossen sein.

5) Hug, Gutachten gegen Strauss S. 33 f. Harless, Erlanger Weihnachtsprogramm 1841; Frommann, über die Echtheit und Integrität des Ev. Joh., Stud. u. Krit. 1840. Sieffert, über den Ursprung des ersten kanon. Ev. Meine Krit. d. ev. Gsche, Aufl. 1 (1842) §. 132 Anm. 4, Aufl. 2 (1850) §. 130 Anm. 4.

Soviel ergibt sich schon aus dem Context, wenn wir auch noch ganz von der sprachlichen Bedeutung des Wortes **λόγιον** absehen, und dasselbe ganz als eine unbekannte Grösse, als ein x behandeln. Fragen wir nun aber vollends nach der Etymologie und dem Sprachgebrauch, so finden wir, dass *λόγιον* nirgends die Bedeutung Rede hat, und dieselbe auch gar nicht haben kann [6]). Als Diminutivum von *λόγος* heisst *λόγιον* der Etymologie nach „Sprüchlein", wird aber dem Sprachgebrauche nach schon bei den griechischen Classikern fast ausnahmslos im Sinne von *Orakelspruch* gebraucht (z. B. Eurip. Heracl. 406: Thuc. 2, 8: **πολλὰ μὲν λόγια ἐλέγετο, πολλὰ δὲ χρησμολόγοι ᾖδον**, wo *λόγιον* den Orakelspruch in Prosa, *χρησμός* den in Versen bezeichnet). Daher gieng **λόγιον** im Sinn von *Offenbarung* in den neutestament. Sprachgebrauch über; der Vorzug Israels besteht nach Röm. 3, 2 darin, dass ihm „die Offenbarungen Gottes" anvertraut sind; von den „Elementen des Anfangs der Offenbarungen Gottes" redet der Hebräerbrief, 5, 12; „lebendige Orakel" empfieng Moses vom Engel, sie uns zu geben, Akt. 7, 38; wer da redet in der Gemeinde, soll, was er spricht, reden als „Offenbarungen Gottes", sowie, wer dient, aus der von Gott verliehenen Kraft dienen soll, 1 Petr. 4, 11. In keiner dieser Stellen würde die Bedeutung „Rede" auch nur einen Sinn geben; dem Volke Israel waren nicht Reden Gottes, sondern seine Offenbarungen anvertraut; der Anfang der Reden Gottes wären die Schöpferworte 1 Mos. 1 gewesen, aber nicht von diesen ist Hebr. 5 die Rede, sondern von den grundlegenden Elementen der von Gott gegebenen Heilsoffenbarung, von *ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριςοῦ λόγος*, nämlich der „Lehre von den tod- „ten Werken, dem Glauben, der Taufe, der Lehre, der Handauflegung, „der Auferstehung der Todten und dem ewigen Gericht". Das ist nicht der Anfang der Reden Gottes, wohl aber der grundlegende Anfang der Heilsoffenbarungen Gottes. Act. 7, 38 ist die Bedeutung „Orakelspruch" ohnehin einleuchtend; 1 Petr. 4 aber kann der Apostel nicht den nonsense sagen wollen, dass, wer im Gottesdienste

6) Das habe ich schon in der ersten und zweiten Aufl. dieses Werkes weitläufig erwiesen. Und nun gibt Holtzmann (S. 250) vor, ich hätte gesagt: „Papias nenne unsern Matthäus *λόγια*, weil darin die ***Reden***, woauf er das Hauptgewicht legte, ***hervortraten***" — !! Hat Holtzmann meine Auseinandersezung so aufmerksam gelesen, oder hat er sie so falsch referirt, um sie bequemer widerlegen zu können? Beides würde ihm nicht zur Ehre gereichen. Die Ansicht, die er *mir* hier Schuld gibt, hat vielmehr Strauss B (S. 49) vorgetragen. Vgl. unten Anm. 8).

lehrend auftrete, nichts anderes, als Reden Gottes recitiren dürfe, sondern das will er sagen, dass man nicht eigene Gedanken und Fündlein vorbringe, sondern sich dessen bewusst bleibe, dass man die von Gott geoffenbarten Wahrheiten der Gemeinde zu predigen habe.

An diesen Sprachgebrauch des n. T. reiht sich nun aufs engste der der patristischen Literatur. Hier werden theils die heil. Schriften überhaupt, als die Offenbarungen Gottes enthaltend, mit dem Ausdruck *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* bezeichnet — so *Orig.* comm. in Matth. tom. III ad Mt. 5, 19: *Οὐδὲν ἐν τοῖς θείοις λογίοις ἐςὶ σκόλιον οὐδὲ ςραγγαλιῶδες;* *Clem. Al.* strom. 7, 18, pag. 900 sq.: *καθαρὰ καὶ δεκτὰ τῷ θεῷ παραδίδωσιν ἡ γραφὴ, ὡς ἂν εἰς πατέρα καὶ εἰς υἱὸν διὰ τῆς πίςτεως τῶν δικαιώντων τὰ λόγια θεοῦ νύκτωρ καὶ καθ' ἡμέραν μελετόντων* — theils werden *geradezu und ganz insbesondere die vier kanonischen Evangelien* als *τὰ λόγια κυριακὰ* bezeichnet, wie *Iren.* prooem. (von den Gnostikern:) *ῥαδιουργοῦντες τὰ λόγια τοῦ κυρίου ἐξηγῆται κακοὶ τῶν καλῶς εἰρημένων γινόμενοι . . . τῇ τῶν ἐφαρμοζομένων κυριακῶν λογίων κακοσυνθέτῳ σοφίᾳ.* Ferner I, 8: *καὶ λέξεις καὶ παραβολὰς, ὅθεν καὶ ποθὲν ἀποσπῶντες ἐφαρμόζειν βούλονται τοῖς μυθοῖς αὐτῶν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ.* Vergleicht man die weiteren Ausführungen bei Irenäus, so sieht man deutlich, dass nicht etwa Reden Jesu, sondern die kanon. Evangelienschriften als solche gemeint sind. Und so bezeichnet noch *Photius* (cod. 228, p. 248 Bekk.) die gesammte heil. Schrift mit den Worten: *ἥ τε παλαιὰ διαθήκη καὶ τὰ κυριακὰ λόγια καὶ τὰ ἀποςολικὰ κηρύγματα*, d. i. a) das alte Testament, b) die Evangelien, c) den *πραξαπόςολος*[7]).

7) Dem Gewicht dieser Stelle suchte sich freilich Schleiermacher zu entziehen durch ein Raisonnement, welches eines solchen dialektischen Künstlers würdig war! Weil Photius im Context jener Stelle die Trinität erwähnt, so meint Schleiermacher, mit der *παλαιὰ διαθήκη* wolle Photius die Offenbarungen Gottes des Vaters, mit *κυριακὰ λόγια* die des Sohnes, mit *ἀποςολικὰ κηρύγματα* die des h. Geistes bezeichnen. Und wenn?! so wird dann Photius zu den Offenbarungen des Sohnes doch nicht bloss die Reden Jesu, sondern auch seine Thaten, also eben doch wieder den Gesammtinhalt des in den Evv. erzählten gerechnet haben, gleichwie er als die Offenbarungen des Vaters das ganze alte Testament rechnet, welches, soviel mir erinnerlich ist, nicht bloss Reden und Aussprüche Gottes, sondern vor allem auch Thaten Gottes enthält. Auch der *πραξαπόςολος* enthält *Thaten* und Reden der Apostel. Noch armseliger raisonnirt Weizäcker (S. 32): weil *λόγια* mit *κηρύγματα* parallel sei, müsse es Reden bezeichnen! Aber es steht doch mit *κηρύγματα* nicht mehr

Wollte man aber die Frage aufwerfen, ob denn auch schon bei Papias jener Gebrauch von λόγιον nachweisbar sei, so verweisen wir einfach auf die Thatsache, dass er seine eigene Schrift λογίων κυριακῶν ἐξήγησις betitelt hat. Für Holtzmann hat dies Argument freilich keine Beweiskraft; denn *er* hat ja glücklich herausgefunden (s. oben Anm. 1), dass die Schrift des Papias ein exegetischer Commentar über die „Redesammlung" des Matthäus gewesen sei. Wer aber die Fragmente der Schrift des Papias kennt und gelesen hat, der wird ihm das doch nicht glauben. Diese Schrift enthielt *reinhistorische Notizen*, theils über die Entstehung einzelner a. t. Schriften, z. B. der beiden ersten Evv. und der Apokalypse (s. Routh p. 15), theils über Vorfälle und Personen der evang. Geschichte, nämlich über das Ende des Verräthers, wie der Apostel Philippus in Hierapolis einen Todten erweckt, Justus Barsabas ohne Schaden Vergiftetes genossen habe, wie die ersten Christen die der ἀκακία beflissenen als „Kinder" zu bezeichnen pflegten, endlich (im Grabe'schen Fragm. bei Routh p. 16) über die verschiedenen Marien und ihre Verwandtschaft mit Jesu.

Dieser Schrift *geschichtlichen* Inhalts gab Papias den Titel: „Darlegung der Offenbarungen des Herrn." Unter den „Offenbarungen des Herrn" verstand er also auch hier den Gesammtcomplex der Offenbarung Christi im Fleische, d. i. der Heilsgeschichte des neuen Bundes. Und dass er und sein Berichterstatter Joh. Presbyter in dem Fragm. bei Eus. 3, 39 mit τὰ λόγια auf τὰ λόγια κυριακὰ zurückweist, und mit den Worten τὰ λόγια κυριακὰ die Worte τὰ ὑπὸ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα recapitulirt — dass also auch dort in dem Worte „Offenbarungen des Herrn" der Gesammtcomplex der Wort- *und That*-Offenbarung Christi zusammengefasst wird, das haben wir oben bereits gesehen[8]).

Wer nun noch weiter Lust haben mag, dem theol. Publikum vor-

parallel, als mit διαθήκη! Und dass die apostol. κηρύγματα auch die Thaten Jesu umfassten, hat Weizsäcker selbst (S. 6 f.) bewiesen!

8) Nicht einmal *Strauss B* mag jene Absurdität festhalten. S. 49: „Papias redete von Sprüchen, die Mt. aufgeschrieben, nicht im ausschliessenden, sondern nur in dem Sinn, dass sie ihm neben den Erzählungen als die Hauptsache erschienen." (Gegen diese Schiefheit vgl. oben das bei Anm. 6 gesagte). „Und dass er es nur so meinte, erhellt aus seinem von *Eus.* vorher angeführten Zeugnis über den Mk. wo er, nachdem er so eben von „Reden und Thaten" Christi gesprochen, die dieser Dolmetscher des Ptr. aufgezeichnet habe, dies gleich darauf eine Zusammenstellung der Herrensprüche nennt." Ebenso Keim.

zuplaudern, dass nach des Papias Zeugnis die Schrift des Matthäus eine Sammlung blosser *Reden* Jesu gewesen sei, der mag es thun[9]). Nur nehme er uns nicht übel, wenn wir ihm offen in's Gesicht sagen, dass wir solches Geplauder für einen blossen *Winkelzug* halten, mittelst dessen er der Wucht des vom Presbyter Johannes gegebenen Zeugnisses für die apostolische Abfassung des Ev. Matthäi sich entziehen wolle.

5) „Des Evangeliums Matthäi," sagen wir mit Bedacht. Denn nicht eine zweite, von der Urschrift des Matth. verschiedene Schrift ist unser kanon. Matthäus, sondern nach des Presbyter Johannes Zeugnis eine *noch unter den Augen der Apostel entstandene* Uebersezung *der apostolischen* Schrift. *Ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος,* so gibt Papias die Aussage des Presbyters Johannes wieder. Von der Zeit, in welcher jeder einzelne nöthig hatte, dies Evangelium — sei es bei der gottesdienstlichen Anagnose, sei es bei der Privatlectüre[10]) — sich selbst in's griechische zu übersezen, so gut er es eben nach seiner grösseren oder geringeren Kenntnis des Hebräischen vermochte, — von der Zeit also, wo es noch keine griechische Uebersezung dieses Evangeliums Matthäi gab, spricht der

9) Denn auch das wenige, was von *Lehr*inhalt in den Fragmenten vorhanden ist, erscheint in der *Form* der *Anekdote*. Er berichtet, *vom Ap. Johannes gehört zu haben*, Jesus habe den Jüngern ein Gleichnis von dem 10000ästigen Weinstock etc. erzählt, das habe Judas Ischar. nicht glauben wollen, und habe gefragt: Quomodo ergo tales geniturae a Domino perficientur, und darauf habe Christus geantwortet: Videbunt, qui venient in illa. — Nach *Anastas. Sin.* hat sich Papias gelegentlich auch irgendwo dahin ausgesprochen, dass das Sechstagewerk Gen. 1 ein Typus auf das Werk Christi sei. — Von einem „Commentar über die Logiensammlung des Matthäus" ist da nirgends eine Spur zu entdecken!! Fragmente mündlicher Tradition — anecdota — geschichtlichen Inhalts sind es, welche Papias in seinem Buche zusammengestellt hat, wie er selber deutlich sagt. Ein Buch, in dessen Fragmenten wir *Ein* Gleichnis neben *sieben* thatsächlichen Ereignissen finden, hat er *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* betitelt. — Die lange Stelle des *Iren.*, welche Routh p. 10 f. *vermuthungsweise* für ein Fragment aus Pap. erklärt, ist offenbar kein solches. Nur für die Worte: „*τότε καὶ οἱ μὲν καταξιωθέντες τῆς ἐν οὐρανῷ διατριβῆς ἐκεῖσε χωρήσουσιν* beruft sich *Iren.* auf die „*πρεσβύτεροι*" d. i. auf die älteren christl. Autoren, allein nichts veranlasst uns zu der Annahme, dass diese Worte gerade aus Papias genommen seien.

10) An erstere allein will *Thiersch* (Versuch S. 222) denken, aber ohne zwingenden Grund.

Presb. Johannes als von einer *vergangenen*. Daraus folgt für jeden logisch denkenden Menschen, dass diese Zeit bereits vorüber war, als der Presb. Joh. dem Papias seine Mittheilung machte, mit andern Worten: dass es damals bereits eine öffentlich bekannte und allen zugängliche griech. Uebersezung jenes Evangeliums gab. Nur Scholten und Holtzmann sehen die Unvermeidlichkeit dieses Schlusses nicht ein. Der erstere (p. 15) folgert keckweg, dass „Papias den kanon. Mt. für kein Werk des Apostels hielt" (!) Holtzmann aber versichert (p. 265): „Nicht einmal das steht fest, dass in dem Aorist ἡρμήνευσε eine Andeutung darauf zu finden sei, dass zu Zeiten des Papias solche Privatübersezungen nicht mehr nöthig waren." Er meint sogar (ebend.) „dass Papias an sein eigenes, eben entstehendes Werk" (*λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*) dachte, in welchem jene *λόγια* des Matthäus Aufnahme und Erklärung finden sollten" — !! Man sieht: die Schrift des Papias ist für Holtzmann ein Sack von Gummi elasticum, in welchen er jedesmal einen Inhalt schüttet, welcher ihm gerade beliebt. Wenn nur die fatalen Fragmente bei Routh nicht wären! Bis auf Papias herab also, d. i. bis c. 130, hat es nach Holtzmann's wissenschaftlicher Ueberzeugung keine griechische Uebersezung der *λόγια* des Matth. gegeben. Und doch hat uns derselbe Holtzmann (S. 366) bewiesen, dass die bei Papias erwähnten *λόγια* des Matth. seine (Holtzmann'sche) Quelle *Λ* (vgl. oben § 8) waren, und (pag. 127) dass diese mit der Quelle *Λ* identischen *λόγια* des Matthäus *nothwendig* in *griechischer* Sprache vorhanden gewesen sein müssen, als „zwischen den Jahren 70 und 80" die Verfasser des ersten und des dritten kanonischen Evangeliums diese *λόγια* benüzten! Diese Holtzmann'schen *λόγια* waren sonach

$\left\{\begin{array}{l}\text{zwischen 70 und 80 \textit{bereits}}\\ \text{um 130 \textit{noch nicht}}\end{array}\right\}$ in griechischer Uebersezung vorhanden.

Es ist dies ein mathematisches Problem, in Vergleich mit welchem die Auffindung einer allgemeinen Formel zur Lösung der Zahlengleichungen höherer Grade nur ein Kinderspiel ist. Doch wir wollen hier dem Kritiker mit einem mathematischen Fingerzeig zu Hülfe kommen. Wahrscheinlich sind jene wunderbaren *λόγια* im Jahre $\frac{0}{0}$ in's griechische übersezt worden! [11])

11) Da 0.69 wieder Null, und 0.1 ebenfalls Null gibt, so ist $\frac{0.69}{0.1} = \frac{0}{0}$, also ist auch $\frac{0}{0} = \frac{0.69}{0.1}$. Streicht man nun aus Zähler und Nenner den

Da *Holtzmann* sich selbst widerlegt hat, brauchen *wir* es nicht zu thun. Für uns steht nach gemein-menschlicher Logik fest, dass, als Papias von Joh. Presb. jene Nachricht empfieng, jener Zustand, wo das Ev. Matth. nur hebr. vorhanden war, und jeder Einzelne (beim Privat- oder gottesdienstlichen Gebrauche) sich dasselbe übersezen musste, so gut er es vermochte, bereits ein Ende gefunden hatte durch eine jedermann zugängliche schriftliche griechische Uebersezung. Denn wenn sich z. B. auf einem Pergamentfezen folgende Worte eines unbekannten griechischen Profanschriftstellers fänden: *Μωυσῆς ὁ τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης τοὺς ἑαυτοῦ βίβλους ἑβραΐδι διαλέκτῳ ἔγραψεν· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ, ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος·* so würde wohl kein Verständiger auf den Einfall kommen, dass diese Worte aus der Zeit Herodots oder Platos oder überhaupt *vor* der Entstehung der LXX-Uebersezung des Pentateuchs herrührten; son-

Coeffizienten 0, so erhält man das Jahr $\frac{69}{1}$ d. i. 69 als Uebersezungsjahr, wie es für pag. 127 passt. Da aber aus gleichem Grunde auch $\frac{0}{0} = \frac{0.131}{0.1}$ ist, so erhält man, wenn man wiederum jenen Coeffizienten streicht, das Jahr $\frac{131}{1}$ d. i 131, wie es für Seite 265 passt. Wir möchten diese Gummi-elasticum-Zahl $\frac{0}{0}$ wirklich dem Verf. des „Charakterbilds Jesu" und seinem Garanten Holtzmann empfehlen. Sie ist sehr praktisch für Tergiversationen aller Art. Auch lässt sich die Sache ebenso streng wissenschaftlich erweisen, wie der Hypothesenkram der neg. Kritik. Da nämlich der Saz $(a + b).(a - b) = a^2 - b^2$ für jeden Werth von a und b, mithin auch dann gilt, wenn b gleich a wird, so ist $a^2 - a^2 = (a + a).(a - a)$ folglich $\frac{a^2 - a^2}{a - a} = a + a$, d. i. $\frac{0}{0} = 2a$. Wenn nun z. B. auf dem Protestantentag zu Neustadt Hr. Exter die „oberbischöfliche" Stelle des Zählers, derjenige aber, der ihn zum Summepiscopus ernannt hat, billigerweise die des Nenners einnimmt, so ist das Ergebnis gleich $2.a$, und zwar für *jeden* Werth von a, also auch dann, wenn man dem a irgend einen beliebigen sinus zum Coeffizienten gibt. — Sollte nun aber Hr. Exter vor dieser Zahl $\frac{0}{0}$ einen Horror haben, als vor dem „Malzeichen des Thieres" so kann ihm auch ohne sie sein Nenner und Ernenner beweisen, dass zweimal zwei fünf ist. Denn $5 = 3 + 2$. Aber $(a + a).(a - a) = a^2 - a^2$, und auch $a(a - a) = a^2 - a^2$, also ist $(a + a).(a - a) = a.(a - a)$, also $a + a = a$, also $2.a = 1.a$, also $2 = 1$. Also $3 + 2 = 3 + 1 = 4 = 2.2$. Da nun $5 = 3 + 2$, so ist $5 = 2.2$ und folglich auch $2.2 = 5$, was zu beweisen war.

dern jeder würde hier die Sprache eines alexandrinischen Gelehrten vernehmen, welcher den durch die LXX mit dem Pentateuch bereits bekannten Volksgenossen die Belehrung geben wollte, dass dies Buch nicht ursprünglich in griechischer Sprache verfasst sei.

Einer solchen Belehrung hätten nun freilich die Griechen in Alexandria nicht bedurft. Wer nur einigermassen mit dem Inhalt des Pentateuchs bekannt war, der musste a priori einsehen, dass das alte Gesezbuch der alten Israeliten nicht in griechischer, sondern nur in der Nationalsprache Israels geschrieben sein konnte. Ganz aus einem analogen Grunde würde aber Papias etwas absolut überflüssiges gethan haben, wenn es zu seiner Zeit *nur den hebräischen Matthäus* gegeben hätte, und wenn er dann gleichwohl erst der Christenheit es unter Berufung auf die Gewährschaft des Joh. Presb. hätte kundthun wollen, Matth. habe sein Buch hebräisch geschrieben. Es wäre das gerade so sinnlos und abgeschmackt gewesen, als wenn ein röm. Autor den Römern unter Berufung auf besondere Gewährsmänner erst noch hätte berichten wollen: Polybius habe sein Geschichtswerk nicht lateinisch, sondern griechisch geschrieben — „und es übersezte sich ihn ein jeder, so gut er konnte" (!!) Was vor Aller Augen liegt, das braucht man nicht erst im Ton besondrer Belehrung an den Mann zu bringen. Papias aber stellt die Notiz, dass Matth. ursprünglich hebräisch geschrieben habe, und dass es eine Zeit gegeben habe, wo jeder sich damit behelfen musste, so gut er konnte, ganz auf gleiche Linie mit der Notiz, dass Markus das, was Petrus gelegentlich erzählt hatte, aus dem Gedächtnis zu Papier brachte. Beides waren Dinge, die ausser dem Bewusstsein seiner Zeitgenossen lagen, interessante Notizen, die er aus dem Munde des Presb. Johannes empfangen hatte, und die er nicht gänzlich der Vergessenheit wollte anheimfallen sehen. *Zu Papias Zeit und in seiner kleinasiatischen Umgebung war also gar kein Bewusstsein mehr davon vorhanden, dass das Ev. Matth. ursprünglich anders als griechisch geschrieben war* [12]). Nur unter dieser Voraussezung hatte die Mittheilung des Papias überhaupt einen Sinn.

Solange der Hirte des Hermas lediglich in seiner griech. Urgestalt existirte, wird niemand in Italien auf den verrückten Einfall ge-

12) Erst in einer späteren Periode, als mit Irenäus und Clemens Alex. eine förmliche *gelehrte Theologie* begann, wurde man auf den aram. Matthäustext, dessen die Nazaräersekte sich bediente, auf das *εὐαγγ. καθ' Ἑβραίους*, aufmerksam, und erkannte in demselben den von Papias erwähnten Urtext des Matth. wieder. Vgl. den folgenden §.

kommen sein, in einem Buche den Römern die Neuigkeit mitzutheilen, dass Hermas seinen Hirten in griech. Sprache geschrieben habe. Nachdem aber im Lauf der Jahrhunderte der griech. Urtext durch die lat. Uebersezung verdrängt und so gut wie verloren war, und nur in fragmentarischen Bruchstücken sich noch fand, da hatte es einen Sinn, wenn irgend ein Kleriker oder Gelehrter eine aufgefundene Notiz, dass der Pastor Hermae ursprünglich griechisch geschrieben sei, seinen Lesern mittheilte.

6). Die Worte ἑβραΐδι διαλέκτῳ bezeichnen nicht die althebräische Sprache im Gegensaz zu der, zu Jesu und der Apostel Zeiten bei den Juden gebräuchlichen aramäischen, sondern die damalige „hebräische", das ist eben aramäische Sprache im Gegensaze zur griechischen. Nicht das ist die Meinung, dass Matth. althebräisch geschrieben habe, und die aramäisch redenden Judenchristen es sich, so gut ein jeder konnte, in's Aramäische übersezen mussten, sondern dass Matth. in der semitischen Sprache der damaligen **Ἑβραῖοι** geschrieben habe, und dass die griechisch redenden Judenchristen (**Ἑλληνίσαι**) sowie vollends die Heidenchristen genöthigt waren, sich das Buch, so gut sie konnten, zum Verständnis zu bringen. — Dass dies der Sinn der Worte ist, darüber besteht kein Zweifel und es kann auch kein solcher bestehen. Erstlich würde Matth. etwas sinnloses und zweckwidriges gethan haben, wenn er sein Buch in einem Sprachidiom geschrieben hätte, welches damals niemanden mehr, auch den Judenchristen nicht verständlich war, während es dagegen völlig begreiflich und natürlich war, dass er, im Schoosse des Volks Israel (vor der Zerstörung Jerusalems) lebend und wirkend, für die Gläubigen dieses Volkes die Botschaft von Jesu, dem verheissenen Davidssohn und Abrahamssamen (Matth. 1, 1) in ihrer, der aramäischen Volkssprache verfasste. Damit stimmt zweitens der n. t. Sprachgebrauch von **Ἑβραῖος**, **Ἑβραϊκός**, **Ἑβραϊστί**, womit im n. T. durchgängig die *nicht-griechisch sondern aramäisch redenden* palästinensischen Juden und Judenchristen im Gegensaz zu den *griechisch redenden* Diaspora-Juden und Juden- und Heidenchristen bezeichnet werden (act. 6, 1; 21, 40; 22, 2; 26, 14; Joh. 19, 20; 2 Cor. 11, 22; Phil. 3, 5 und insbesondre Joh. 5, 2; 19, 13, u. 17, wo die *aramäischen* Formen גגולתא, בית־חסדא, גביתא als „ἑβραϊστί" bezeichnet werden.) Endlich aber spricht dafür auch der ganze Zweck der Notiz, die Papias aus dem Munde des Presbyters Johannes gibt. Er schreibt in einer Zeit, wo die hebräisch-judenchristliche Kirche schon zur Nazaräersekte eingetrocknet und bedeutungslos geworden war, und wo es niemanden würde interessirt haben, ob jene Judenchristen das Ev. Matth.

mit mehr oder minderer Bequemlichkeit hatten lesen können. Er schreibt aber zugleich in einer Zeit und Umgebung, wo man nur die griech. Uebersezung des Matth. kannte, und gar kein Bewusstsein mehr davon hatte, dass dies Buch ursprünglich anders als griechisch geschrieben gewesen sei. Diesen Zeitgenossen nun gibt er die, für sie allerdings interessante Notiz, dass Matth. ursprünglich aramäisch geschrieben und dass es einmal eine Zeit gegeben habe, wo die heidenchristliche Kirche noch gar keine Evangelienschrift besass, und sich daher auf den aram. Matth. angewiesen sah, den dann eben jeder so gut zu verstehen suchen musste, als es ihm durch eigne wenn auch mangelhafte Kenntnis der aram. Sprache, oder durch Hülfe von Juden und Judenchristen möglich war. Diese Zeit lag in den Tagen des Presb. Joh. und Papias bereits in der Vergangenheit. Längst hatten sich die griechischen Evv. Marci und Lucä, längst die griech. (kanon.) Uebersezung des Matth. verbreitet; leztere hatte den aram. Urtext in der heidenchristl. Kirche so völlig verdrängt, dass man von der Existenz eines solchen Urtextes gar kein Bewusstsein mehr hatte. —

Fassen wir nun schliesslich den Inhalt der Aussage des Presb. Joh. zusammen.

A) Markus hatte den Petrus in der Eigenschaft eines Hermeneuten, d. i. Dollmetschers [13]) begleitet, und schrieb hernach alles dasjenige, was Petrus bei seinen Lehrvorträgen gelegentlich von einzel-

13) Man hat nicht nöthig, die Worte ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος in unei gentlichem, bildlichem Sinne zu nehmen, sodass etwa nur gesagt sein sollte: Markus sei *gleichsam* ein Dollmetscher der Lehren des Petrus geworden, insofern er dieselben zu Papier brachte und sie somit weiteren Kreisen zugänglich machte. Dazu passt nicht die grammat. Stellung der fraglichen Worte, welche als Apposition zum Subjekt den Worten ὅσα . . . ἔγραφεν vorausgehen Vielmehr wird der Presb. Joh. sagen wollen, dass Markus den Petrus in der Eigenschaft eines wirklichen Dollmetschers begleitet habe. Zwar für die griechische Sprache bedurfte Petrus keines Dollmetschers; diese war ihm (1 Petr.) wie den meisten paläst. Juden jener Zeit (Hug, Einl. II, §. 10) geläufig. Aber auf seiner Reise nach Rom (vgl. §. 136) bedurfte Petrus für den Umgang mit nicht-griechisch redenden Römern eines Dollmetschers, der des Lateinischen kundig war. Und *dass* Mark. in der That des Lateinischen kundig war, beweisen die lateinischen Wörter, die ihm statt naheliegender griechischer in die Feder kamen (vgl. §. 136). — Dass Mark. die Vorträge des Petrus als ἑρμηνευτής gedollmetscht hat, dies erwähnt der Presb. Joh., weil dadurch um so leichter begreiflich wird, dass diese Vorträge sich

nen Thaten und Worten des Herrn erzählt hatte, treu aus dem Gedächtnisse nieder, in einfacher Zusammenstellung, ohne diesen Stoff irgendwie nach irgend einem Eintheilungsprinzip zu ordnen[14]).

B) Matthäus schrieb mit bestimmter Ordnung und Eintheilung, und zwar in aramäischer Sprache, sodass die Christen in griechischredenden Gegenden sich dies Buch — ein jeder, so gut er es eben vermochte — verständlich zu machen suchen mussten.

Die einzelnen Theile dieser Aussage müssen nun mit anderweitigen patristischen Nachrichten zusammengehalten und am Thatbefund geprüft werden.

§. 133.

Die ursprünglich aramäische Abfassung des Evangeliums Matthäi.

Dass Matth. sein Ev. ursprünglich aramäisch geschrieben habe, sagen nicht Papias und der Presb. Johannes allein, sondern die ganze patristische Tradition ist darin einstimmig.

1). Unabhängig von Papias und dem Presbyter Johannes ist eine zweite Nachricht bei *Eusebius* (5, 10): **Pantänus** habe in Indien bereits „das Ev. Mt." gefunden, welches von Bartholomäus und zwar *in hebräischer Sprache* dorthin gebracht worden sei. *Ὁ Πάνταινος καὶ εἰς Ἰνδούς ἐλθεῖν λέγεται· ἔνθα, λόγος, εὑρεῖν αὐτὸν, προφθάσαν τήν αὐτοῦ παρουσίαν, τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέ-*

genau seinem Gedächtnisse einprägten, sodass er sie treu (*μηδὲν παραλιπὼν μηδέ τι ἐν αὐτοῖς ψευσάμενος*) wiedergeben konnte.

14) **Klostermann** (S. 330) fasst *οὐ μέντοι τάξει* als Gegensaz zur objektiven akoluth. Reihenfolge, in der die *λεχθέντα ἢ πραχθέντα* geschehen seien. Weil Mk. aus der Erinnerung schrieb und nicht Augenzeuge gewesen war, so dürfe man — das wolle Pap. sagen — bei ihm keine obj. akoluthist. Anordnung erwarten. Eine Realeintheilung (meint Klosterm.) sei damit nicht ausgeschlossen. Aber hätte Papias das *οὐ τάξει* als einfache natürliche Folge des *ἐμνημόνευσε* und *οὔτε γὰρ ἤκουε τοῦ κυρίου* gedacht, so hätte er statt *μέντοι* vielmehr *τοίνυν* schreiben müssen. — Vielmehr bildet *οὐ τάξει* den sichtlichen Gegensaz zu dem *συνετάξατο* des Matthäus. — Als erheiternde Anekdote fügen wir hier bei, dass nach **Scholten's** Meinung (p. 15) Papias das Ev. Mk. „nicht als inspirirt betrachtet hat"; denn — er sagt, Mk. habe „ohne Ordnung" geschrieben; „eine *solche* Schrift konnte Pap. doch wohl nicht als göttliche Schrift dem a. T. gleichstellen?" — Ist „Papias" vielleicht ein Druckfehler statt „Calov" — ?!

λιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριςὸν ἐπεγνωκόσιν· οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποςόλων ἕνα κηρύξαι, αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν, ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον. (Ueber den Werth dieser Nachricht siehe pag. 992 ff.).

Irenäus 3, 1 sagt: *Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.*

Origenes bei *Euseb.* 6, 25 sagt: *Πρῶτον μὲν (εὐαγγέλιον) γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην ὕςερον δὲ ἀπόςολον Ἰησοῦ Χριςοῦ Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιςεύσασι, γράμμασιν ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον.*

Hieronymus (praef. zu Mt.) sagt: *Matthaeus in Judaea evangelium* Hebraeo sermone *edidit ob eorum maxime causam, qui in Jesum crediderant ex Judaeis.* De vir. ill. cap. 3: *Matthaeus primus in Judaea propter eos, qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi* Hebraicis literis *verbisque composuit, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est.*

Endlich Epiphanius 29, 9 von den Nazaräern: *ἔχουσι δὲ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον ἑβραϊςί· παρ᾽ αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἑβραϊκοῖς γράμμασιν, ἔτι σώζεται.* (Vgl. Chrysost. hom. in Mt. 1.)

Auch die syrische Kirche hatte (nach Assem. biblioth. orient. III, 1, p. 8 vgl. Credner I, 73) die von *Ebedjesu* (cat. libr.) ausgesprochene Ansicht: ܡܬܝ ܥܒܪܐܝܬ ܒܦܠܣܛܝܢܐ ܐܟܬܒܗ ܗܘܐ.

So haben wir eine ganze Reihe von Vätern, die die aram. Abfassung des ersten Ev. *als eine ausgemachte Sache*, ruhig und fest, vortragen.

2). Schon die Stelle aus Epiphanius weist uns aber auf ein Verhältnis des aram. Mt. zu dem Ev. der Narazäer hin, das wir nun weiter betrachten müssen, und das über die ganze Frage viel Licht gewährt. Es sind noch viele andere Data, welche eine Verwandtschaft zwischen dem aram. Mt. und etlichen apokryph. Evv. zum Gegenstande haben, und diese Data müssen wir nun berücksichtigen, ehe wir uns eine eigene Ansicht über die ganze Frage bilden können.

Wir gehen von Hieronymus aus († 420), der die meisten Stellen über unsern Gegenstand enthält, und bei welchem wir auch wirklich eine hauptsächliche Kenntnis hierüber erwarten dürfen, weil

er in Palästina gelebt, ja die Untersuchung über den aram. Mt. sich, wie wir sehen werden, zu einem Hauptgeschäft gemacht hat.

Dieser Mann schreibt nun (adv. Pelag. 3, 1) vom *„evangelium „juxta Hebraeos“* so: *„ev. juxta Hebr., quod chaldaico quidem „syroque sermone, sed hebraicis literis servatum est,* quo utuntur „usque hodie Nazaraei; *secundum* apostolos *sive ut* plerique *„autumant, juxta* Matthaeum, *quod et in Caesariensi habetur biblio- „theca.“* Dieser Saz enthält zwei Urtheile:

A. *Das* Hebräerevangelium *ist identisch mit dem* Nazaräerevangelium.

B. *Das* Hebr.ev. *stammt von* Matthäus *her.*

Den Saz A spricht *Hieron.*, der sowohl das Hebräerev. (welches, wie wir unten sehen werden, und wie besonders aus *Euseb.* 3, 25 hervorgeht, eine *allgemeines bekannte* Schrift war) als auch das Nazaräerevangelium durch Autopsie kannte (vgl. die sogleich anzuführende Stelle *Hier.* zu Mt. 12, 13) mit *kategorischer* Bestimmtheit aus. Den Saz B gibt er für die Meinung der *meisten Zeitgenossen.*

Gehen wir nun zu den andern Stellen des *Hieron.* Zu Mt. 12, 13 sagt er: *In evangelio, quo utuntur* Nazaraei et Ebionitae, *quod nuper in graecum sermonem de Hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a* plerisque *Matthaei authenticum* (die Originalschrift des Matthäus). Hier lesen wir nun, Hier. hat vom Naz. ev. so genaue Notiz genommen, dass er es übersezte. Weiter sehen wir den Saz B, dass das Naz.ev. von den *Meisten* für das aram. Original des Mt. gehalten wurde, auf's neue ausgesprochen, und ebenso sezt die Bezeichnung *„Matthaei authenticum“* voraus, dass jene *plerique* den kanon. griech. Mt. nicht für original hielten. Endlich geht aus der Bezeichnung: *evangelium, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae* ein dritter Saz hervor:

C. *Das* Naz.ev. *ist identisch mit dem* Ebionitenev.

Aber wir können nun sogleich noch eine weitere Folgerung (mit Harless pag. 14) ziehen. Das Naz.ev. kann unmöglich dem kanon. Mt. *gleich* gewesen sein; wozu hätte es Hieron. sonst übersezt [1]). Weiter aber müssen wir nun auch schliessen:

D. *Das Hebr. (Naz.)ev., wiewohl vom kan. gr. Mt. abweichend, war doch so, dass man es für das aram. Original des lezteren halten konnte und hielt.*

Dieser leztere Saz (sowie beiläufig auch wieder der Saz A) wird

1) Harless: *Cur enim graecorum in sermonem reddidisset, si illud cum evangelio canonico, graece exarato, convenire vidisset?*

bestätigt durch *Hier.* de vir. ill. 2 *Evangelium quoque, quod appellatur* secundum Hebraeos *et a me nuper in Graecum Latinumque sermonem translatum est*[2]) (also eben das Naz.ev.) quo et Origenes saepe utitur (also von Orig. unbedenklich gebraucht).

Wir gehen nun zu Epiphanius über, einem Manne, bei dem wir wohl den grössten Argwohn gegen alle von Häretikern gebrauchte Schriften erwarten dürfen. Aber auch er gibt den Nazaräern unbedenklich zu, das Ev., dessen sie sich bedienten, und welches sie *κατὰ Ματθαῖον* nennten, sei der *bei ihnen allein aufbewahrte* aram. Matthäus. (Siehe die Stelle 29, 9 oben *pag.* 980.) Auch er stimmt also dem Saze D bei.

Er stimmt aber auch mit den Säzen C und A und B überein. D. h. er hält das Ebionitenev. für wesentlich identisch mit dem Naz.-ev.; er hält beide für identisch mit dem Hebräerevangelium, er hält endlich alle drei für den aram. Mt. Denn 30, 3 sagt er von den Ebioniten: *δέχονται μὲν καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον, καλοῦσι δὲ αὐτὸ καθ' Ἑβραίους, ὡς τὰ ἀληθῆ ἐςιν εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.* Hier ist er weit entfernt es als Prätension der *Ebioniten* darzustellen, dass ihr Ev. das des Mt. sei; vielmehr gibt er es als sein eigenes Urtheil: auch die Ebioniten *nehmen an* das *Evangelium Matthäi;* das Ev. Mt. ist die

2) Strauss B S. 49 f. meint: Hieronymus hätte nicht nöthig gehabt, das Hebräerevangelium der Nazaräer in's Griechische zu übersezen, wenn unser kanon. Mt. schon eine solche Uebersezung gewesen wäre. Dieser Ausspruch beruht auf einer Confusion zweier verschiedener Aussprüche jenes Kirchenvaters. De vir. ill. 3 sagt *Hieron.* dass: *Porro ipsum hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroa, urbe Syriae, hoc volumine utuntur,* describendi facultas fuit. Von dem aram. Matth. (von dem wir wissen, dass er in den Händen der Nazaräersekte allmählich *corrumpirt* worden war) fand sich zu Cäsarea noch *eine* – und bei den Nazaräern Beroa's noch eine *zweite* — uncorrumpirte *alte Handschrift.* Diese leztere schrieb Hieron. ab (aramäisch wie sie war). Dagegen erzählt er in den oben angeführten Stellen de vir. ill. 2 und ad Mt. 12, 13, dass er den *zu seiner Zeit* bei den Nazaräern in Gebrauch befindlichen — also den *corrupten, alterirten,* vom kanon. Mt. *abweichenden* Text des Hebr.ev. in's Griechische übersezt habe. — Jenen alten, uncorrumpirten Text (der ohnehin mit dem kan. Mt. stimmte) erst noch in's Griechische zu übersezen, fiel ihm also durchaus nicht ein! *Describere* und *in Graecum sermonem transferre* ist zweierlei!

einzige unter unseren n. t. Schriften, welche von den Ebioniten nicht verworfen, sondern für kanonisch angenommen wird. Sodann referirt er, dass gerade die Ebioniten selbst es *nicht* „Ev. Mt." sondern „Hebr.ev." nannten. Auch dies weiss er nicht zu tadeln, noch sieht er darin ein Hindernis, weshalb jenes Ebion.ev. etwa *nicht* von Mt. stammen könnte; vielmehr erkennt er an: „in der That hat ja auch Mt. hebr. (aram.) geschrieben."

Ebenso Irenaeus (h. 1, 26) *(Ebionaei) solo autem eo, quod est secundum Matthaeum, evangelio utuntur.* Ebenso Euseb. 3, 27. *Οὗτοι* (die Ebioniten) *δὲ τοῦ μὲν ἀποςόλου πάσας τὰς ἐπιςολὰς ἀρνητέας ἡγοῦντο εἶναι δεῖν, ἀποςάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου. Εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον.*

Diese Nachrichten der Väter erhalten nun erst volles Licht, wenn man auf die Citate und Fragmente Rücksicht nimmt, welche wir aus dem Hebr.ev., dem Naz.- und Ebioniten-ev. noch besizen. Die Väter erklärten alle drei Evv. für Ein und dasselbe, und zwar für identisch mit dem aram. Original des Mt. [3]). Gleichwohl muss, wie wir in Saz D sahen, das „Naz.ev." bereits von der kanon. griech. Uebersezung des Mt. *verschieden* gewesen sein. Betrachten wir nun die Citate und Fragmente genauer, so finden wir:

E. Hebr.ev., Naz.ev. *und* Ebionitenev. *stellen* drei Rezensionen *ein und desselben Ev. dar, und zwar so, dass das* Hebr.ev. *nichts als der (unbedeutend alterirte) aram. Mt. ist, der von den frühern orthod. Vätern noch gebraucht, dann aber völlig vom griech. Mt. verdrängt ward; dass das* Naz.-ev. *derselbe Mt. ist, wie er von den Nazaräern ängstlich und allein beibehalten, aber bald auch verdorben wurde; dass endlich das* Ebionitenev. *ein noch mehr depravirtes Naz.ev. ist, worin die bereits durch und durch häretisch gewordene Sekte (vgl. §. 129, e) nach Art der Gnostiker das abgeschmackteste Zeug aufnahm.*

Das Hebräerevangelium war noch zur Zeit des *Eusebius* († 340) bei orthodoxen Theologen *bekannt,* und *nicht ohne Ansehn.* Denn in der bekannten Stelle 3, 25 stellt es der alte Kirchenhistoriker nicht etwa unter die *ἀπόκρυφα* (vgl. *Eus.* 3, 25 mit 3, 31) son-

3) Und damit erledigt sich der, nicht eben von Geistesgegenwart zeugende Einwurf *Holtzmann's* (syn. Evv. S. 269): warum, wenn der kan. Mt. eine Uebersezung aus einem aram. Original sei, der hebräische (soll heissen: aramäische) Urtext sich nicht bei den palästin. Judenchristen nachweisbar erhalten habe? — Das hat er ja eben!

dern unter die *ἀντιλεγόμενα*, d. i. unter die Bücher, die seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts in vielen, aber nicht in allen Kirchen recipirt waren. Die Worte (Eus. 3, 25) lauten: *ἔτι δὲ ὡς ἔφην ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανείη, ἥν τινες ὡς ἔφην ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις· ἤδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιϛα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριϛὸν παραδεξάμενοι χαίρουσι. Ταῦτα μὲν πάντα* (die ganze Reihe ist folgende: *Jak. Jud.*, 2 und 3 *Joh.*, *Hermas*, *Apok. Petri*, *Barnabas*, *Apok. Johannis*, *Hebräerev.) τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη*.

Doch wollen wir uns hüten, hieraus *zuviel* zu schliessen. Zuviel würden wir folgern, wollten wir annehmen, dass zu des Eus. Zeit das alte echte Hebr.ev. sich noch in einer genügenden Zahl von Handschriften *in den Händen der orthodoxen Theologen*, *unabhängig von den Nazaräern, rein* erhalten habe. Vielmehr führt uns alles darauf hin (vgl. oben *Epiph.* 29, 9), dass in der orthod. Kirche sich eine eigene Sippe von Handschriften des Hebr.ev's nie befunden hat, sondern dass die Nazaräer frühzeitig die einzigen Inhaber dieser Schrift waren, und die orthod. Theologen ihre Citate stets aus solchen codd. entnehmen, die sie von den Nazaräern entweder gerade überkommen hatten (wie *Hieron.* vgl. Anm. 2) oder die doch als Töchter nazaräischer Mskte zu betrachten waren.

Wir sehen nämlich in der Reihe von Citaten aus dem Hebr. ev., die wir bei den einzelnen Vätern nach einander finden, dieselbe *allmähliche Depravation* des Charakters jener Schrift, wie sie aus der Depravation der Nazaräer selber sich erklärt. So begreift man nun auch, wie das Hebr. ev. in den ältesten Zeiten *unbedenklich citirt* werden konnte, dann aber Zweifel dagegen sich erheben mussten, so dass es zu des *Euseb.* Zeit nur von einem *Theile* der Kirche noch für ein Homologumenon angesehen ward.

Citirt wurde es schon von *Hegesipp* [4]), *Ignat.* [5]) und *Papias* [6]).

4) *Eus.* 4, 22. *Ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν* (Hegesipp), *ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιϛευκέναι.*

5) *Hier* vir. ill. 16. Ignatius habe das *evangelium*, *quod nuper a me translatum est*, citirt.

6) *Eus.* 3, 39. (Papias) *ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱϛορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.* Hieraus schliesst Hug (II, p. 17 f.) höchst wunderlicherweise auf die grosse Dummheit und Akrisie des Papias, der ein so apocryph. Ev., wie *das mit dem Hebr.ev. identische*, von Epiphan.

Von den hier citirten Stellen haben wir nur noch eine (bei Papias), und auch von ihr nur eine kurze Inhaltsangabe, worin wir die Luk. cap. 7 erzählte Geschichte von der *Salbung durch die Sünderin* wiederzuerkennen glauben. Der aram. Mt. erhielt also wohl frühzeitige Zusäze aus dem ächt-evangel. Geschichtsstoff, vielleicht aus dem Ev. Luk.[7]).

Citirt wurde es weiter von *Clem. Alex.* Strom. 1, pag. 380 (in Grabe spicil. I, pag. 26 und in Fabric. cod. apocr. n. T. I, 361 ff.) Dort heisst es: *Κἂν τῷ καθ᾽ Ἑβραίους εὐαγγελίῳ· ὁ θαυμάσας*[8]) *βασιλεύσει, γέγραπται, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαύσεται*[9]). Auch hier haben wir zwar einen *Zusaz*, der sich in unserem Mt. nicht findet, jedoch einen Zusaz von ganz passender Art, der gar wohl aus *echter* mündlicher Tradition stammen konnte.

Weit mehr war die Depravation schon vorgerückt, als Origenes das Hebr.ev. citirte. Orig. führt (tract. zu *Mt.* 19, 19) eine Stelle aus dem „Hebr.ev." an, folgendermassen: *Scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos (si tamen placet alicui suscipere illud non ad autoritatem sed ad manifestationem propositae quaestinis*[10])). *Dixit, inquit, ad eum alter divitum: Magister, quid bonum faciens vivam? dixit ei: Homo, leges et prophetas fac. Respondit ad eum: Feci. Dixit ei: vade, vende omnia quae possides, et divide pauperibus, et veni sequere me. Coepit autem dives scalpere caput suum et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus: Quomodo dicis, legem feci et prophetas; quoniam scriptum est in lege: Diliges proximum tuum,*

citirte Ebionitenev. war, habe citiren können. Hug hat hier über der Identität die Verschiedenheit der verschiedenen Rezensionen jenes Ev., *die er doch p. 27 selbst beweist*, vergessen.

7) In späteren Citaten finden wir nämlich auch die Stellen Luk. 3, 1; 22, 15 wieder.

8) Hat *Clemens* hier das Wort תָּמַהּ ungenau übersetzt, hiess es im Urtext nicht sowohl: *bewundern* als *obstupefieri*, *erschrecken* (über seine Sünden) so hatte die Stelle einen guten Sinn. War das hebr. פלא im Urtext gestanden, so konnte der Sinn sein: *Wer verborgen ist*, *wird herrschen* vgl. Mt. 20, 26 f. Am wahrscheinlichsten jedoch ist mir, dass Clemens טמא (*immundum esse*, *contemtui haberi*) mit תמה verwechselt habe. Dann enthielt der Spruch im wesentlichen den Gedanken Mt. 23, 12.

9) Vielleicht war auch das Citat *Strom.* 5, 578 aus dem Hebräerev. entnommen. *Οὐ γὰρ φθονῶν, φησὶ, παρήγγειλεν ὁ κύριος ἔν τινι εὐαγγελίῳ· μυςήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου.* Vgl. Mt 13, 11.

10) Bereits keine unbefangene Citation mehr. *Orig.* fühlt schon das apokryphische durch.

sicut te ipsum, et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. Et conversus dixit Simoni discipulo suo sedenti apud se: Simon fili Joannae, facilius est, camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum. Es ist dies die Geschichte Mt. 19, 16—23 incl., worin wir jedoch drei Zusäze bemerken. Dass die Trauer des Jünglings malerisch so dargestellt wird, als habe er sich hinter den Ohren gekrazt, kömmt vielleicht auf Rechnung des *Rufinus* oder auch wohl des *Origenes* selbst oder einer Uebersezung des Hebr.ev., deren dieser Vater sich bedient haben wird. Vielleicht stand auch wirklich bereits im Hebr.ev. dies (geschmacklose) Bild, was freilich den Gedanken des echten Mt. recht anschaulich und treu wiedergab. Der zweite Zusaz ist die Rede Jesu: *Quomodo dicis — ex ea ad eos.* Eine Exposition dessen, was Jesus allerdings *bezweckt*, aber nicht *gesagt hatte.* Der dritte Zusaz ist der Name „Simon Johanna", der statt der *μαθηταί* Mt. 19, 23 eintritt, und wohl nicht bloss aus v. 27 heraufgenommen sein wird, sondern worin sich allerdings (vgl. *sedenti apud se)* eine nazaräische Bevorzugung des Petrus auszudrücken scheint.

Aehnlicher Natur sind die Depravationen in einer anderen Stelle, die von *Orig.* an zwei Orten citirt wird. *Hom.* 15 *in Jer.* *Εἰ δέ τις παραδέχεται*[11]) *τὸ· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ Θαβὼρ καὶ τὰ ἑξῆς. Tom.* 2 *in Joh. p.* 58 *Huet: Ἐὰν δὲ προςίεταί τις τὸ καθ᾽ Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ Σωτήρ φησιν· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ μέγα Θαβώρ.* Dieselbe Stelle citirt *Hieron.* lib. 11 comm. in Jes. 40, 11 zum Beweis, dass der heil. Geist zwar bald als weiblich, bald als männlich dargestellt werde, aber an sich keines sei, *„in divinitate enim nullus est sexus."*

Diese Stelle wird insgemein zum Beweise für die Schlechtigkeit und völlig apokryphische Natur des Hebr.ev.'s angeführt. Wäre dies wirklich so arg, so müsste man sich nur um so mehr wundern, wie *Orig.* und namentlich *Hieron.* sie dennoch citiren konnten. In der That aber ist sie, wenn auch ein Zusaz, doch ein unschuldiger, keineswegs ein häretischer. Schon *Hier.* l. c. macht darauf aufmerksam, dass רוח im Hebr. Femininum sei. Wie leicht mochten sich nun die Nazaräer den heil. Geist (wie wenn er z. B. im deutschen „die hei-

11) Auch hier Zweifel an der kanon. Autorität des Hebr.ev.'s.

lige Seele“ hiesse) als weibliches Wesen denken! Zu dem vgl. Mt. 1, 18 u. 20. Eine solche Benennung konnte also leicht entstehen. Zu ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν vgl. Ez. 8, 3. — Es verhält sich also mit diesem Citat, wie mit dem vorigen. *Die Zusäze verhalten sich zum echten Stoff ähnlich wie die Zusäze in den ältesten Targumin zum a. t. Text.* Man fügte Erklärungen und Nebenzüge bei, ohne häretisches beizumischen.

Und in diesem Zustande erscheint uns denn auch das Nazaräerevangelium bei Hieronymus. Er citirt (lib. 3 adv. Pelag.) aus dem „*evangelium juxta Hebraeos, quod chaldaico quidem sermone sed hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni*“, die Stelle Mt. 18, 22 ganz richtig. Ferner citirt er aber eine apokr. Geschichte: *Ecce mater domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: quid peccavi, ut baptizer ab eo. Nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est.* Bereits ein ebionisirender Zug. Ferner citirt *Hieron.* (vir. ill. v. Ignat.) folgende Worte aus der Auferstehungsgeschichte: *Et quando venit ad Petrum et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: ecce palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale, et statim tetigerunt eum et crediderunt.* Es ist dies die Stelle Luk. 24, 39, nur mit der Veränderung, dass die Jünger hier als „Petrus und die bei Petrus waren“ auftreten, mithin wieder Petrus auf gut nazaräisch bevorzugt wird. — Ein viertes Citat bei *Hieron.* (lib. 2 comm. in Mt. 12) enthält die Nachricht, dass der Mann mit der verdorrten Hand ein *caementarius* gewesen sei. Ein wiederum unschuldiger Zusaz. Ausserdem findet sich (zu Ezech. 24, 7) die Nachricht, es werde im Naz.-ev. für eine der grössten Sünden erklärt, wenn jemand seinen Bruder betrübe (vgl. Mt. 5, 22). Weiter (zu Eph. 5, 4) findet sich eine Rede Jesu citirt: „Niemals seid ihr fröhlicher, als wenn ihr euern Bruder in Liebe sehet.“ (Vielleicht ein Zusaz zu Mt. 18, 22). Endlich wollen wir noch ein Citat bei *Hieron.* (zu Jes. 4, 12) vergleichen. Es lautet: *Factum est autem, cum ascendisset Dominus de aqua, et fons omnis spiritus sancti descendit et requievit super eum, et dixit illi: fili in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem super te; tu enim es requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum.* Es ist die Stelle Mt. 3, 17, in welche wieder — ganz targumistisch — ein an sich sehr richtiges Theologumenon hineingetragen ist.

Dies war also der Zustand des *Hebr.ev.'s* wie es zu des *Hieron.* Zeit als *Nazaräerev.* existirte. Es enthielt Geschichten oder Reden, die im Mt. gar nicht gestanden hatten; es enthielt zweitens bei ech-

ten Geschichten mancherlei in die Geschichte selbst hineingetragene Erläuterungen und Theologumena; es enthielt drittens Spuren einer Bevorzugung des Petrus.

Indessen könnte man sich hier doch zu der Frage veranlasst sehen, wo denn der diplomatische Beweis liege, dass das Hebräerevangelium seinem ursprünglichen und Hauptinhalte nach mit dem aram. Urtexte des Matth. identisch gewesen sei. Alle Citate, die wir aus dem Hebr.ev. besizen, zeigen uns ja *nur Abweichungen* vom (kanon. d. i. ins Griechische übersezten) Matthäus! — Indessen kann es zuvörderst unmöglich auffallen, ist vielmehr sehr natürlich und begreiflich, dass die Väter eben nur diejenigen Stellen, in welchen die Besonderheit des Hebr.ev., also seine Abweichung von Matth., zu Tage trat, besonders citirt haben; denn soweit es mit dem Ev. Mt. übereinstimmte, bot es ja weder neuen Stoff noch kritisch-beachtenswerthes. *Dass* es nun aber seinem Hauptinhalt und Hauptgange nach mit Mt. identisch gewesen sein muss, dies geht schon aus der einzigen Erwägung hervor, dass ja ausserdem unbegreiflich bliebe, wie *troz* jenen (in den Citaten sub E zu Tage tretenden) Abweichungen *dennoch* Origenes, Irenäus, Hieronymus und Epiphanius in ihm den Matth. wieder erkennen konnten. Indessen zu dieser mehr mittelbaren Schlussfolgerung gesellt sich nun ein neues positives geschichtliches Zeugnis. Tischendorf hat einen Codex aus dem 9. Jahrhundert entdeckt und beschrieben (s. dessen Notitia editionis cod. Sin. cum catalogo codicum, p. 58 sq.) bei welchem an vier Stellen des Ev. Matth. am Rande Varianten *τοῦ ἰουδαϊκοῦ*, d. i. aus dem Hebräerevangelium, angemerkt sind [12]).

Nun hätte man aber gar nicht auf den Gedanken kommen können, solche Varianten am Rande anzumerken, wenn nicht im Uebrigen der Text des Hebr.ev. dem des griech. Matth. gleich war.

Ganz anders nun erscheint uns aber die Rezension des Hebr.ev.'s, die dem Epiphanias als Ebionitenevangelium vorlag. *Epiphan.* betrachtet dies Ev. bereits als ein verderbtes, kezerisches [13]).

12) Matth. 4, 5 statt [*τὴν ἁγίαν πόλιν* Var. *'Ιερουσαλήμ* Kap. 16, 17 st. *βὰρ 'Ιωνᾶ* Var. *υἱὲ 'Ιωάννου*. Kap. 18, 22 nach den Worten *ἑβδομηκοντάκις ἕπτα* der Zusaz: *καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφηταῖς, μετὰ τὸ χρισθῆναι αὐτοὺς ἐν πνεύματι ἁγίῳ εὑρίσκετω (εὑρίσκετο) ἐν αὐτοῖς λόγος ἁμαρτίας*). Endlich Kap. 26, 74 statt *τότε ἤρξατο καταθεματίζειν καὶ ὀμνύειν* Var. *καὶ ἠρνήσατο καὶ ὤμοσεν καὶ κατηράσατο*). — Dass die Stelle Kap. 18, 22 wirklich im *Hebräerev.* enthalten war, sagt *Hieronymus* adv. Pelag. lib. 3 cap. 1.

13) Haer. 30. Itaque in evangelio apud ipsos secundum Matthaeum appellato,

Die Citate, die er uns aufbehalten hat, beweisen unwidersprechlich, wie weit und wie rasch die Depravation bei den *Ebioniten* fortgeschritten war. Dieselbe Stelle von Jesu Taufe, welche wir so eben als leztes Citat des *Hieron.* betrachteten, lautet bei *Epiph.* (h. 30) folgendermassen: *τοῦ δὲ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου· καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἐκ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης εἰς αὐτὸν, καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα. σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς· ἐν σοὶ εὐδόκησα ἐγὼ· σημερὸν γεγέννηκά σε· καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα, ὃ ἰδὼν ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτὸν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου, ὁ ἀγαπητὸς ἐφ᾽ ὃν εὐδόκησα. Καὶ τότε Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ, . . . ἀφῆς, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα.* Dass dies eine völlig andere Rezension, als die dem *Hieron.* bekannte, sei, ist sonnenklar [14]). Hier fehlt die dortige Rede über Christum als den Schluss der Propheten; dagegen findet sich hier eine doppelte Stimme vom Himmel u. s. w.

Ferner fehlten nach *Epiph.* h. 30, §. 13 im Ebionitenevangelium die drei ersten capp. unsers kan. Mt., welche nach *Hieron.* im *Nazar.ev. nicht* fehlten (denn *Hier.* citirt *in quaest. adv. Mt.* 2, 6 und *vir. ill. v. Matth.* zwei Stellen aus dem Naz.ev. die sich Mt. 2 wiederfinden).

Weitere Citate aus *Epiphan.* h. 30: *Ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς, καὶ αὐτὸς ὡς ἐτῶν τριάκοντα ἐξελέξατο ἡμᾶς. Καὶ ἐλθὼν εἰς Καφαρναοὺμ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος τοῦ ἐπικληθέντος Πέτρου, καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εἶπε· παρερχόμενος παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος ἐξελεξάμην Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον υἱοὺς Ζεβεδαίου, καὶ Σίμονα καὶ Ἀνδρέαν καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμονα τὸν ζηλωτὴν, καὶ Ἰούδαν τὸν Ἰσκαριώτην καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου, καὶ ἠκολούθησάς μοι* [15]). *Ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι*

non integro autem et pleno, sed corrupto ac mutilato, habetur etc. — Um so viel mehr Gewicht hat es, wenn *Epiph.* d e n n o c h (siehe oben 2) dies Ev. für den (nur eben depravirten) aram. Mt. anerkannte.

14) Hug sagt (II, p. 26) die Citate des *Epiphan.* müssten uns „gegen den Bericht des Hieron. mistrauisch machen", weil sie mit dessen Citaten nicht übereinstimmten. Mistrauisch müssen sie uns nicht machen; wohl aber uns die Augen öffnen über die *stufenweise* Depravation des Hebr.ev.'s.

15) Weil schon *Hieron.* (lib. 3 adv. Pel. s. oben) sagt, etliche hielten das Naz.ev. für das *ev. secundum apostolos* und weil nun auch hier im epiphanischen Ebionitenev anfangs *alle Jünger* redend eingeführt zu sein scheinen (aber eben der Umstand, dass einige Jünger redend auftreten,

δεκαδύο ἀποςόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ. ***Καὶ*** *ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων καὶ ἐξῆλθον πρὸς αὐτὸν Φαρισαῖοι, καὶ ἐβαπτίσθησαν, καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα.* ***Καὶ*** *εἶχεν ὁ Ἰωάννης ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου, καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὸν ὀσφῦν αὐτοῦ.* (Wörtlich wie Mt. 3, 4). ***Καὶ*** *τὸ βρῶμα αὐτοῦ, φησι, μέλι ἄγριον οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ Μάννα, ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ* [16]).

mochte jene „Etlichen" von denen Hier. spricht, zu jener irrigen Meinung verleitet haben), so meint Hug (pag. 29) das Ebionitenev. sei nicht der *aram. Mt.* gewesen, sondern das *Ev. sec. apostolos.* Aber erstlich redet an jener Stelle offenbar *Matthäus* im *Namen* der anderen; *er* ist es ja, zu dem sich nachher Jesus speziell wendet: *καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον*. Sodann wissen wir gar nichts sicheres von dem wirklichen Dasein eines besonderen *Ev. sec. apostolos. Hieron.* in jener Stelle und *Orig.* hom. in Luc. sind die einzigen, die es und zwar als *kezerische* Schrift erwähnen. In späteren Zeiten findet sich nur bei *Ambros.* zum Proöm. des Luk eine unsichre Notiz (*et aliud quidem* fertur *evangelium, quod duodecim scripsisse dicuntur*) und eine ähnliche bei Theophylakt zum Proöm. des Luk. (Dass *Justin.* mit den *ἀπομν. τ. ἀπ.* nicht das Ev. sec. apost., sondern vielmehr die kanon. Evv. meine, darüber siehe Sieffert p. 2ff.) — Eine Schrift, die schon zu des Origines Zeit für kezerisch galt, kann mit einer anderen, die Origen. selbst noch citirt, unmöglich identisch gewesen sein. Möglich ist es aber, dass, wie aus dem Ev. Luk. einzelne Stellen sich in das Hebr.ev. einschlichen, dies späterhin auch mit einzelzelnen Stellen aus häret. Evv. geschehen sei.

16) Man hat diese Stelle als Beweis angeführt, dass das Ebionitenev. (oder auch wohl das Hebr.ev. überhaupt) gar nicht aus einer ursprünglich aram. Quelle herstamme, sondern vielmehr aus griechischen Quellen, worunter auch der griech. kan. Mt, stamme und so erst aram. zusammengeschrieben worden sei. Denn an unserer Stelle seien (wie schon *Epiph.* selbst meinte: *ἵνα δῆθεν μεταςρέψωσι τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς ψεῦδος, καὶ ἀντὶ ἀκρίδων ποιήσωσιν ἐγκρίδας ἐν μέλιτι*) aus den *ἀκρίδες* des griech. Mt. durch Verwechslung *ἐγκρίδες* geworden. — Hienach müsste man annehmen, der Verfasser des aram. habe unsern kan. Mt. benüzt, habe hier *ἐγκρίδες* für *ἀγκρίδες* gelesen, und nun ככר oder עגה oder etwas dergl. geschrieben, und *Epiph.* habe dies wiederum durch *ἐγκρίς* rückübersezt. Hier bliebe es nun jedenfalls auffallend, dass *Epiph* beim Rückübersezen trozdem, dass ihm eine Menge andere griech. Wörter, die *Kuchen* heissen, (wie *λάγανον, ἐγκρυφία, μάζα, πέμμα, πλακοῦς*) zu Gebote stunden, zufällig gerade wieder auf *ἐγκρίς* verfallen sein sollte. — Allein die ganze Sache löst sich ohnehin auf, sobald man das nach dem *μέλι ἄγριον* erwähnte *μάννα* nebst der Stelle *Num.* 11, 8 berücksichtigt. An dieser Stelle heisst es vom Manna יהיה טעמו כטעם לשד השמן. nach den LXX: *καὶ ἦν ἡ ἡδονὴ αὐτοῦ ὡσεὶ γεῦμα ἐγκρὶς ἐξ*

Der Anfang des Ebionitenev.'s war nach *Epiph.* (ibid.) folgender: *Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας* (!) *ἦλθεν Ἰωάννης βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ, ὃς ἐλέγετο εἶναι ἐκ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ Ἐλιςάβετ* (wieder etwas aus Luk. herübergenommen) *καὶ ἐξέρχονται πρὸς αὐτὸν πάντες.*

Hier bei *Epiphan.* finden wir nun bereits ein eigentliches apokryphisches Gewebe von Zusäzen, unter deren Last und Menge kaum hier und da der alte Matthäus wiederzuerkennen ist. So bestätigt sich also durch Betrachtung der uns übrigen *Citate* das, worauf uns schon die *Nachrichten* der patr. geführt haben. Nämlich während Hug erstlich voraussezt, das Hebr.ev. müsse zu allen Zeiten schon so ausgesehen haben, wie es zu des *Epiph.* Zeit aussah, und während er nun hieraus folgert (p. 25): „Soweit im Alterthume zurück „das Dasein des jüdischen Buches (!) weiter erweislich und durch „historische Gründe beurkundet ist, finden wir es immer von unse„rem Mt. so verschieden, dass die Identität beider Schriften keine „Vermuthungsgründe für sich hat" — so sahen wir gerade umgekehrt: a) troz der geringen Zahl von Citaten, die wir besizen, sehen wir doch ganz deutlich eine Depravation des alten *Hebr.ev.'s,* welches

ἐλαίου. Nun wissen wir auf einmal, wo die *ἐγκρίδες* herkommen Nicht durch Verwechslung von *ἐγκρίς* mit *ἀκρίς* kamen sie in die Stelle des Ebionitenev.'s, sondern dadurch kamen sie hinein, dass der, welcher einmal zum *μέλι ἄγριον* den Zusaz gemacht hatte, es habe wie Manna geschmeckt, nnn auch die weitere Beschreibung des Manna aus *Num.* 11, 8 (aramäisch) aufnahm, und nun der *griech. Uebersezer* (denn *Epiph.* fand schon das Wort *ἐγκρίδες* vor, las also das Eb.ev. in einer griech Uebersezung) beim Uebersezen des Citates gar wohl die Stelle aus *Num.* erkannte, und sie mit dem Worte der LXX. wiedergab. Einen griech. Ursprung — oder griech. Quellen des Ebion.ev.'s (Hebr.ev.) oder gar eine Entstehung desselben aus unserm griech. Mt. darf man also nicht folgern. Ein ähnlicher Umstand soll in der von *Hieron.* ad Mt. 27, 16 erwähnten Stelle des Hebr.ev. liegen, von der Hier. sagt: *Iste (Barrabas) in evangelio, quod scribitur juxta Hebraeos*, filius magistri eorum *interpretatur*. Diese Uebersezung der Worte בר־רבן (statt בר־אבא) erkläre sich nur, wenn der *griechische* Akkus. *Βαῤῥαβᾶν* zu Grunde lag. (Bleek Beitr. S. 61.) Allein man müsste schlecht mit dem מִשְׁנָע und מִדְרָשׁ der Juden bekannt sein, um es auffallend zu finden, dass jene verknöcherten Judenchristen aus dem hebr. Worte בר־אבא durch einen einfachen Midrasch oder רָמֶז den mystischen Sinn: „Barrabas war der Sohn ihres Meisters (des Teufels)" herauszubringen suchten.

im zweiten Jahrhundert noch als kanonisch betrachtet und citirt wurde, dann dadurch, dass es allein bei den Nazaräern und Ebioniten sich erhielt, verderbt wurde und paraphrastische Zusäze [17]) erhielt, zugleich auch in der Achtung der Katholiker sank, und endlich mit dem vollen Verfall der Ebioniten zum schlechten apokr. Machwerk herabsank. — b) Obgleich wir im Ganzen so wenig Citate haben, dass dieselben alle füglich auf 4 Oktavseiten gedruckt werden könnten [18]), ist darin doch eine verhältnissmässig überaus grosse Menge von Stellen, die wir in unserem Mt. wiederfinden: nämlich Mt. cap. 2; cap. 3, 4 u. 17; 4, 5; 5, 22; 6, 11; 12, 10; 16, 17; 18, 22; 19, 16—23; 20, 26; 23, 35; 27, 16 u. 51; 26, 17 u. 27. — c) So bestätigt sich denn die Aussage der Kirchenväter, dass das Hebr.ev. nichts anderes, als der ursprünglich aram. geschriebene Matthäus war.

3). So klar und übereinstimmend diese Data aber auch sein mögen, so haben gleichwohl Erasmus, Oecolompad, Calvin, Flacius, Beza, Gerhard, Wetstein, die meisten altref. und altluther. Theologen, und unter den Neueren Schubert (dissert.), Theile [19]), Heidenreich [20]), Paulus (im Comm. I, 1, 36), Fritzsche (ebenso), Henneberg (ebenso), Hug [21]), De Wette, Schott (in seiner Einl.) u. a. die Hypothese aufgestellt, Mt. habe nichtsdestoweniger *griech.* geschrieben. Diese Hypothese ist zwar nicht durch die Kritik derer widerlegt, welche (wie z. B, Usteri, Dav. Schulz) aus innern Gründen dem Mt. die Apostolizität absprechen, wohl aber durch die gründliche äussere Kritik von Sieffert (Urspr. etc. pag. 1—42). Da die neueren Vertheidiger der Theile'schen Hypothese durchaus keine neuen Beweise vorgebracht haben, die nicht Sieffert längst widerlegt hätte, da sie auch Sieffert's Gegenständen keine eigenen Widerlegungen ihrerseits entgegenstellten, so ist unsere Aufgabe fast lediglich die, ein kurzes Resümme der Sieffert'schen Untersuchungen zu geben.

17) Unter den Zusäzen bemerkten wir mehreres, was sich in Luk. wiederfindet (Luk. 1, 5 ff.; 3, 1; 7, 36 ff.; 22, 15).

18) Vollständig siehe dieselben in De Wette, Einl. II, §. 64. Kirchhofer's Quellensammlung pag. 448 ff.

19) In Winer's und Engelhardt's n. krit. Journal der theol. Liter. II, pag. 181 ff. und 346 ff.

20) Ebendas. III, 129 ff. und 385 ff.

21) Einl. in's n. T. II, §. 8—12. Theile und Hug haben ihre Hypothese so scharfsinnig und fein ausgearbeitet, dass selbst Harless ihnen beitrat (Weinachtsprogm. pag. 10 ff.) — Die Geschichte der Controverse siehe besonders übersichtlich zusammengestellt in Credner Einl. 1, § 42 ff.

Die Vertheidiger der griechischen Entstehung gehen meist folgendermassen zu Werk. *a) Alle Zeugnisse aller Kirchenväter über einen aram. Mt. lassen sich aus dem Zeugnisse des Papias als aus einer primären und gemeinsamen Quelle ableiten. b) Nun war Papias ein unkritischer Mensch. c) Wie nun später Hieronymus und Epiphanius durch eine gewisse Aehnlichkeit, welche zwischen dem Naz. und Ebioniten- oder Hebräerevang. und dem griech. Mt. vorhanden war, getäuscht wurden, also, dass sie in jenem noch Rudera von diesem zu erblicken glaubten, so* kann *sich auch schon Papias getäuscht haben. Es* kann *also der Anfang der ganzen Kette jener Nachrichten auf einem Irrthum beruhen, d) Sind nun die Beweise* für *den aram. Mt. nicht zwingend, so sind desto zwingender die Beweise* gegen *ihn. Den aram. Mt. hat niemand gesehen. e) Das Hebr. oder Naz. oder Eb. Ev., was man dafür ausgab, war ein elendes Machwerk.*

Hiegegen ist nun folgendes zu erinnern.

Ad a) *Erstlich* stammt die Nachricht Eus. 3, 25 nicht von Papias, sondern von dem Presb. Johannes. (Siehe den vor. §.) — Gesezt nun, die sämmtlichen späteren Kirchenväter haben ihre Tradition vom aram. Urtext des Matth. von Papias, resp. dem Presb. Johannes: ist man denn dadurch zu dem Schlusse berechtigt, dass folglich diese Tradition keinen geschichtlichen Werth habe?! Das wäre gerade so klug, wie wenn man den Schluss ziehen wollte: „alle folgenden Schriftsteller der Welt haben die Nachricht, dass Salomos Vater David geheissen, aus den Büchern Samuelis; einer hat es dem andern nachgeschrieben; folglich hat die Nachricht, dass David Salomos Vater war, keinen geschichtlichen Werth.“ Jener Schluss hätte nur dann eine Berechtigung, wenn jener Tradition eine *andere* Tradition *entgegenstünde.* Dann müsste man fragen, wo die Quellen der einen und der anderen liegen, und welche die besser bewährte sei. So aber finden wir das ganze christl. Alterthum *einhellig* in der Tradition, dass Mt. ursprünglich aramäisch geschrieben habe; ebenso einhellig, wie das jüdische Alterthum in der Angabe, dass Salomo's Vater David geheissen.

Nun ist es aber gar nicht einmal wahr, dass Papias die einzige Quelle jener Tradition sei. Das Zeugnis des Eusebius in Betreff des *Pantänus* ist jedenfalls von Papias ganz unabhängig. Harless sucht (p. 12) dies Zeugnis zu entkräften. Er sagt: *„Cujus evangelii quae „fuerit natura quum prorsus ignoretur, neque ullo modo ex ipsis Euse„bii verbis eluceat, utrum evangelium istud idem fuerit cum illo, quod a „Papia laudatur, an ab eo diversum, utrum aramaice scriptum, an ara„maicum in sermonem versum a Bartholomaeo vel alio quodam, summa*

„iujuria Pantaenus inter eos numeratur, qui Papiae testimonium sua con-„firmaverit autoritate.“ Aber ob das von Barthol. nach Indien gebrachte Ev. identisch mit dem von Papias citirten war, darauf, dünkt mich, kömmt wenig oder nichts an. Es soll eine *blosse Sage* geherrscht haben, Pantänus hätte in Indien einen von Barthol. dorthin gebrachten aram. Mt. gefunden; so ist das schon genug. Eine solche Sage konnte gar nicht entstehen, wenn man nicht irgend etwas vom Dasein eines aram. Mt. wusste. Zwar glaubt Harless, es könne mit den Worten: *Βαρθολομαῖον αὐτοῖς Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν,* auch gesagt sein, Bartholomäus habe den griech. Mt. in's hebräische übersezt, um ihn nach Indien zu bringen. Wie aber konnte er, wie konnte sonst jemand auf einen solchen Einfall kommen? Wird denn ein Deutscher Schiller's Gedichte in's Dänische übertragen, um sie den Russen zu bringen? Entweder musste Barth. die Schrift lassen, wie sie war, um sie mündlich zu verdolmetschen, oder wollte er sie übersezen, so musste er sie sogleich in's Indische übertragen. Zwar ist es mehr als wahrscheinlich, dass Barth. sich zunächst an die *Juden* in Indien (wahrscheinlich Arabien) wird gewendet haben, und so erklärt es sich, wie er einen aram. Mt., wenn ein solcher vorhanden war, mitnahm; denn das Aram. war den Juden im Orient allenthalben bekannt. Keineswegs aber würde sich hieraus erklären, weshalb Barth. einen griech. Mt., falls ein *solcher* da war, in das nur dem arab. *Juden* verständliche Aramäische, und nicht lieber statt dessen in das *allen* Arabern, Juden und Nichtjuden, geläufige (und auch den ersteren am meisten geläufige) Arabische übersezt haben sollte. In jenen Worten liegt allerdings, dass Barth. einen *aram. geschriebenen* Mt. nach Indien gebracht habe. Und so möchte der von Harless verlangte Beweis: *verba illa Βαρθολομαῖον καταλεῖψαι κλ. alio, atque Crednerus opinatur, modo intelligi neque posse neque debere*, allerdings geführt werden können.

Soll nun jene *Sage* — es soll nichts, als *Sage* gewesen sein — sich etwa aus der Meinung eines Einzigen gebildet haben? Weil Papias (richtiger müsste es schon heissen: der Presb. Johannes) sich einbildete, das Ebionitenev. sei von Mt. geschrieben, *also* habe Mt. erst aram. geschrieben — *darum* soll anderswo sich schnell eine Sage von einem in Indien aufgefundenen aram. Mt. gebildet haben?

Doch sehen wir von der Sage des *Pantänus* ganz ab. Gesezt, die Nachricht vom aram. Mt. stammte wirklich nicht vom Presb. Johannes, sondern von Papias, gesezt die pantänische Sage hätte nie

existirt, gesezt es hätte wirklich *Irenäus* seine Kunde von *Papias*, und *Origenes* die seine von *Irenäus* erhalten[22]), so müssen wir dann dennoch (vgl. Sieffert p. 26) fragen: wie ist es möglich, dass eine ganze Reihe von Kirchenvätern, und zwar die allerbedeutendsten, ein *Irenäus*, ein *Origenes*, ein *Eusebius*, ein *Hieronymus*, einer vom andern ein Mährchen abschreiben und es sorglos für baare Münze ausgeben! Steht es so mit der kirchlichen Tradition, dann steht *keine* Nachricht über irgend ein bibl. Buch mehr fest! *Irenäus* hat den *Papias* gewiss genauer als wir gekannt, und wusste sicher, wo er ihm trauen durfte, wo nicht. Und er sollte eine Conjektur ohne Prüfung hingenommen und verbreitet haben, ohne dass sonst in der ganzen Christenheit jemand etwas davon wusste? Und *Origenes*, der gelehrte Schriftforscher, der gerade in Palästina seine kritischen Forschungen über das neue Testament machte, der dort alle krit. Documente benüzte, der der Gründer jener cäsariensischen Bibliothek war, sollte dieselbe Conjektur ruhig als kategorische Wahrheit abgeschrieben haben, ohne irgend wie und wo sich nur weiter zu erkundigen? Und *Eusebius*, der gewiss die ganze, zu seiner Zeit existirende christl. Literatur, studirt hatte, sollte einer Nachricht, deren Ursprung er selbst kannte und angab, beigepflichtet haben, auch wenn niemand sonst etwas davon wusste und gewusst hatte? Jedenfalls „geht", wie Sieffert sagt, „aus dieser das ganze Alterthum durchlaufenden und völlig wi„derspruchlosen Ueberlieferung hervor, *dass sich nirgend eine entge„gengesezte Tradition erhalten haben konnte.*" Und das ist im Grunde schon genug.

Ad b) Ueber die Geistesschwäche des armen *Papias* haben wir wenig zu sagen. Die bekannte mehr kindliche, als kindische Stelle über das 1000jährige Reich (bei *Iren.* 5, 23) und die Nachricht des *Euseb.*, Papias sei πάνυ σμικρὸς τὸν νοῦν gewesen, heben sich gegenseitig auf; denn aus jener Stelle wird uns ganz klar, wie *Eus.* zu diesem Urtheil kam. Mag sich nämlich dasselbe, wie Michaelis (Einl. in's n. T. II, §. 133) meinte, lediglich auf das chiliastische Dogma, dem Papias huldigte[23]), oder mag es sich, überhaupt auf

22) Harless (p. 11) stellt beider Nachrichten in Parallele, um wahrscheinlich zu machen, dass *Orig.* seine Stelle unmittelbar aus der Stelle des *Iren.* geschöpft habe. Es dürfte sich dies indessen schwer beweisen lassen. Beide Stellen sind einander in gar nichts ähnlich, als darin, dass in beiden von den vier kanon. Evv. nach einander die Rede ist.

23) *Euseb.* ist Bewunderer des *Origenes;* dieser fällt stets und allezeit über alle Chiliasten das Urtheil: es seien Menschen von geringem Verstande, beschränkte Köpfe.

das kindlich spielende Gemüth des Mannes beziehen, soviel steht jedenfalls fest: der Gebrauch des gewöhnlichen Menschenverstandes kann dem guten Vater nicht versagt gewesen sein. War er nämlich wirklich so schwach am *Verstand*, dass er sich, wie Hug meint, von Ebioniten und anderen Kezern alles mögliche weiss machen liess, gieng ihm alle Urtheilskraft ab, war er geradezu ein Tölpel — wie, fragen wir dann, konnte er Lehrer sein, wie *Euseb.* so vieles aus seinen Büchern citiren? — Jedoch bemerken wir wiederholt, dass jene wichtige Nachricht nicht von Papias, sondern von einem unmittelbaren Schüler Christi, dem Presbyter Johannes herstammt.

Ad c) Mit den Prämissen fällt nun auch die Conclusio. Was aber *Hieron.* und *Epiph.* betrifft, so begreifen wir gar nicht, wie diese Männer, deren ersterer so genaue Untersuchungen über das Naz.ev. angestellt hat, und deren lezterer gegen alles häretische so mistrauisch war, sich um einer singulären Nachricht willen so hätten täuschen sollen, dass sie um einiger Aehnlichkeit zwischen dem griech. Mt. und dem Naz.-ev. willen in lezterem den aram. Mt. wiedererkannt haben sollten! Es geht überhaupt den Gegnern des aram. Mt. schlecht, wenn sie ihre eigene posit. Hypothese aufstellen sollen. Waren jene Aehnlichkeiten nicht *sehr bedeutend*, wie konnten Hier. und Epiph. auf jene Ansicht kommen? Eher konnten sie, der Nachricht des Papias, Iren. u. s. w. Glauben schenkend, sagen, es habe *früher* einen aram. Mt. gegeben; jezt aber sei er verloren, und das Ebion.ev. sei ein anderes Buch. — Also jene Aehnlichkeiten müssen (wie sich auch wirklich aus den Citaten ergiebt) *sehr gross* gewesen sein, wie dies denn auch in der That durch den von Tischendorf aufgefundenen Codex, der zum Ev. Mt. ad marginem Varianten des Hebr.ev. enthält, bestätigt wird. Wohl, aber wie sollen diese Aehnlichkeiten in das Ev. der Naz. und Ebioniten gekommen sein, wenn dies nicht wirklich von Mt. herstammte? — „So war es vielleicht eine aram. Uebersezung des ursprünglich griechischen Matthäus.“ Dann wird diese Uebersezung aber nicht von Anfang an verfälscht worden sein, sondern (wie es die Citate wirklich beweisen) nach und nach. Und so bleibt es nur wunderbar, wie schon der Presb. Johannes sich einbilden konnte, Mt. habe ursprünglich aram. geschrieben, wunderbar, wie diese Ansicht so allgemein angenommen werden konnte, wunderbar, wie Niemand den Ansprüchen der Ebioniten, den ursprünglichen Mt. zu besizen, mit der Antwort entgegentrat, Mt. habe ursprünglich griechisch geschrieben?

Ad d *und* e) Schon Sieffert p. 30 ff. bemerkt, dass nicht nur dennoch jemand den aram. Mt. gesehen, sondern dass *Papias*, *Hege-*

sipp, *Ignaz*, *Origenes* u. a. ihn sogar (als „Hebr.ev.") citirt haben. Welch sonderbare *petitio principii:* „Das Hebr.ev. war mit dem aram. „Mt. nicht identisch; nur das Hebr.-ev. war den Vätern bekannt; der „aram. Mt. war ihnen also nicht bekannt." Den Obersaz beweist man nun aus der Schlechtigkeit und apokryphischen Natur des Hebr. ev.'s, indem man auf die allmähliche Depravation desselben keine Rücksicht nimmt. — Wie sollten denn Hegesipp, Ignatius und Clemens dazu gekommen sei, das Hebr.ev. zu citiren, wenn dasselbe schon von Anfang an so schlecht war, als es uns zur Zeit des *Epiph.* erscheint?

So bleibt es also wahr, was Sieffert p. 28 sagt: „Wenn irgend etwas in der älteren Geschichte der neutestamentlichen Schriften feststeht, so ist es dies, dass Mt. aramäisch geschrieben hat." Wie natürlich war dies auch! Wir halten zwar den von Hug (II, §. 10) geführten Beweis, dass in der apost. Zeit das Griech. in Palästina weit verbreitet war, für richtig, und die Abhandlung darüber für trefflich; was ist aber damit gewonnen? Nichts als die Gewissheit, dass ein Evst griechisch schreiben *konnte;* wahrlich nicht die, dass er griechisch schreiben *musste.* Diese würden wir erst erhalten, wenn Hug uns bewiesen hätte, dass das Aramäische damals ausgestorben war. Im Gegentheil aber hat er uns nur soviel beweisen können, dass man in den meisten *Städten* neben der Muttersprache auch griechisch verstand. Aus der Stelle Act. 21, 40 geht allein schon hervor, dass selbst die, welche griechisch verstanden, die aram. Muttersprache lieber hörten. Nun denke man sich den geborenen Israeliten, den Apostel der Beschneidung, der für Israeliten (für solche ist ja selbst unser griech. Mt. offenbar bestimmt §. 21) Jesu Leben schrieb — dieser sollte sich einer seinem Volk aufgedrungenen Sprache bedient und die geheiligte Sprache, deren Jesus selbst sich bedient, verlassen haben. Es ist vielmehr höchst natürlich, dass für die palästinensischen Judenchristen, sobald dieselben der persönlichen Gegenwart der Apostel entbehren mussten, das Bedürfnis nach einem Surrogat der mündlichen Verkündigung der Heilsthatsachen sich geltend machte, und in ihrer Nationalsprache befriedigt wurde. Bei der stephaninischen Verfolgung (act. 9, 32) blieben die Apostel zu Jerusalem; später (act. 15, 13; Gal. 2, 9 d. i. im Jahre 51) sind drei Apostel, Petrus, Jakobus Alphäi und Johannes, mit der Leitung der Gemeinde von Jerusalem betraut; im Jahre 64 wird Jakobus Alphäi getödtet, der damals allein an der Spize der dortigen Gemeinde gestanden hatte. Zwischen 51 u. 64 hatten also die übrigen Apostel die Stadt verlassen; 64

wurde ihr auch der lezte genommen, und die Lage der Christen war überhaupt eine sehr gedrückte geworden. Damals musste das Bedürfnis nach einer schriftlichen Aufzeichnung der bisherigen mündlichen apostolischen Verkündigung entstehen, und damit stimmt nun ganz und gar überein die Nachricht des *Irenäus* (3, 1): *ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.* Dies führt uns ja eben auf das Jahr 64. Dass nachmals bei den Hellenen und in den Nachbarländern der Wunsch entstand, dies Ev., das anfangs jeder des Aramäischen nicht völlig kundige sich selbst interpretiren musste, so gut er konnte, auch in griechischer Version zu besizen, war sehr begreiflich, und so entstand eine frühzeitige Uebersezung; wiederum ist begreiflich, dass in den folgenden Zeiten die Nazaräer und Ebioniten allein, die an allem alttestamentlichen so steif hielten, den aram. Mt. bewahrten, während er in den übrigen Kreisen allmählich von der griech. Uebersezung verdrängt ward.

§. 134.

Das Verhältnis des kanon Ev. Matthäi zur aramäischen Urschrift.

Dass also Matth. sein Ev. aramäisch geschrieben hat, steht fest. Aber was folgt daraus nun in Betreff unseres kan. griech. Matthäus?

1). Für's erste und vor allem weisen wir die ungesalzenen Folgerungen aller derer ab, welche, auf eine bodenlos falsche Erklärung des Wortes *λόγια* bei Papias gestüzt, die Urschrift des Matth. für eine blosse „Redesammlung" oder „Spruchsammlung" erklären, und somit den kanon. Mt. für eine völlig andere, selbständige Schrift halten, welcher die aramäischen *λόγια* des Mt. höchstens als *eine* Quelle (neben *anderen* Quellen) zu Grunde gelegen seien. Wir haben §. 132 uns überzeugt, dass Papius von einer, die *Thaten* und Worte Christi enthaltenden Evangelienschrift des Matthäus spricht, und dass es eben der seinen Zeitgenossen und seiner Umgebung bekannte *kanonische griechische* Mt. ist, von dem er die *Notiz* gibt, dass derselbe ursprünglich aram. geschrieben gewesen sei. Wir haben ferner §. 133 gesehen, dass dieser aram. Mt. sich bei den Nazaräern als Hebräerev. im Gebrauch erhalten hat, dass er dem griech. kan. Matth. wirklich Vers für Vers parallel lief und mit ihm identisch war, und erst allmählich bei jener Sekte Zusäze und Corruptionen erfuhr, in Folge deren er aus dem von Orig. und Hieron. noch als kanonisch be-

trachteten „Hebräerevangelium“ sich in das für unkanonisch geltende Nazaräerev. und schliesslich in das häretische Ebionitenevangelium verwandelt hat.

2). Der griech. Matth. war also vom aram. *nur durch die Sprache* verschieden. Er war eine *Uebersezung* des aram. Matth. ins Griechische. — Das hat man nun freilich leugnen wollen. Unser griech. Mt. soll, so hat man behauptet, Qualitäten haben, welche ihn als eine Originalschrift charakterisiren, weil sie bei einer Uebersezung gar nicht vorkommen können. Auf zweierlei hat man sich berufen, erstlich auf die *Behandlung der a. t. Citate*, zweitens auf die im kan. Mt. vorkommenden *griech. Wortspiele* [1]).

Was den ersteren Punkt betrifft, so finden sich nämlich im kanon. Mt. theils Citate, die den LXX folgen, theils aber auch solche, die von den LXX abweichen, und zwar nicht so, dass die Abweichung offenbar durch den Context hervorgerufen ist. Hieran soll nun nach Hug (II, §. 12) u. a. mit vollster Gewissheit soviel hervorgehen, dass unser griech. Mt. *in keinem Falle eine Uebersezung aus einer aram. Originalschrift sein könne; vielmehr müsse er ursprünglich so, wie wir ihn haben, griechisch geschrieben worden sein.* Denn ein Uebersezer würde entweder die Citate, die er im aram. Original hebräisch vorfand, aus den LXX citirt haben, oder er würde sie wörtlich aus dem hebr. übersezt, nimmermehr aber *frei zu ändern* gewagt haben.

Dagegen hat nun schon Sieffert [2]) mit Recht eingewendet, dass nicht bloss der erste Autor eines Buches a. t. Stellen frei zu citiren das Recht hatte, sondern dass dasselbe Recht auch dem griech. Uebersezer einer aram. Schrift zustand, welcher in derselben die a. t. Citate noch wörtlich vorfand. „Der griech. Uebersezer einer sol„chen Schrift konnte beim Uebertragen der Citate gar wohl hin und „wieder veranlasst sein, ebensowohl von dem Hebräischen als von „der Septuaginta abzuweichen.“ Seitdem hat Bleek jenes Hug'sche Argument in einer neuen Gestalt wiederholt. Er glaubt nämlich beobachtet zu haben, dass im griech. Mt. an denjenigen Stellen, wo *in Reden der auftretenden Personen* gelegentlich a. t. Aussprüche citirt werden, Mt. der LXX folge, selbst wo leztere vom hebr. Text abweiche, dagegen an denjenigen Stellen, wo *der Autor von sich aus die Erfüllung von Weissagungen nachweise*, er von den Worten und

1) *Hug* (Einl. II §. 12); *De Wette*, Einl. II, p. 198; *Bleek*, Beiträge S. 57; *Ritschl*, theol. Jahrb. 1851, p. 520 ff. *Holtzmann*, syn. Evv. §. 17. — Gegen *Hug* vgl. *Sieffert*, über den Urspr. des ersten kanon. Ev. p. 49 f.

2) Ueber den Ursprung des ersten kanon. Ev. pag. 49 f.

dem Sinn der LXX gänzlich abweiche und eine eigene Uebersezung gebe. Gesezt, dies verhielte sich wirklich so, so kann ich darin noch keinen Beweis für eine ursprünglich griechische Conception und gegen die Ueberarbeitung eines aram. Originals erblicken. Bleek sagt: waren die *Reden* Jesu und anderer Personen ursprünglich in *aram.* Sprache niedergeschrieben, so ist durchaus unwahrscheinlich, dass der griech. Ueberarbeiter die in diesen Reden vorkommenden gelegentlichen Citate in einer der LXX auch selbst gegen den hebr. Text entsprechenden Gestalt sollte wiedergegeben haben; „diese Ge„staltung müsste das Werk des *mit einiger Freiheit verfahrenden* und an „die LXX gewöhnten Uebersezers sein" — aber gerade einen solchen, nicht einen schülerhaften Stümper, sondern einen Uebersezer wie z. B. Luther einer war, sezen wir ja voraus. Nun will aber Bleek vollends gar nicht begreifen, warum ein solcher freier Ueberarbeiter sich nicht auch bei jener zweiten Classe von Stellen dieselbe Freiheit, nach der LXX zu citiren, sollte genommen haben. Antwort: weil er dies gar nicht *konnte*, ohne den Sinn und Context zu zerstören, weil er also *genöthigt* war, den Sinn seines aram. Originales widerzugeben. Vergleichen wir z. B. Mt. 2, 15, wo die Stelle Hos. 11, 1 citirt wird. Die LXX übersezt hier die Worte קָרָאתִי לִבְנִי ganz frei: *καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ;* hier ist doch klar, dass der griechische Ueberarbeiter diese LXXübersezung nicht brauchen konnte zum Beweise dafür, dass Gott *seinen Sohn Christum* aus Aegypten gerufen habe! Oder Mt. 8, 17, wo Jes. 53, 4 nicht nach der LXX citirt wird, einfach darum, weil die Worte der LXX: *οὕτως τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει,* unmöglich zum Beweise angeführt werden konnten, dass Jesus unsere *ἀσθενείας* (Krankheiten) von uns wegnehme. Derselbe Fall ist Mt. 4, 15 vgl. Jes. 8, 23 (LXX: 9, 1) wo die Form, in der die LXX den Gedanken wiedergab (*τοῦτο πρῶτον ταχὺ ποιεῖ χωρὰ Ζαβουλὼν κλ. ἴδετε φῶς μέγα*) wenigstens eine in den Context sehr ungeschickt sich fügende war. — An andern Stellen dieser Classe schliesst sich dagegen der griech. Ueberarbeiter an die LXX an, z. B. 1, 23 vgl. Jes. 7, 14 (mit der unbedeutenden Variante *καλέσουσι* statt *καλέσεις*) ähnlich 2, 18 vgl. Jer. 31, 15 (LXX: Jer. 38, 15) wo die Abweichungen ebenfalls nur gering und äusserlich sind, und offenbar eine Citation der LXX nach dem Gedächtnisse stattfindet.

Und so finden wir denn bei näherer Besichtigung, dass jene Beobachtung Bleek's *keineswegs begründet ist.* Es steht keineswegs so, dass unser griech. Mt. bei allen *eigenen Nachweisungen erfüllter Weissagungen* von der LXX abwiche, dagegen *bei Citaten in fremden*

Reden sich an die LXX anschlösse oder nur unbedeutend sich von ihr entfernte. Vielmehr steht die Sache so:

a) An den Stellen Matth. 2, 15; 8, 17; 4, 15 *musste* der Verf. (mochte er nun Uebersezer sein, oder sein Buch frei verfasst haben) auf den hebräischen Text zurückgehen, weil die LXX dort (Hos. 11, 1; Jes. 53, 4; 8, 23) so frei und abweichend übersezt hatten, dass ihr Text für die vom Verf. beabsichtigte Beweisführung unbrauchbar war.

b) Bei anderen prophetischen Nachweisungen weicht der Autor auch ohne solche zwingende Veranlassung von den LXX ab, und gibt eine eigene selbständige Uebersezung nach dem *hebr. Urtext* (2, 6; 12, 18 ff.), oder eine selbständige *freie* Uebersezung (2, 18; 13, 35; 21, 5; 27, 9).

c) Aber bei Citaten, die in *Reden Jesu* vorkommen, verfährt er ganz ebenso. Er folgt bald genau dem *hebr. Grundtext* (5, 21 u. 31 u. 33 u. 43; 11, 10; 22, 24 u. 37) bald übersezt er *ganz frei* (3, 3; 4, 4 u. 6; 15, 4 u. 8); bald endlich folgt er der LXX (4, 7 u. 10; 13, 14; 19, 5; 21, 16 u. 42; 22, 44).

d) Ganz irrelevant sind die Citate 5, 27; 19, 18; 22, 32 u. 39; 21, 13; 9, 13; 12, 7 wo eine Abweichung weder vom Urtext noch von der LXX überhaupt nur möglich war.

Ein Unterschied zwischen den Citaten bei prophet. Nachweisungen und den Citaten in den Reden Jesu ist also nicht nachweisbar, und die ganze Behandlungsweise erklärt sich völlig ebenso bei einem Uebersezer als bei einem Verf. eines völlig neuen Buches. Sezt man voraus, dass dem Uebersezer die LXX bekannt und geläufig war — und das *muss* bei jedem griechisch-redenden und griechisch-schreibenden Juden und Judenchristen vorausgesezt werden — so begreift man völlig, wie dieser bei irrelevanten und gleichsam trivialen Stellen (z. B. den zehn Geboten) den LXXtext gibt, sonst aber seinem aramäischen Original, *dem aram. Mt.*, folgt, nämlich, wo dieses dem hebr. Grundtext genau folgt, denselben ebenfalls genau wiedergibt, dagegen, wo sein aram. Original vom hebr. Grundtext abweicht, *mit ihm* vom Hebr. wie von der LXX abweicht.

Zweitens hat man sich darauf berufen, dass im kanon. Mt. Wortspiele vorkämen; solche seien aber in einer Uebersezung undenkbar. Schon dies Axiom ist falsch; Wortspiele machen sich bei einer Uebersezung oft ganz *von selbst*. So in Luthers Bibelübersezung, Gen. 1, 31 „Gott *sah* an alles, was er gemacht hatte, und *siehe*, es war sehr gut“ (וירא und הנה). Sie können aber auch *mit Absicht* gebildet werden, wie z. B. Matth. 5, 23: „Wenn du deine Gabe auf dem *Altar*

opferst und wirst *allda* eingedenk, dass dein Bruder etwas wider dich habe, so lass *allda* vor dem *Altar* deine Gabe" etc. Hier hätte Luther *ἐκεῖ* und *θυσιαςήριον* ebenso übersezen können, wie er Gen. 12, 8; 13, 18 שָׁם und מִזבֵּחַ übersezt hat, nämlich mit „daselbst" und „Altar". Aber offenbar will er die, durch die Wiederholung von *ἐκεῖ* und *θυσιαςήριον* bereits im Griechischen markirte Identität des Begriffes *ἐκεῖ* und des Begriffes *ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαςηρίου* in seiner Uebersezung noch schärfer für das Ohr hervortreten lassen, und bildet deshalb das glückliche Wortspiel mit *allda* und *Altar*. Ganz von gleicher Art ist nun das Wortspiel Mt. 6, 16: *ἀφανίζουσι* und *φάνωσι*. Im Aramäischen stand אִשְׁתַּנִּי (vgl. Dan. 2, 9; 3, 19; 7, 28) und אִתְחֲזִיא (denn andere aramäische Wörter, als diese beiden, gab es nicht, um jene Begriffe auszudrücken). Diese beiden Wörter bildeten einen logischen Gegensaz, der durch die beidmalige Ithpaalform auch äusserlich sich dem Ohre kundgab. Der Uebersezer hätte nun wahrhaft ungeschickt sein müssen, wenn er nicht das, was im Aram. die Wiederholung der Ithpaalform leistete, im Griech. durch die, sich so zwanglos und gleichsam von selbst darbietende Wiederholung des Stammes *ΦΑΝ* nachgeahmt hätte. — Ein rein *unwillkürliches* Wortspiel (analog dem: *sah* und *siehe* Gen. 1, 31) ist dagegen (wie Bleek selbst anerkennt) Matth. 5, 17 *νομίζουσι* und *νόμος*. *Gar kein* Wortspiel aber, sondern eine schlichte Uebersezung einer etymologischen Namenserklärung, ist Matth. 16, 18 *Πέτρος* und *πέτρα*. Wie anders, als eben so, hätte denn der Uebersezer כֵּף und כֵּפָא wiedergeben sollen? Und um wie minder auffallend war dies, da ja der Eigenname *Pètrus* der ganzen Christenheit bekannt — und eben nach Analogie des כף und כפא aus dem Stamme *πέτρα* gebildet war. Wenn das ein Wortspiel war, so war nicht der Uebersezer des Matth., sondern der Herr selbst der Urheber desselben; denn es ist ja kein Zweifel, dass Petrus schon im Munde des Herrn ebenso *Πέτρος* wie *Κηφᾶς* genannt wurde. Ebenso ist 21, 41 *κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτοὺς* eine einfache Wiedergabe des aramäischen אַבְּרָא אַבֵּד יְתְהוֹן (hebr. הַאֲבִיד הַאֲבִיר אֹתָם); statt des Verbalstamms ist auf auf eine sinnreiche Weise der Nominalstamm wiederholt, und dadurch allerdings eine neue Gedankenbeziehung (*κακοὺς* „als Böse wird er sie bös verderben") gewonnen. Aber dass dazu ein denkender und gewandter Uebersezer ebenso befähigt war, wie ein Originalautor, das könnte doch nur der Unverstand leugnen. Wenn nun aber Holtzmann vollends darin einen Beweis für die Originalität des griech. Mt. sehen will, dass Begriffe wie *Schwäzen, Geschwäzigkeit* durch Composita wie *βαττολογεῖν, πολυλογία* wiedergegeben sind,

so weiss man in der That nicht, ob es sich der Mühe lohnt, auf solche armselige Argumente zu antworten. Seit wann wäre denn ein Uebersezer verpflichtet oder genöthigt, *radices simplices* durch *radices simplices* wiederzugeben? Wenn dem so wäre, so müsste auch Luther die Bibel nicht übersezt sondern selbst verfasst haben, weil er Hiob 39, 55 das Simplex ענה mit dem Compositum *verantworten*, Deut. 28, 67 ראה mit *erleben*, Gen. 14, 4 מרד mit *abfallen* u. s. w. übersezt hat. Nun war aber überdies *βαττολογεῖν* (wo *βαττο* — ein Onomatopoietikon ist, wie in *βαττολαλός* im *gloss. Philox. βατταρίζειν* bei *Lucian*, *pappern*, *pappeln*, *plappern*) durch das (das gleiche Onomatop. darstellende) aramäische בטא dem Uebersezer nahe genug gelegt. So lösen sich denn die vermeintlichen Beweise, dass unser kan. Matth. keine Uebersezung sein könne, in Nichts auf, und die Aussage des Joh. Presb. und die Tradition des gesammten christlichen Alterthums bleibt in ihrer Kraft bestehen.

3). Ist es nun gewiss, dass unser griech. Mt. nur die Uebersezung des aram. Originals ist, so fragt es sich, von wem diese Uebersezung herrühre. Man geht gewiss zu weit, wenn man mit Schwarz, Bengel, Guericke, Schott, Olshausen und Thiersch[3]) annimmt, *Mt. selbst* habe nachher sein aram. Ev. in's Griech. übersezt. *Hieron.* würde gewiss nicht gesagt haben (de vir. ill. 3): *Matth. evangelium Hebraicis literis verbisque composuit:* quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est, wenn der griech. Mt. von Mt. selbst geschrieben wäre; denn dies würde sich sicherlich in der Tradition als gewisse Kunde erhalten haben.

Noch ferner von der Wahrheit sind aber die, welche unsern griech. Mt. erst spät, lange Jahrzehente nach dem aram., sich entstanden denken (Lücke, Usteri, Schulz, Orelli, Schulthess, De Wette, Wilcke u. a.). Es lag in der Natur der Sache, dass jenes Bedürfnis nach einer griech. Uebersezung sich frühzeitig herausstellen musste, und wirklich redet ja schon der Presb. Johannes (ein unmitttelbarer Schüler Jesu) von der Zeit, wo jeder sich mit

3) Guericke Beiträge zur histor. krit. Einl. in's n. T. 1828 p. 23 ff. Vgl. Olshausen Echtheit der 4 kanon. Evv. pag. 18 ff. Bengel im Gnomon. n. t. Schott in der Isagoge p. 69. — Schwarz soloecismi discipulorum J. C. Coburg 1730. Aehnlich Orelli, zwei Schüler des Mt. hätten, der eine aram., der andere griech. geschrieben (selecta patrum ecclesiae capita pag. 10). — Thiersch Versuch S. 192 ff. Gegen ihn vgl. Bleek Beitr. S. 169 f.

seiner eignen Interpretationsfertigkeit behelfen musste, als von einer vergangenen (*ἑρμήνευσε*, vgl. Sieff. 21). Also noch bei Lebzeiten der App. wurde die Uebersezung gefertigt, ohne Zweifel unter Augen, im Auftrag derselben. So finden wir denn auch, wie von Anfang an unser erstes kan. Ev. ausnahmlos *τὸ κατὰ Ματθαῖον* genannt wird, und dass (Sieff. 38) „dieselben „Schriftsteller, welche berichten, dass der Ap. Mt. eigentlich hebräisch „geschrieben habe, doch das erste Ev. des Kanons ganz so gebrau„chen und anführen, als hätten sie daran die Schrift des Matth. „selbst“ [4]).

Mons. Rénan in seiner Weisheit meint freilich (Vie de J. introd.) „der Ausdruck *κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον* u. s. w. deute *nicht* darauf hin, dass nach der ältesten Ansicht diese Schriften von Anfang bis zu Ende von Mt., Mark. u. s. w. verfasst seien“, und ihm, der das Privilegium der Ignoranz hat, darf man dies Geschwäz nicht so übel nehmen. Und ebenso wenig darf man sich wundern, wenn Volckmar aus jenem *κατὰ* in gleicher Weise Kapital zu schlagen sucht. Schon Hilgenfeld (Kanon u. Kritik S. 69 f.) hat diesen Wahn widerlegt. Wie das *κατὰ* gemeint gewesen, ersieht man leicht, wenn man beachtet, dass *Irenäus* (1, 26) von dem „evangelium secundum Matthaeum“ redet, während er anderwärts mit so grossem Nachdruck die Echtheit und apost. Abfassung der 4 kan. Evv. und speciell des Matth. (z. B. 3, 1 und 3; 11, 7 f.) behauptet. Eben so braucht *Clem. Alex.* den Ausdruck *κατὰ* (strom. I, p. 341 u. a.) während er die vier kanon. Evv. gleichwohl für entschieden echt erklärt (z. B. bei Eus. 6, 14, ferner strom. III, p. 465). Ebenso begegnet uns bei Orig., Euseb., Epiph. u. s. w. die Citationsformel mit *κατὰ* neben den ausdrücklichsten Erklärungen über die Echtheit und apost. Abfassung der Evv. — Jene Citationsformel erklärt sich sehr einfach daraus, dass *εὐαγγέλιον* nicht zunächst die *Schrift* als solche,

4) *Clem. Alex* strom. I, p. 341: *ἐν τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ*. *Iren.* haer. 3, 11, 8: *Ματθαῖος δὲ τὴν κατ' ἄνθρωπον αὐτοῦ γέννησιν κηρύττει, λέγων· Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριςοῦ υἱοῦ Ἀβραὰμ, καὶ· τοῦ δὲ Ἰησοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν.* Lib. 3, 16, 2: *Praevidens spiritus sanctus depravatores, et praemuniens contra fraudulentiam eorum* per Matthaeum aït: *Christi autem generatio sic erat.* Tert. de carne 22: Ipse *imprimis* Matthaeus *fidelissimus evangelii commentator, ut comes domini non aliam ob caussam, quam ut nos originis Christi carnalis compotes faceret, ita exorsus est: Liber geniturae Jesu Christi.* Nun citirten aber *Iren.* und *Tertull.* nur unsern *griech.* Mt.

sondern deren *Inhalt:* die *Heilsbotschaft*, und somit den, den verschiedenen Evangelienschriften *gemeinsamen* Inhalt, bezeichnete.

§. 135.

Alter, Glaubwürdigkeit und Integrität des kanon. Matthäus.

Frühzeitig schon — ohne Zweifel schon vor dem Jahre 70 — muss der aram. Mt. in's griechische übersezt worden sein, zum Behufe der in Palästina und Syrien zahlreich vorhandenen *Ἑλληνίϛαι*, welche der aram. Sprache gar nicht oder nur sehr unvollkommen mächtig waren. (Vgl. §. 21 Anm. 2 das über Mt. 27, 46 bemerkte.) Vor der Zerstörung Jerusalems aber scheint dies geschehen zu sein, weil *damals* die *Ἑβραῖοι* als aramäisch-redende Sonderkirche (welche nachher zur Nazaräersekte verknöcherte) sich von der griechisch-redenden Gesammtkirche isolirte, und weil *nur bei jener* der aram. Urtext des Mt. sich forterhielt, während die griechisch-redende Gesammtkirche bereits zu des Papias Zeit selbst das Wissen, dass Mt. ursprünglich aram. geschrieben habe, verloren hatte, und einer Notiz darüber bedurfte. Wäre der aram. Mt. erst nach der Trennung und Isolirung des hebräischen Bisthums Pella in's griechische übersezt worden, so hätte nothwendig auch in den Händen der *ἑλληνίϛαι* der aram. Urtext oder wenigstens ein Wissen um die Existenz eines solchen, sich erhalten müssen.

Aber ohnehin wäre es bei der von Anfang an grossen (vgl. act. 6) Anzahl von *ἑλληνίϛαι* unter den palästinensisch syrischen Judenchristen seltsam gewesen, wenn man den in den Worten *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαϛος* geschilderten Nothstand allzulange hätte bestehen lassen. Wohl mochten die Evv. Mk. u. Luk. sich bald nach ihrer Entstehung (also bald nach 64 vgl. §. 136 u. 140) in einzelnen Abschriften nach Palästina verbreiten; indessen musste trozdem für die dortigen griechisch-redenden Judenchristen das Interesse fortbestehen, die so speciell für die Gläubigen aus Israel verfasste, überall auf das a. T. und auf die Weissagungen zurückgreifende Schrift des Matth. in einer verständlichen Sprache zu besizen. Und so erklärt es sich, dass schon vor dem Jahre 70 irgend ein tüchtiger und vom h. Geist erfüllter Mann der apost. Zeit den aram. Mt. in's griechische übersezte. Auch die uralten Citate, welche wir wörtlich aus dem *griech.* Mt. besizen (denn die Fragmente aus dem Hebr.ev. beweisen natürlich nichts für das Alter des *griech.* Mt.) weisen uns in eine sehr hohe Zeit.

Bei allen diesen patristischen Citaten müssen wir von vornherein

Eine Erscheinung klar in's Auge fassen. In den ersten Jahrzehenten der nachapostolischen Zeit zeigt sich uns als *stehende Sitte*, den *Text* der zu citirenden Stelle einfach — als einen den Lesern wohlbekannten — anzuführen, ohne den Titel des Buches, dem er entnommen ist, und dessen Autor zu nennen (lezteres geschieht nur bei ganz besonderem Anlass, z. B. wenn *Clem. Rom.* die in Parteien zerrissenen Corinther direkt daran erinnert, wie schon Paulus bei ihnen solche Parteiungen zu bekämpfen gehabt habe). Erst von *Irenäus* an wird es Sitte, Buch und Autor mit Namen zu nennen. Es ist also geradezu albern, wenn Scholten (die ältesten Zeugnisse betr. die Schriften des n. T.) bei den Fällen der ersteren Art sagt: „von *geschriebenen* Evv. findet sich keine Spur". Werden doch auch die *alltest.* Stellen ebenso, ohne Nennung von Buch und Autor citirt!!

Zunächst ersehen wir aus den Nachrichten des *Irenäus* und *Tertullian* über die Valentinianer (eine Sekte, die sich bekanntlich von c. 160 an datirt), dass diese unsern griech. Mt. besassen, und sich auf ihn als auf ein auch bei den Christen kanonisches Buch beriefen, um vor den lezteren ihre Philosopheme zu rechtfertigen. Nach *Iren.* 1, 1, 3 leiteten sie aus den in dem Gleichnis Mt. 20, 1 ff. vorkommenden Stunden ihre mystischen Zahlen ab. Aehnlich benüzten sie nach *Iren.* 1, 3, 2 das *ἰῶτα* Mt. 5, 28 (unter wörtlicher Anführung der ganzen Stelle) um eine Aeonenzahl „zehn" herauszubringen. Nach *Iren.* 1, 3, 5 beriefen sie sich auf Mt. 10, 34, nach *Tert.* de carne Chr. 20 auf Mt. 1, 20 [1]). Und nach Iren 1, 7, 4 beriefen sie sich auf Mt. 8, 9 (Luk. 7, 8); nach Iren. 1, 3, 3 auf Mt. 19, 20 ff.

Diese Citate beweisen wenigstens, dass der griech. Mt. um 200 nicht nur vorhanden, sondern auch schon — und zwar in Aegypten — allgemein im Gebrauche war. Aber wir haben noch ältere Citate. Der Freund und Schüler Valentins, *Ptolomäus*, welcher nach *Orig. in Joh.* (II, p. 60 *Huet.*) mit seinem Lehrer noch fast gleichzeitig, also noch vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts lebte, citirt in seinem Brief an Flora (bei *Epiph.* haer. 33) die Stellen Mt. 5, 17 und 39 wörtlich, ebenso die Stelle Mt. 19, 8 (jedoch mit dem Zusaz: *ϑεὸς γάρ φησι συνέζευξε ταύτην τὴν συζυγίαν*, welcher Zusaz sich jedoch gerade durch das *φησι* als Zusaz kund gibt) [2]). Andere Ci-

1) Hug p. 97 erinnert auch an eine dem Valentinus selbst zugeschriebene Schrift *πιςὴ σοφία*, welche im brit. Museum vorhanden ist, und worin die Stellen Mt. 7, 7 f.; 10, 36 u. 41; 11, 14 u. 28; 13, 9; 24, 4 u. 22 u. 43; 28, 18 citirt sind.

2) Mitten im Citat sagt *Ptolomäus:* „denn Gott — sagt Christus (nämlich

tate des Ptolemäus kommen am meisten mit Mt. 15, 5 und 6 und 8 überein (vgl. Hug p. 85).

Ignatius spielt (ad Polyc. 2; Eph. 14; Smyrn. 1; Trall. 11; Philad. 9;) deutlich und unverkennbar auf die Stellen Mt. 10, 16; 12, 33; 3, 15; 15, 13 an, und wenn er Eph. 17 sagt: „Darum nahm der „Herr die Myrrhensalbe auf sein Haupt (= liess sich zum Tode sal-„ben), damit er der Kirche Unvergänglichkeit anhauche", so erklärt sich dies nur aus Mt. 26, 12 oder Mk. 26, 7 u. 12.

Von höchster Wichtigkeit ist aber das Citat von Mt. 20, 16; 22, 14 im Brief des *Barnabas*, cp. 4. Attendamus ergo, ne forte, *sicut scriptum est* „multi vocati pauci electi sunt", inveniamur. Credner hatte gemeint, die wichtigen Worte: sicut scriptum est, möchten wohl ein Zusaz des lat. Uebersezers sein. Seitdem ist aber im cod. Sin. der griechische Urtext der betr. Stelle wieder an's Licht getreten, und siehe! auch dieser lautet: *προςέχωμεν, μήποτε, ὡς γέγραπται· πολλοὶ κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ, εὑρεθῶμεν.* So ist also schon um 120 [3]) das Ev. Mt. mit der Citationsformel citirt, mit welcher so-

anderswo) — hat diese Syzygie gestiftet." Ausserdem wäre das *φησι* überflüssig.

3) Dass der Br. Barn. nicht von dem Apostelgehülfen herrührt, siehe in Hefele Patrum apostolicorum opp., proleg. pag. IX sqq. Aber vor der Erbauung von Aelia Capitolina (132) ist er geschrieben (vgl. Barn. cp. 16), und schon *Celsus* (um 150) hat ihn gekannt (bei Orig. c. Cels. p. 378). — Der Einfall Orelli's (neuerdings von Scholten wiederholt), dass Clemens nicht die Stelle Mt. 20, sondern die Stelle 4 Esr. 8, 3 im Sinne gehabt habe, bedarf kaum einer Widerlegung. Denn es stimmen Mt. und Clem. wörtlich überein, während die Stelle 4 Esr. 8, 3 ganz anders lautet. Scholten weiss sich freilich auch da zu helfen. „Barn. konnte, wenn er diesen Spruch aus Mt. entlehnte, sehr leicht glauben, dass die Worte auch in der Form, darin sie ihm aus Mt. vorschwebten, im Kanon des a. T." (nämlich im 4. Buch Esra) „gefunden würden." Dabei hat aber Scholten die Kleinigkeit übersehen, dass das 4. Buch Esra zwar für eine prophetische Schrift (als welche Barn. cp. 12 sie bezeichnet: *ὁμοίως πάλιν περὶ τοῦ ςαυροῦ ὁρίζει ἐν ἄλλῳ προφήτῃ* — folgt 4 Esra 5, 5) von einzelnen Christen gehalten, nimmermehr aber zum a. t. Kanon gerechnet wurde. Das konnte schon darum nicht geschehen, weil die *Juden* diese Schrift christlichen Ursprungs und christlichen Inhalts nie zu ihrem *Kanon* gerechnet haben. Barnabas hat (cap. 12) diese Schrift so und in dem Sinn citirt, wie z. B. auch das Buch Henoch von christlichen Vätern citirt wurde, als eine ausserkanonische Schrift prophetischen Inhalts. Ebendarum kann sich die Formel *ὡς γέγραπται* in cp. 16, mit welcher Barnb. überall nur *kanonische* Schriften citirt, *nicht*

wohl überhaupt als speciell im Br. Barn. *kanonische, heilige* Schriften citirt zu werden pflegen (vgl. Mt. 4, 4 u. 6 u. 7 u. s. w. u. s. w.).

Ebenso citirt schon Clem. Romanus (zw. 100 u. 125) die Stellen Mt. 7, 1 ff.; 13, 3 ff.; 18, 6; 26, 24. Dagegen sind die Citate aus Mt. im Protev. Jakobi unsrer Meinung nach ohne Werth, da dies Apokryphum nicht (wie Tischend. meint) schon von *Justin* citirt, sondern viel jüngeren Ursprungs ist. Wie kann man glauben, dass

auf 4 Esr. beziehen, und um so weniger, da der Wortlaut gar nicht mit 4 Esr. 8, 3 stimmt. Das Entscheidendste ist aber, dass Barn. im Context sich nicht nur überhaupt in specifisch *neutestamentlichen* Lehren bewegt (*πνευματικοὶ γενώμεθα, ναὸς τέλειος τῷ θεῷ* vgl. Eph. 2, 21—22) sondern unmittelbar vor dem Citat von Matth. 22, 14 *deutlich auf das, ebenfalls im Mt.* (cp. 25) *enthaltene Gleichnis von den klugen und thörichten Jungfrauen anspielt* (*ἵνα μήποτε ἐπαναπαυόμενοι ὡς κλητοὶ ἐπικαθυπνώσωμεν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, καὶ ὁ πονηρὸς ἄρχων λαβὼν τὴν καθ' ἡμῶν ἐξουσίαν ἀπώσηται ἡμᾶς ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ κυρίου* vgl. Mt. 25, 5 mit Mt. 10, 28. Das Ausgeschlossenwerden vom Reich in Folge des Eingeschlafenseins stammt aus der ersteren Stelle, der Satan als Vollstrecker des göttlichen Gerichtes aus der zweiten). — Das Netteste bei Scholten's sinnreicher Conjektur ist aber dies, dass er in den Worten „wenn er diesen Spruch aus Mt. entlehnte" *zugibt, Barnabas habe ausser dem 4. B. Esra auch das Ev. Mt. gekannt*. Mehr wollen wir ja nicht!! Der pfiffige Mann hat über dem Eifer der Discussion der *Gründe* ganz den *Saz* vergessen, um den es sich bei diesen Gründen handelt. Ob schon Barnabas das Ev. Mt. gekannt hat, das ist in erster Linie die Frage. „Citirt als kanonisch hat er nicht den Mt. sondern 4 Esr.", sagt Scholten, aber um nun die besondre Beschaffenheit dieses Citates zu erklären, sieht er sich doch wieder zu der Annahme genöthigt, dass Barn. die *Form* dieses Citates — aus *Matth.* geschöpft habe, und dass ihm „die Worte in dieser Form *aus Matthäus* vorschwebten." Ach, es ist etwas schönes um den Scharfsinn! Man sollte meinen, wenn dem Barn. einmal die Worte aus Mt. vorschwebten, so werde sich denn auch sein *γέγραπται*, womit er eben diese Worte einleitet, auch auf eben *diese* Worte beziehen. Es wäre doch gar zu sonderbar gewesen, wenn Barn. einen Ausspruch aus Matth. mit *ὡς γέγραπται* citirt hätte, dabei aber mit *ὡς γέγραπται dies* hätte ausdrücken wollen: dass zwar nicht dies so geschrieben stehe, dass aber doch etwas ähnliches schon im alttest. Kanon — nämlich in einem Buche, das niemand zum a. t. Kanon rechnete! — stehe. Die neg. Kritik hat sich hier lediglich im Kreise herumgedreht; das Faktum, dass Barn. das Ev. Mt. als eine kanonische Schrift n. Test. citirt, steht nach wie vor fest, und von dem Raisonnement der Herren Orelli, Volckmar, Scholten etc. etc. sagt Hofstede de Groot („Basilides", Leipz. 1868 p. 37) mit vollem Recht, dass dasselbe „keiner Widerlegung bedürfe."

Justin ein so abgeschmacktes Machwerk für eine histor. Quelle gehalten hätte? Die Geburt Jesu in einer Höhle hat er aus mündlicher Tradition, nicht aus dem Prot. Jac. geschöpft.

Aus späterer Zeit, als *Clem. Rom.*, rührt die den Werken des *Clem. Al.* angehängte Schrift des sogenannten *Theodotus* her, worin wir die Stellen Mt. 2, 1 ff.; 5, 8; 10, 28; 12, 31; 17, 2; 18, 10; 25, 1 f. citirt finden. Diese Citate sprechen für eine frühe und allgemeine Verbreitung und zweifellose Kanonizität des griech. Mt. in Aegypten.

Just. Mart. citirt Mt. cap. 2; cap. 5, 20; 8, 11; 7, 19; 27, 35. Aber auch schon *Isidorus*, der um die *Mitte* des zweiten Jahrhunderts lebende Sohn des *Basilides*, citirt in den bei *Clem. Al.* (strom. I, II, III, IV) vorhandenen Fragmenten die Stellen Mt. 19, 11 u. 12. Und *Basilides* selbst (bei Hippol. 7, 22) beruft sich auf Mt. 2, 1 ff. (den Stern der Magier). *Tatian*, der ebenfalls im Anfang der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte, hat nicht nur in seinem Diatesseron unsere kanon. 4 Evv. benüzt [4]) sondern (bei *Clem.* strom. III, 12) auch die Stelle Mt. 6, 19 wörtlich citirt. Beides sezt voraus, dass auch in Asien und zwar um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der griech. Mt. eine allgemein recipirte, unbezweifelte Schrift war. Auch *Marcion* hat unsern Mt. gekannt. Denn nach *Tert.* c. Marc. 2, 7 leugnete er, dass Christus die Mt. 5, 45 aufgezeichneten Worte (die sich in keinem anderen Ev. finden) gesprochen habe. Ebenso die Worte Mt. 5, 17 (*Tert.* 4, 7 vgl. ferner 3, 2 u. 12 f.).

Mt. war auch in den Ländern bekannt, wo die klassische Bildung die herrschende war. Der Heide *Celsus* (nach 150) beruft sich auf den allein bei Mt. 27, 34 erzählten Umstand, dass Jesus *Essig und Galle* getrunken habe. Dass er den Mt. kannte, geht ferner hervor aus der Stelle (bei *Orig. c. Cels.* II, 32): *ἀπηυθαδῆσθαι τοὺς*

4) So folgert Hug (p. 49 f.) mit Recht daraus, dass Theodoret I, 20 das Diatessaron ein Ev. nennt, wovon die Genealogieen und andere Stellen *weggeschnitten seien* (*Οὗτος καὶ τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον συντέθεικεν εὐαγγέλιον, καὶ τὰς γενεαλογίας* περικόψας *καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσι*). Wäre dem Theod. nicht das Diatess. als eine aus den 4 kan. Evv. gefertigte Harmonie erschienen, so durfte er nicht von einem Weglassen der Genealogieen, er musste vielmehr von einem Anfertigen einer neuen, häretischen Schrift reden. Er fand aber mehr als 200 Exemplare, die in orthodoxen Kirchen gebraucht wurden. — Vgl. auch Daniel: Tatian der Apologet p. 87—111.

γενεαλογήσαντας ἀπὸ τοῦ πρώτου φύντος (Luk.) *καὶ τῶν ἐν Ἰουδαίοις βασιλέων* (Mt.) *τὸν Ἰησοῦν.* Dass aber Celsus nicht etwa aus mündlicher Tradition, sondern wirklich aus den Schriften der Christen geschöpft hat, *sagt er selbst* (bei *Orig.* 2, 74:) *Ταῦτα μὲν οὖν ὑμῖν ἐκ τῶν ὑμετέρων συγγραμμάτων, ἐφ᾽ οἷς οὐδενὸς ἄλλου μάρτυρος χρήζομεν. αὐτοὶ γὰρ ἑαυτοῖς περιπίπτετε.* Und dass er mit diesen Schriften die Evv. meint, geht hervor aus *Orig.* 2, 27: (*Ὁ Κέλσος*) *μετὰ ταῦτά τινας τῶν πιστευόντων φησὶν ὡς ἐκ μέθης ἥκοντας εἰς τὸ ἐφεστάναι ἑαυτοῖς, μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον τριχῇ καὶ τετραχῇ καὶ πολλαχῇ, καὶ μεταπλάττειν, ἵν᾽ ἔχοιεν πρὸς τοῖς ἐλέγχοις ἀρνεῖσθαι.* (Er beschuldigt die Christen, dass einige unter ihnen den ursprünglichen Wortlaut des Evangeliums willkürlich abänderten. Er scheint hier die Marcioniten im Sinn zu haben. Wichtig ist, dass er die Benennung *τὸ εὐαγγέλιον* kennt.) Vgl. ferner *Orig. c. Cels.* 2, 13: *Μετὰ ταῦτά φησιν ὁ παρὰ τῷ Κέλσῳ Ἰουδαῖος* (Celsus lässt in seiner Schrift ein Juden sagen:) *ὅτι πολλὰ ἔχων λέγειν περὶ τῶν κατὰ τὸν Ἰησοῦν γενομένων καὶ ἀληθῆ, καὶ οὐ παραπλήσια τοῖς ὑπὸ τῶν μαθητῶν τοῦ Ἰησοῦ γραφεῖσιν, ἑκὼν ἐκεῖνα παραλείπω.* — Auch behauptet Hug mit vollem Rechte, dass *Celsus* wenigstens *vier* Evv. gekannt haben muss, denn er redet (*Orig.* V, 52) von *etlichen,* die bei der Auferstehung Christi Einen, von *etlichen*, die zwei Engel nennen.

Blicken wir nun zurück. Soviel steht fest, dass um 150 unser griech. Mt. in den verschiedensten Theilen der Kirche recipirt und bereits so bekannt und anerkannt war, dass auch die Häretiker sich auf ihn berufen, mit ihm ihre Systeme in Einklang sezen zu müssen glaubten. Wer nun bedenkt, wie lange Zeit bei der so sehr langsamen Bücherverbreitung in der damaligen Zeit und namentlich bei den meist armen, gedrückten, zerstreuten Christengemeinden hiezu erforderlich war, der wird sich leicht davon überzeugen, dass eine solche Verbreitung des gr. Mt. um 150 seine Existenz spätestens um 100 voraussezt, und so weist uns auch dies auf jene Zeit hin, welche aus der Stelle des Presb. Johannes hervorgeht.

Es wird aber die Uebersezung des aram. Mt. in's Griechische schon um das Jahr 70 zu sezen sein. Weizsäcker (Unters. S. 201 f.) will sie später als 70 sezen, weil der Verf. bereits (24, 9) von Christenverfolgungen durch die Heiden und (V. 10) von Zwistigkeiten unter den Christen wisse. Aber nicht der Verf. ist's, der „davon weiss", sondern Christus, der davon weissagt; und es heisst auf plumpe Art ein pantheistisch-dogmatisches Axiom in die krit. Untersuchungen

mischen, wenn man zuerst apriori voraussezt, Christus habe Dinge nicht weissagen können, welche in diesem Falle selbst jeder natürliche Verstand auf natürlichem Wege vorauszusehen im Stande war, und wenn man zweitens auf so bodenlosen Grund kritische Folgerungen über das Alter einer Evangelienschrift baut. — Was *uns* zu der Ansicht veranlasst, dass schon vor der Zerstörung Jerusalems der aram. Mt. in's Griechische übersezt worden sei, ist oben S. 1005 ausgeführt. In dem Maasse, als die griechisch-redenden Christen in Palästina und Syrien sich mehrten, lag es nahe, das zu unternehmen, wovon eine natürliche Pietät bis dahin abgehalten hatte, nämlich eine griechische Uebersezung jener apostol. Schrift anzufertigen, und so dem von Papias geschilderten Nothstand ein Ende zu machen. Schon frühzeitig muss dies geschehen sein, da schon Papias über die Person des Uebersezers gar keine Kunde zu geben weiss, und schon zu seiner Zeit der aram. Mt. durch den griechischen so gänzlich verdrängt war, dass er die Notiz, *dass* überhaupt das Ev. Mt. ursprünglich aramäisch geschrieben sei, als eine der grossen Mehrzahl unbekannte Notiz mittheilt.

Dennoch hat nicht nur De Wette[5]), sondern selbst Sieffert die Axiopistie insofern bezweifelt, als er die Möglichkeit zugab, es möchte dieser und jener mythische Bestandtheil sich in diese griech. Uebersezung eingeschlichen haben. (Pag. 54 ff.) Allein er wird

5) Einl. §. 98. Er führt als Beweis, dass Mt. nicht apostolisch sei, vor allem an, dass er auf der ev. Tradition ruhe. Wie wenn man die Unechtheit des Nepos durch die Behauptung, er sei von Aemilius Probus geschrieben, beweisen wollte. Eine reine Tautologie! Credner I, 96 meint, wenn der Verf. ein Apostel gewesen, so hätte er die Tradition „näher bestimmen und begründen" und „berichtigen" sollen; so aber sei er von ihr abhängig. Zum Beweis bringt Cr. Stellen bei, wo Mt. Einen Vorfall doppelt erzähle — Credner's Meinung nach! Vgl. dagegen oben Thl. I. Ob Mt 1, 2; 27, 8 (nach De Wette) „schwankende Sagen", ob 4, 18 ff. vgl. mit Joh. 1, 35 ff. und 21, 1 vgl. mit Joh 12, 12 f. „oberflächliche Berichte" seien, ob „Jesu Wirksamkeit fälschlich auf Galiläa" eingeschränkt werde, ob die Ruhe und Kürze der Erzählungen, die ja nur Mittel zum Zweck, nur Argumente in einer Abhandlung, nicht Theile einer Biographie sind, mit Recht als „Mangel einer Anschauung" bezeichnet werde, haben wir Theil I an den betreffenden Stellen beleuchtet. Ueber die „Widersprüche mit Johannes" haben wir unten cap. 3 zu reden. Credner meint (I, 96) ein Augenzeuge hätte keine so vagen Zeitbestimmungen wie *τότε, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* brauchen dürfen.

Mühe haben uns begreiflich zu machen, wie bei der auch von ihm angenommenen Frühzeitigkeit der Abfassung diese mythischen Elemente eindringen konnten. Denn der Uebersezer musste doch wissen, was er in seinem aram. Original las. Sollte er allerlei Geschichten, die er irgend wann und wo vielleicht einmal gehört, ohne weiteres in die hochwichtige Version der apostol. Schrift einflicken, ohne sich nur zu erkundigen, ob so etwas wirklich geschehen sei? Sollte keiner der noch lebenden App. oder der vertrautesten Schüler derselben, keiner der noch lebenden Jünger Jesu sich gegen solche Interpolationen ausgesprochen haben? Selbst die von Sieffert 58 ff. angenommene Substitution des Apostelnamens Matthäus anstatt Levi (vgl. darüber oben pag. 416 und Credner Einl. I, pag. 58) soll unbemerkt und ungeahndet in der Uebersezung einer von demselben Matthäus herrührenden Schrift hingegangen sein? Wie stimmt nur zu jenen von Sieffert angenommenen Alterationen seine eigene Behauptung (p. 38): dass dieselben Schriftsteller, die die aram. Abfassung des Mt. behaupten, doch unsern griech. Mt. ganz so gebrauchen und anführen, „als hätten sie darin die Schrift des Mt. selbst" — ?!

Aber es sind auch nur *innere* Gründe, wodurch Sieffert an dem Resultate seiner eigenen, trefflichen Forschung irre wird, Gründe, die wir Theil I, Abth. 2 bereits an den einzelnen Stellen widerlegt haben. Es bleibt uns also die volleste historische Axiopistie unseres griechischen Matthäus stehen.

Ueber die Integrität des Ev. ist nicht nöthig etwas hinzuzufügen. Die Zweifel von Williams, Stroth, Hess, Eichhorn und Bertholdt an cp. 1—2 sind längst als unhaltbar erkannt. Vgl. Griesbach comm. crit. in text. gr. n. t. p. 45 ff. v. Schubert de infantiae J. C. historiae authentia Greifsw. 1815. J. G. Müller über die Echtheit der zwei ersten Kapp. etc. Trier 1830. Kuinoel Prolegg. zum Commentar §. 3. Credner Einl. I, §. 37. Hug II, §. 74.

Sogar Holtzmann (S. 172) muss zugeben, dass „die Versuche, cp. 1—2 als nicht-ursprüngliche Bestandtheile des Ev. zu erweisen, unstatthaft sind und als antiquirt gelten dürfen." — Diese Kapp. finden sich nicht nur in allen *uns* bekannten Mscrpten, sondern müssen sich auch schon in allen, im Anfang des dritten Jahrhunderts vorhandenen Handschriften gefunden haben. Denn schon *Julius Afri-*

Muss denn ein Augenzeuge alles sagen, was er weiss? Und mehr noch: *Muss* ein Augenzeuge noch die Zeit aller Vorfälle eines Lebens wissen? Und ist das 1ste Ev. eine Biographie?

kanus († 232) wirft die Frage auf, wie die Genealogie Christi bei Mt. mit der bei Luk. sich vereinigen lasse (bei *Eus.* 1, 7), führt mehrere Vereinigungsversuche Anderer an, die er als *δόξας βιαίους καὶ διεψευσμένας* verwirft, und erblickt seinerseits (ganz mit Recht) den Schlüssel zur Lösung des Problems darin, dass *τὰ ὀνόματα τῶν γενῶν ἐν Ἰσραὴλ ἠριθμεῖτο ἢ φύσει ἢ νόμῳ, φύσει μὲν, γνησίου σπέρματος διαδοχῇ, νόμῳ δὲ, ἑτέρου παιδοποιουμένου εἰς ὄνομα τελευτήσαντος ἀδελφοῦ ἀτέκνου* (Leviratsehe.) Also schon um 200—230 waren Viele mit jenem Problem beschäftigt, und versuchten theilweise sehr künstliche Ausgleichungsversuche. Das würde nicht geschehen sein, wenn in den damals vorhandenen älteren Handschriften die beiden Kapp. gefehlt hätten; in solchem Falle würde man sich vielmehr ohne weiteres auf die Unechtheit der Geneal. bei Mt. berufen haben. Diese beiden Kapp. müssen also schon um das Jahr 200 in allen Handschriften gestanden haben. Ja schon das *muratorische Fragment* sagt vom Ev. Lucä: Ita et a nativitate Joannis incipet dicere, — ein Zeugnis, dass schon um 160 Luk. Kap. 1—2 zum Ev. Luk. gehörte.

§. 136.

Entstehung und Alter des Markus.

1. Die Hauptstelle über die Entstehung des Markus, nämlich die Nachricht des *Presb. Johannes*, ist schon oben oben §. 132 in extenso mitgetheilt, und ebendaselbst ist auch schon Lachmann's und Holtzmann's Ansicht widerlegt, dass *λόγια* ein Buch bezeichne, worin nur Reden und keine Geschichten enthalten gewesen wären. Vielmehr sagt an jener Stelle der Presbyter Johannes deutlich und klar folgendes:

a) *Markus, welcher hiebei der ἑρμηνευτής des Petrus* war, schrieb ein Evangelium. Diese Person — wahrscheinlich identisch mit dem Jüngling Mk. 14, 51, s. oben §. 106 — ist uns aus der Apsche hinlänglich bekannt. Seine Mutter wohnte zu Jerusalem, und in ihrem Hause hatten die Gläubigen ihre Versammlungen (Act. 12, 12). Er war also aus einer der ersten christlichen Familien, einer Familie, die von Anbeginn so eng mit den App. befreundet war, dass wir in ihr, wenn irgendwo, genaue Kunde erwarten dürfen. — Johannes Markus wurde nun Begleiter von Paulus und Barnabas (Act. 13) verliess aber später (v. 13) beide. Nachher (Act. 15) als Paulus und Barnabas wieder eine Reise zu machen im Begriff waren, wollte der

erstere den Markus nicht mitnehmen; der zweite, ein Vetter des Markus (Col. 4, 10), bestand darauf; dies veranlasste eine Trennung von Paulus und Barnabas. Später treffen wir Markus[1]) bei Paulus während dessen römischer Gefangenschaft (Col. 4, 10. Philem. 24). Markus war damals im Begriff nach Kleinasien zu reisen (Col. 4, 10). In der lezten Zeit seiner Gefangenschaft wünschte Paulus (2 Tim. 4, 11) ihn wieder bei sich zu sehen. Er scheint diesem Wunsch auch entsprochen zu haben; denn nach 1 Petr. 5, 13 war er zu Babylon (Rom) bei Petrus, d. h. er war in Rom unmittelbar nach dem Tode des Paulus, als Petrus dort war[2]).

b) Dieser Markus schrieb *Reden und Thaten Christi.* Er schrieb sie aber nicht *τάξει*, sondern wie er sich ihrer eben erinnerte[3]).

1) Ueber die Identität von „Markus“ und „Johannes Markus“ vgl. Hug Einl. II, §. 13.

2) Credner versteht unter *συνεκλεκτή* die Frau des Petrus, und folgerichtig unter *ὁ υἱός μου* einen leibl. Sohn desselben, der also von jenem Vetter des Barnabas (welcher ja nirgend als Sohn des Petr. bezeichnet wird) zu unterscheiden wäre. Allein jene Erklärung von *συνεκλ.* scheint mir durchaus unmöglich. Wer wird seine Frau mit *ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλ.* bezeichnen? War sie denn nur in Babylon des Petrus Frau? Petrus hätte ganz einfach schreiben müssen: *ἡ συνεκλεκτή μου.* So wird *συνεκλ.* so wird auch *υἱός* tropisch zu verstehen sein. Uebrigens macht Credn. selbst aufmerksam, dass es „uralte kirchl. Ueberlieferung“ ist, Mk. sei Begleiter des Pt. gewesen, und dass diese Ueberlieferung nicht erst durch eine Deutung von 1 Pt. 5, 13 entstand, sondern „älter ist, als die Berufung auf diese Stelle.“ — Nach *Euseb.* 2, 15 verstand schon *Papias* unter dem 1 Petr. 5, 13 erwähnten Mk. den Evangelisten.

3) Dies ist der Gegensaz, nämlich der zwischen *irgend einer Ordnung* und *ohne bestimmte Ordnung*, nicht der zwischen *chronologisch* und *unchronologisch.* — Credner meint Einl. I, §. 56, die Nachricht des Papias beziehe sich nicht auf *unseren* Mk., sondern auf eine verlorene, echtere Schrift; denn unser Mk. sei „*nach einer gewissen Ordnung*“ *geschrieben.* Möchte er uns dieselbe doch aufzeigen! Auch Bleek (Beitr. S. 64) ist der Meinung, unser Mk. habe „den Anschein einer zusammenhängenden „Geschichtserzählung“, worin die Thaten und Reden Jesu akoluthistisch erzählt seien. Ich habe aber §. 25 klar genug gezeigt, dass von einer akoluth. Anordnung bei Mk. keine Rede ist, und er eine solche auch nicht zu geben beabsichtigt hat, und §. 24, dass er ebensowenig eine Realeintheilung zu Grunde gelegt hat „Zusammenhängend“ ist also das Ev. Mk. wirklich *nur in dem Sinn*, wie *jedes* Buch, das nicht *äusserlich* durch leere Blätter und Spatien unterbrochen ist! Von einer *inneren*

Wie Petrus je „nach dem Bedürfnis“ (*πρὸς τὰς χρείας*) je diesen oder jenen einzelnen Vorfall aus Jesu Leben erzählt hatte, und wie sich nun Markus dieser Einzelheiten erinnerte, so schrieb er sie nieder, nur sorgend, dass er nichts falsches berichte.

Diese Nachrichten passen auf unser Ev. vollkommen. Vgl. oben §. 24. Das Abhängigkeitsverhältnis des Mk. zu Petrus spiegelt sich noch besonders deutlich darin, dass Mk. mit der Berufung des Simon und Andreas und der Zebedäiden seine Darstellung der galil. Wirksamkeit beginnt, 1, 29 Simon und Andreas unwillkürlich als Subjekt (zu *ἦλθον*) denkt, sie auch (wie 1, 21 *εἰςπορεύονται*) da mit als gegenwärtig denkt, wo sie weder redend noch handelnd eingreifen, und unter ihnen selber wieder den Simon als Hauptperson hinstellt (z. B. 1, V. 16 u. 29 u. 36). Ja, man hört den Petrus noch als unmittelbaren Berichterstatter heraus. Zu *ἦλθον* 1, 29, wie zu *εἰςπορεύονται* V. 16, sind Jesus, Simon, Andreas und die Zebedäiden Subjekt. Aber erst, wenn wir annehmen, dass dem Mk. eine Erzählung [aus dem Mund des Petrus] vorlag, welche anfieng „*da giengen wir in unser Haus*“, erklärt sich, dass Mk., nachdem er angefangen hatte: „*da gingen sie*“, das „*unser*“ nur richtig wiedergeben konnte, wenn er dafür sezte: „*das Haus des Simon u. Andreas*“, und dann ausdrücklich durch *μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου* bemerklich machte, dass jenes „*wir*“ nicht, wie dieses „*unser*“ die Zebedäiden ausschliesse.“ Klosterm. S. 32. Vgl. auch ebendas. S. 40, 72, 189, 198, 228 u. a.) Mk. 3, 16 wird die Wahl des Simon zum Apostel nicht erzählt, sondern als selbstverständlich vorausgesezt. — Und dass Mk. nichts zu dem von Petr. erzählten hinzudichtete (*ἢ ψεύσασθαί τι* bei *Eus.* 3, 39) sieht man aus Stellen, wie z. B. 5, 33, wo er die Worte des Weibes nicht anführt, weil Petr. diese Worte nicht erzählt hatte. — Kap. 9,

τάξις dagegen vermag ich bis diesen Augenblick noch nichts zu entdecken. Durch den auffälligen Mangel einer solchen unterscheidet sich Mk. von den drei übrigen Evv. — Uebrigens gesteht Bleek selbst zu, dass Papias *unsern* Mk. meine, „weil nämlich die kirchl. Schriftsteller der folgenden Zeit von einer andern Schrift des Mk. durchaus nichts wissen, „dagegen Aehnliches, wie in jener Stelle enthalten ist, in bestimmter Beziehung auf die Abfassung unseres Ev. aussagen, indem sie „es auf die mündlichen Vorträge des Petr. zurückführen.“ — Hienach ist die Hypothese von Thiersch (Vers. S. 178 ff.) wonach das *ἔγραψεν* bei Papias als Plusquamp. zu übersezen sei, und Papias darin erzählen wolle, wie Mk. sich *anfänglich*, *ehe* er sein Ev. schrieb, aphoristische Aufzeichnungen zu seinem Privatgebrauch und gleichsam als Vorstudien gemacht hätte, ebenso *unnöthig*, als sie (vgl. Bleek Beitr. S. 171) *gekünstelt* ist.

14 ff. wird erzählt aus dem Bewusstsein eines Jüngers heraus, der nicht unten am Berg, sondern mit Jesu oben gewesen war. Ferner Mk. 11, 21.

2. Aus dem: „ὡς ἀπεμνημόνευσεν“ [4]) geht schon hervor, was *Iren.* haer. III, 1. (vgl. *Eus.* 5, 8) uns bestätigt, dass nämlich Mk. zu einer Zeit schrieb, als Petrus nicht mehr bei ihm war. *Irenäus* sagt, nachdem er die Zeit der Abfassung des Mt. angegeben (Iren. 3, 1) *μετὰ δὲ τὴν τούτων (Πέτρου καὶ Παύλου) ἔξοδον (Tod) Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγραφῶς ἡμῖν παραδέδωκε.* Auch hier wieder benimmt die unmittelbar vorhergehende Nachricht, dass Petrus zu gleicher Zeit mit Paulus in Rom gewesen der folgenden Nachricht, dass Mk. in *Abwesenheit* beider geschrieben habe, in *keinem* Falle etwas in Geltung[5]).

Aber sehen wir nun jene Nachricht genauer an. Dass Petrus in Rom gewesen sein könne, ist, wie früher bemerkt, schlechterdings *nicht unmöglich.* Dass so viele Kirchenväter diese Nachricht so kategorisch hinstellen, dass sie von „der Zeit, wo Petrus und Paulus in Rom waren“ wie von einer aller Welt bekannten reden, ja sich ihrer als eines fixen *Zeitmasses* bedienen, um die Zeit anderer Fakta darnach zu bestimmen, bleibt wichtig genug. Seither hat Wieseler (*Chron. des apost. Zeitalters*, zweiter Excurs) es über allen Zweifel erhoben, dass Petrus um die Zeit des Märtyrtodes des Ap. Paulus, nämlich nach dem Spätsommer 63, nach Rom gekommen [6]), und im Juli 64 als Opfer der neron. Verfolgung gestorben ist[7]).

4) Aehnlich *Clem. Al.* bei *Eus.* 6, 14. *Τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τήν οἰκονομίαν· τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον ὡς αὖ ἀκολουθήσοντα αὐτῷ πόῤῥωθεν καῖ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα. ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ. ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλύσαι μήτε προτρέψασθαι.* Ebenso *Eus.* 2, 15. Vgl. *Tert.* c. Marc. 4, 5. *Licet et Marci quod edidit, Petri affirmetur, cujus interpres Marcus.* Vgl. *Just.* dial. c. Tryph. p. 105 (Rob. Steph.) und Hug p. 67 f zu der Stelle. Ferner *Epiph.* h. 51. *Hieron.* catal. cap. 8. Spätere siehe bei Credner I, p. 114.

5) Auf offenbarem Irrthum beruht dagegen die Nachricht von der Abfassungszeit des Mk. in *Eus.* chron. ad III Claud.

6) Was 1 Petr. betrifft, scheint mir *die* Auslegung von 1 Petr. 5, 13 immer die natürlichste, welche in *Βαβυλών* eine symb. Bezeichnung von Rom sieht. Dafür stimmt der (oben Anm. 2 bewiesene) symb. Gebrauch von

Fand diese Reise des Petrus statt, so bestimmt sich hienach die Zeit der Abfassung des Mk. vollständig. Es wiederholte sich dann zu Rom, was schon zu Jerusalem vorgekommen war. So lange der oder die Apostel dort waren, bedurfte die Gemeinde keiner Schrift; nachdem aber Paulus den Märtyrertod erlitten und Petrus, in's Gefängnis geworfen, demselben entgegensah [8]), musste sofort, wie es

συνεκλεκτή und υἱός im gleichen Vers. Wie hätte Petrus in dem eufratidischen oder dem ägyptischen Babylon *frühere* und *nähere* Nachrichten über eine den kleinasiat. Christen drohende Verfolgung haben können, als diese selbst? — Petrus war also in Rom zur Zeit, als eben eine Verfolgung bevorstand. Von *dort aus* schrieb er, unmittelbar nach dem Tode des Paulus, an die von lezterem gestifteten Gemeinden.

7) Auf die Zeit der Gefangenschaft des Paulus weisen die patrist. Nachrichten über den dortigen Aufenthalt des Petrus; denn von einem gemeinsamen θεμελιοῦν ist die Rede *Iren.* 3, 1, ähnlich bei *Clem.* von einer Predigt des Evangeliums. Vgl. *Dion.* bei *Eus.* II, 25. *Ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε. Euseb.* fährt hierauf fort: *Ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες, ἐμαρτύρησεν (ὁ Διονύσιος), κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.* Es ist nur eine rhetorische Wendung, wenn Dionysius sagt, Petr. und Paulus hätten *zusammen* Corinth und dann *zusammen* Rom gegründet. Gesezt, Petrus sei in dem oben genannten Zeitpunkt über Corinth nach Rom gereist, und dort wie hier habe sich seine Einigkeit mit Paulus gegenüber dem Streite der Parteien herausgestellt — konnte *Dionysius* nicht an dies Faktum in jener etwas hyperbolischen Form erinnern, um die Leser zu gleicher Einigkeit aufzufordern? War nämlich dann auch *Paulus* der eigentliche Stifter beider Gemeinden, so konnten diese Gemeinden nach 100 Jahren ja gar wohl sich dankbar an die *beiden* App., die bei ihnen gewesen, und ihnen gepredigt hatten, erinnern, und im Vergleich zur Gegenwart erschienen diese dann *beide* als Mitarbeiter in der Zeit der Stiftung der Gemeinde.

8) Nach *Clem. Alex.* (bei *Eus.* 6, 14) lebte Petrus noch, als Mk. seine Arbeit begann. *Τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡς ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόῤῥωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον, μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ. ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι.* Wenn Petr. erst nach *begonnener* Arbeit (denn nach *vollendeter* Arbeit wäre ein κωλῦσαι ἢ προτρέψασθαι nicht mehr möglich gewesen), davon gehört hat, so muss er wohl von seinem Dolmetscher getrennt — also wohl in Gewahrsam gewesen sein. Sein Gewahrsam und Process (in der neron Verfolgung) hat sicherlich nicht lange gedauert; so hat denn Mk. seine Arbeit ohne Zweifel erst nach

Clem. bei *Eus.* so treffend darstellt, ein Bedürfnis nach einem Surrogat der mündl. apost. Predigt, nach einem festen Wort, sich zeigen; die Gemeinde wusste, was sie an den (vielleicht spärlicheren) Erzählungen des Paulus und namentlich an den jedenfalls reichlicheren des Petrus über Jesu besass; diess durfte nicht vergessen, nicht alterirt und dem Verderbnis preissgegeben werden. Markus wurde um Abfassung einer Schrift gebeten. Er schrieb die einzelnen Berichte des Petrus, wie er sammt den Römern sie angehört hatte, und wie sie diesen lieb geworden waren, einzeln nach einander zusammen. Hier wird uns nun das Anreihen von Bild zu Bild (oben §. 24) recht begreiflich.

3. Diese Ansicht, die bis jezt insofern noch hypothetisch erscheinen mag, als man den kategorischsten Nachrichten der Kirchenväter leichthin allen Glauben abspricht, wird aber vollends bestätigt durch Eigenthümlichkeiten des Ev.'s selbst, aus welchen hervorgeht, dass es in *Rom* (nicht in Italien, wenigstens nicht im gräcisirenden Unteritalien) abgefasst wird. „Grundlegung des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes", mit dieser Ueberschrift tritt Mk. vor seine Leser hin. Aber die Gottessohnschaft Jesu dogmatisch u. speculativ zu begründen, wie Joh., ist er nirgends bemüht, sondern er lässt den Eindruck der historischen Gestalt Jesu unmittelbar wirken. Nicht einer häretisch-gnostischen Christologie tritt er entgegen, sondern er stellt den Sohn Gottes in seiner unmittelbaren Herrlichkeit den Göttersöhnen der heidnischen Mythologie gegenüber. Für Heidenchristen hat er geschrieben. Strafpredigten, die bloss für Juden berechnet waren, werden hinweggelassen (z. B. 8, 11: 21, 43, vgl. 15, 21 ff. Nachweise, dass in Jesu die a. t. Weissagungen erfüllt seien, gibt er nirgends; dafür erklärt er aber seinen Lesern jüdische Sitten, Gebräuche und Localitäten (*κοιναῖς χερσί* 7, 2; *κορβᾶν* 7, 11; *παρασκευή* 15, 42; *πρώτη τῶν ἀζύμων* 14, 12; Werth des *λεπτός* 12, 42) er schreibt also an Leute, die damit unbekannt waren. Nun geschieht aber die Erläuterung nicht selten so, wie es nur für Römer (nicht für Griechen) berechnet sein konnte. Der Werth des *λεπτός*, einer jüdischen Münze, wird nicht nach jüdischen Drachmen, sondern nach dem römisehen Quadranten berechnet (Mk. 12, 42), ja der Centurio wird nicht *ἑκατόνταρχος* genannt, was jeder Grieche verstanden haben würde, sondern mit dem den *Lateinischredenden* geläufigeren Ausdrucke *κεντυρίων*.

dem Tode des Petrus *vollendet*, womit die obige Nachricht des *Irenäus* (3, 1) stimmt, dass er nach dem *ἔξοδος* des P. u. Pt geschrieben habe.

Wir finden bei Mk. eine ganze Reihe lateinischer Wörter, nicht bloss solche, die auch bei Mt. oder Luk. vorkommen (wie *δηνάριον*, auch Mt. 18, 28 u. a.; *κῆνσος*, auch Mt. 22, 17; *λεγεὼν*, auch Luk. 8, 30; *πραιτώριον*, *φραγελλοῦν*) sondern auch die bei Mk. allein sich findenden: *κεντουρίων* 15, 39 u. 44 f. statt *ἑκατόνταρχος*, *κράββατος* (2, 4—12) st. *κλίνη*; *ξέστης*, *sextarius* 7, 4 u. 8; *σπεκουλάτωρ* 6, 27, und die Latinismen *τὸ ἱκανὸν ποιεῖν*, *satisfacere*, 15, 15; *ἐσχάτως ἔχειν*, *in extremis esse* 5, 23 (was übrigens auch bei *Diod. Sic.* vorkommt); *συμβούλιον διδόναι*, *consilium dare*, 3, 6. *ῥαπίσμασι λαμβάνειν verberibus aliquem accipere* 14, 65. Nicht bloss für römische Leser, sondern in Rom selbst muss Mk. geschrieben haben, wenn statt der gäng und gäben griechischen Wörter und Phrasen ihm unwillkührlich lateinische in die Feder flossen.

Wann können wir uns nun in Rom ein lebhafteres Bedürfnis nach einem Ev. denken als nach des Paulus und Petrus Tode? Combiniren wir damit die *einstimmige* Nachricht aller Väter, dass Mk. unter dem Einfluss von Petrus sein Ev. geschrieben habe (resp. sich an dessen Erzählungen erinnernd) so gewinnt unsere oben dargelegte Ansicht von der Entstehung des 2ten Evangelium's die höchste Wahrscheinlichkeit.

4. Es ergibt sich ferner daraus, dass Mk. unter den obengenannten Umständen schrieb, die Unwahrscheinlichkeit, dass er den Mt. oder gar Mt. ihn benüzt hätte.

5. Wir haben nur noch die ältesten Citate als weitere, secundäre Beweise für Alter und Echtheit des Mk. kurz zu berücksichtigen.

Dass schon *Celsus* den Mk. gekannt hat, geht hervor aus der im vorigen §. angeführten Stelle, wo er von *etlichen* Evv. spricht, die zwei, *etlichen*, die einen Engel bei der Auferstehung erwähnten. Dass *Tatian* alle 4 Evv. kannte, siehe ebenfalls §. 135. *Theodotus* citirt Mk. 1, 13. Auch *Valentinus* scheint ein vollständiges „*εὐαγγέλιον*“ (welches die 4 Evv. enthielt) besessen zu haben; so sagt wenigstens *Tertullian*[9]). Insbesondere beriefen sich (nach *Iren.* 1, 3, 3) die Valentinianer auf einzelne Umstände in der Geschichte vom blutflüssigen

9) De praescr. haer. c. 38. *Valentinus* integro instrumento *uti videtur*. Von Marcion sagt Tert.: *ad materiam scripturas excogitavit*, dagegen von Valentinus: *materiam ad scripturas excogitavit*. Auch *Iren.* 3, 11 versichert von der ganzen Sekte der Valentinianer: *scripturas confitentur*, vgl. 3, 6; *ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν πειρῶνται τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι*.

Weibe, welche nur bei Mk. erzählt sind. Ueber *Ignat.* Eph. 17 s. oben §. 135.

Ptolemäus (an Flora) citirt Mk. 9, 5. *Justin* kannte bekanntlich die 4 Evangelien, und citirt *lib. de resurr.* cap. 2 die Stelle Mk. 12, 25, und cap. 8 die Stelle Mk. 2, 17.

§. 137.

Integrität des Markus.

Der Schluss des Ev.'s cap. 16, 9 — 20 ist oft und keineswegs ohne Anlass für das Werk einer anderen Hand, als das übrige Ev. angesehen worden. (Griesbach, comm. crit. II, 197. Schott Isag. §. 30. Fritzsche evang. Marci. Credner Beitr. I, p. 357 ff. insbesondere Klostermann S. 298—309). Die Data, welche hier in Betracht kommen, sind folgende:

a) Die Spracheigenthümlichkeiten des Mk. finden sich nicht in dem Abschnitte, dagegen viele Ausdrücke, welche Mk. nie, oder wofür er stets andere braucht. (Vgl. Credner Einl. I, 106 f.)

b) Es finden sich Ausdrücke, welche anderen Evv. entlehnt sind (Fritzsche ev. Marci pag. 715 ff.) ja geradezu (v. 9) eine Bezeichnung der Magdalena, die in Mk. (vgl. 15, 40; 16, 1) sonst nicht, wohl aber in Luk. (8, 2) vorkömmt.

c) Noch wichtiger ist die ganze Art der Erzählung in dem fraglichen Abschnitt. Plözlich hört alle Schilderung, alles Detail, alles den Mk. so durchaus charakterisirende Malen auf, und es folgt eine Reihe trockener kurzer Inhaltsangaben aus einzelnen Berichten, welche sich ausführlicher in anderen Evv. finden. Es ist der vollständigste Excerptenstil, den wir hier antreffen.

d) Dazu kommen wichtige äussere Zeugnisse. Schon *Euseb.* (in einem Fragm. bei Mai script. vet. nov. coll I, p. 61, siehe bei Credner Einl. I, 106) erzählt: *τὰ γοῦν ἀκριβῆ τῶν ἀντιγραφῶν τὸ τέλος περιγράφει τῆς κατὰ τὸν Μάρκον ἱςορίας ἐν τοῖς λόγοις τοῦ ὀφθέντος νεανίσκου ταῖς γυναιξὶ καὶ εἰρηκότος αὐταῖς·* (folgen die Worte bis *ἐφοβοῦντο γάρ.*) *ἐν τούτῳ γὰρ σχεδὸν ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου περιγέγραπται τὸ τέλος· τὰ δὲ ἑξῆς σπανίως ἔν τισιν ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν φερόμενα πέριττα ἂν εἴη.* Fast mit denselben Worten erzählen dies *Greg. Nyss.*, *Euth. Zig.* und spätere nach. Auch im cod. Sinait. fehlt der fragliche Abschnitt. Damit ist jedoch kein neues Datum gewonnen, wenn Tischendorf Recht hat, dass dieser Codex einer der unter Leitung

eben dieses *Eusebius* selbst angefertigten Codices ist. Es hat alsdann *Eus.* in ihm nur eben die kritische Ueberzeugung niedergelegt, welche er in dem Fragment bei Mai ausspricht.

Aber auch *Hieronymus* (ad Hed. ep. 120) sagt von dem Abschnitt: *in raris fertur evangeliis, omnibus Graecis libris paene hoc capitulum in fine non habentibus.* — Die Sektionen des Ammonius und die Kanones des Eusebius werden in einigen alten Handschriften, wie ℵAL, nur bis 16, 8 fortgeführt. — In cod. L. u. k. und einigen Versionen findet sich statt 16, 9—20 ein anderer, kürzerer Schlussabschnitt. (*Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν· μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλε δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας*)[1]).

e) Andrerseits aber muss man auch gelten lassen, dass das Ev. mit v. 8 schlechterdings nicht konnte geschlossen haben.

Auf diese Data nun lassen sich folgende drei Hypothesen gründen.

1) *Der fragl. Absch. sei durchaus unecht und werthlos, und später interpolirt.* Hiegegen spricht vor allem der Mangel eines Schlusses bei v. 8. Mit *ἐφοβοῦντο γάρ* kann das Evv. unmöglich geschlossen haben (vgl. Hug II, pag. 289 f.); irgend einen Schluss muss es doch gehabt haben; ja wenn auch wirklich, wie z. B. Hug meint, Mk. durch irgend ein Ereignis an Vollendung des Werkes behindert wurde, so werden ihm doch sicherlich soviel Minuten Zeit geblieben sein, dass er noch *etliche Worte* zum Schluss hinzusezen konnte. Es ist also von vorneherein immer noch wahrscheinlicher, dass entweder Mk. selbst in Eile noch cap. 16, 9—20 als ein kurzes Resümme dessen, was er genauer zu beschreiben vorgehabt, beigab, oder dass sogleich und noch vor Herausgabe des Ev.'s ein Anderer dies that, als dass es erst später geschehen wäre.

Man darf hiegegen weder das Fehlen des Schlusses in vielen codd. noch die Anklänge an andere Evv. anführen. Was das erstere betrifft, so hat Hug (II, §. 75) mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Gelehrsamkeit darauf aufmerksam gemacht, dass jene Nach-

1) Dass wir in diesen Worten nicht etwa den ursprünglichen, wahren Schluss, sondern vielmehr einen sehr jungen Versuch eines Schlusses besizen, der selbst nichts, als ein *offenbarer Auszug* aus Mk. 16, 9 ff. ist, geht schon aus dem dogmatisirenden Ausdruck *τὸ ἱερὸν κλ.* hervor.

richt des *Euseb.* bei genauerer Betrachtung der Mscpte bedeutend eingeschränkt werden müsse. Ist doch schon der Ausdruck bei *Eus.* selbst schwankend. Erst sagt er, *fast alle* codd. liessen den Abschnitt aus; darauf heisst es, der Abschnitt stünde *in einigen jedoch nicht in allen Handschriften*, als ob er eben doch nur in wenigen gefehlt hätte. — Weiter ersehen wir, dass schon *Iren.* (haer. 3, 10. 6) den Abschnitt las; er citirt v. 19 u. *Justin.* scheint (Apol. I, 45) V. 20 im Sinn gehabt zu haben. *Greg. v. Nyssa* (dial. adv. Pelag. cap. 15) nennt eine Variante in Mk. 16, 14, welche *in quibusdam exemplaribus et maxime graecis codicibus* gestanden sei, welche codd. also ebenfalls den Abschnitt lasen. Auch *Hieron.* kannte doch *einige* griech. Handschriften, die den Abschn. hatten; denn (adv. Pelag. 2, 15) schreibt er, dass „in einigen, und zwar meist griechischen Handschriften" (*in quibusdam et maxime in Graecis codd.*" die mit Mk. 16, 14 beginnende Erzählung stehe. Auch sämmtliche *palästin.* Handschriften lasen ihn nach *Victor v. Ant.* (vgl. Hug l. c. Matthäi nov. test. II zu Mk. 16, 9. Birch z. d. St.). Er findet sich ferner in der byzantin. Familie und in den äg. Handschriften GL, ferner in D, in der Peschito, der Itala, bei Hippolyt, Augustin, Leo dem Gr.; auch die Valentinianer haben ihn gelesen. Der einzig wichtige cod. ausser dem sinaitischen, der ihn auslässt, ist der Vaticanische.

Was erklärt sich nun leichter: wie ein späteres Interpolat so allgemeine Aufnahme finden konnte? oder wie ein Abschnitt wie der unsrige ausgelassen werden konnte? Gewiss lezteres. Mag man die Auslassung aus dem schon von *Hieron.* ad Hedib. qu. 3 erwähnten Streben, die Zeitangaben des Mt. und Mk. in Einklang zu sezen, erklären, oder mag schon frühzeitig die sprachliche Differenz aufgefallen sein, oder, was das wahrscheinlichste, wurde man an dem plözlich veränderten Stil irre, und hielt einen Abschnitt, welcher gar nichts Neues, was man nicht schon in anderen Evv. gehabt hätte, erzählte, für zu unbedeutend, um abgeschrieben zu werden — genug die Möglichkeit einer Auslassung erklärt sich hinreichend. Vielleicht dass ein oder der andere Abschreiber Bedenklichkeiten bekam, und ein kritisches Zeichen machte; ein anderer liess dann sogleich den Abschnitt hinweg.

Wir sind also jedenfalls zu zwei anderen Hypothesen berechtigt.

2) *Mk. ward unterbrochen (wahrscheinlich durch dieselbe Verfolgung, als deren Opfer Pt. gefallen war); er liess die Schrift unvollendet; ein Anderer fügte (bald oder sogleich nachher) den Schluss bei;* sei es, andre Evv. benüzend (dann geschah es einige Jahre nach der

Abfassung) sei es ein kurzes Resümme der *petrinischen Erzählungen* gebend [2]).

3) *Mk., an der ausführlichen Vollendung verhindert, fügte* selbst *den kurzen, gedrängten Schluss bei.*

Gegen diese lezte Ansicht scheinen vor allem die sprachlichen Differenzen mit dem sonstigen Stil des Mk. zu sprechen, ferner die Anklänge an andere Evv.; endlich könnte man fragen, warum Mk. nicht lieber ohne weiteres mittelst irgend einer Formel geschlossen, warum er noch in aller Eile eine kurze Inhaltsangabe mehrerer Geschichten beigefügt habe.

Die lezte dieser Fragen würde sich am leichtesten erledigen. Er *wollte* eben noch das wichtigste aus der Auferstehungsgeschichte notiren. Er *konnte* dies auch in einer solchen excerptenmässigen Weise um so eher thun, als das ganze Ev. bloss Erinnerung an das, was die röm. Gemeinde von Petr. genau gehört hatte, sein sollte. Solange er Zeit hatte, führte er dies mit den Worten des Petr. aus; als ihn irgend etwas an Vollendung des Werkes hinderte, gab er wenigstens soviel, als nöthig war, damit die Leser sich des Apostels Erzählungen wieder vergegenwärtigen konnten, und damit das Ganze doch einen Schluss bekam.

Zu Gunsten der dritten Hypothese (so auch Paulus, Kuinoel, Eichhorn, Storr, Mill, Matthäi, Feilmoser, Saunier, Mai, Scholz) lässt sich ferner noch folgendes vorbringen. Erstlich bleibe es immerhin schwer begreiflich, dass der Evst so gar keine Zeit mehr sollte gefunden haben, auch nur in wenigen Worten sein Werk abzuschliessen, während doch *Clem. Alex.* (bei *Eus.* 6, 14) ausdrücklich erzählt: *ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον, μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ.* Sodann aber finde sich (wie wir schon oben pag. 751 f. gezeigt haben) zwischen v. 8 und 9 gar kein Abschnitt, wo man trennen dürfte, und wenn etliche Abschreiber dennoch nach v. 8 abbrachen, so ist dies nur ein neuer Beweis, dass sie es aus Misverständ-

2) Lezteres ist wahrscheinlicher, und es erklären sich *auch so* die Anklänge an die anderen Evv. Lag doch *allen* Evv. (wie weiter unten noch genau erwiesen werden soll) ein *gemeinsamer Typus der Erzählungsweise einzelner Geschichten* zu Grunde! Hieraus erklärt sich auch die Bezeichnung der Magdalena. Diese Person und ihr Schicksal war ja doch nicht bloss dem Luk., sondern musste auch dem Petr. bekannt sein. Ein besonderer Grund, ihr früheres Schicksal zu nennen, lag aber *hier*, wo erzählt wurde, dass *gerade ihr* der Herr zuerst erschien, allerdings vor.

nis der ganzen Stelle thaten. Wie wir sahen, ist vielmehr das *ἀναϛάς δὲ ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ* und das *ἐκείνη* ein deutlicher Gegensaz gegen *καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον κλ.*

Und was endlich die stilistische Differenz betrifft, so wäre immerhin zu bedenken, dass *jedermann ohne Ausnahme* anders schreibt, wenn er sich Zeit nimmt und sich in Schilderungen ergeht, und anders, wenn er eilt und drängt. In dem ersteren Falle wird die Sprache edler, blühender, rhetorischer, es werden die Ausdrücke gewählter, die Construktionen präciser, die Uebergänge fliessender sein; in lezterem Falle wird er sich gehen lassen; welcher Ausdruck sich ihm am nächsten darbietet, den ergreift er ohne lange Wahl; das gewöhnliche, populäre zieht er dem gewählten, edlen vor: die Uebergänge werden schroff, der Periodenbau ärmlich. Es möge ein jeder Leser nur etwa eine von ihm sorgfältig ausgearbeitete Reisebeschreibung mit einem auf der Reise selbst flüchtig hingeworfenen Tagebuch vergleichen. So könnte es nun bei Mk. gewesen sein. In dem fraglichen Abschnitte fällt uns vor allem eine unschöne Häufung der Pronomina, namentlich des Pron. *ἐκεῖνος* in die Augen. Ebenso aus Streben nach Kürze hervorgegangen sind die Wendungen *ἐκείνη πορευθεῖσα ἀπήγγειλε* v. 10, *πορευομένοις εἰς ἀγρὸν* v. 12, wofür Mk. sonst gesagt haben würde: *ἡ δὲ ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητάς καὶ ἀπαγγέλλει αὐτοῖς* u. dgl. Eine ähnliche Kürze finden wir in dem *ὅτι ζῇ καὶ ἐθεάθη ὑπ' αὐτῆς* v. 11 und *τοῖς θεασαμένοις αὐτὸν ἐγηγερμένον* v. 14. Auch das unbestimmte *ἠπίϛησαν* v. 11, das kurze *φανεροῦσθαι*, die ganz excerptenartige Bezeichnung *δυσὶν ἐξ αὐτῶν*, das *ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ*, die überaus kurzen und eiligen Ausdrücke v. 17 f. gehören hieher, und erklären sich sämmtlich aus dem Streben nach äusserster Kürze. Wenn ferner Mk. statt des sonst von ihm gebrauchten *ὅλον τὸν κόσμον* (8, 36; 14, 9) hier sagt *εἰς κόσμον ἅπαντα*, so ist dies ganz, wie wenn ein Deutscher, in Eile sich gehen lassend, statt *in die ganze Welt* sagen würde *in alle Welt;* jenes ist bestimmter und schöner, dies légerer. So ist auch *πρώτη σαββάτου* oder *σαββάτων* eine kurze, populaire Bezeichnungsweise.

§. 138.

Die Nichtigkeit der Holtzmann'schen Hypothese.

Nachdem die sichersten positiven Ergebnisse über die Entstehung der beiden ersten Evv. gewonnen sind, werfen wir noch einen lezten

Abschiedsblick auf die Holtzmann'sche Urevangeliumshypothese, welche zwar mit höchster Zuversichtlichkeit sich selbst in die Welt eingeführt hat, deren Grundlagen aber sich schon §. 132 als morsch und als erschwindelte Waare erwiesen haben. Es ist nur noch übrig, die mancherlei Argumente, womit Holtzm. seinen Hypothesenbau zu stüzen und plausibel zu machen sucht, ihres blendenden Schimmers zu entkleiden.

1). Die von Papias hergenommenen Stüzen sind schon §. 132 gefallen. Von einer Schrift des Mt., die bloss Reden Jesu enthalten habe, sagt Papias nichts, sondern von einer solchen, welche „die Offenbarungen des Herrn", nämlich τὰ ὑπὸ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα enthalten habe — was neuerdings sogar Strauss B anzuerkennen nicht umhin gekonnt hat. Die Holtzmann'sche Redesammlung oder Quelle Λ ist also ein unhistorisches Hirngespinnst, und von Holtzm. selber als ein solches οὐκ ὄν erwiesen, dadurch, dass er behauptet, diese Quellensammlung sei schon um das Jahr 70 aus dem Aramäischen in's Griechische übersezt worden, gleichwohl aber im Jahre 131 noch nicht griechisch, sondern nur aramäisch vorhanden gewesen. (S. oben pag. 974.)

2). Nicht besser steht es mit der Quelle A, dem „Urmarkus". Weisse, welcher lange vor Holtzmann beinahe dieselbe Hypothese aufgestellt hat, war doch wenigstens so besonnen, in unserm kanon. Mk. die bei Papias erwähnte Schrift als solche anzuerkennen. Holtzmann dagegen entdeckt in unsrem kan. Mk. zwei zu verschiedenen Zeiten übereinander abgelagerte Schichten: a) einen „Urmarkus", d. h. eine Schrift, welche der histor. Apostelgehülfe Johannes Markus um das J. 60 nicht weit von Galiläa, wahrscheinlich in Syrien, etwa in Antiochia, verfasst habe; und sodann b) die Zusäze und Weglassungen eines Ueberarbeiters, der in Rom den Urmarkus zum kanonischen Mk. umgestaltet habe. — Der histor. Apostelgehülfe Mk. soll also *nicht* in Rom geschrieben haben, und um das J. 60 *nicht* in Rom gewesen sein, sondern in Antiochia; und jene Latinismen sollen alle erst vom Ueberarbeiter hineincorrigirt und an die Stelle ursprünglicher, gutgriechischer Ausdrücke substituirt sein. Abgesehen davon nun, dass lezteres ein gar sonderbares Verfahren gewesen wäre (insofern nämlich zwar dies ganz begreiflich ist, dass einem in Rom lebenden Autor Latinismen *unwillkürlich* in die Feder flossen, dagegen unbegreiflich, dass ein in Rom lebender Ueberarbeiter gutgriechische Ausdrücke *absichtlich* in Latinismen umcorrigirt haben sollte!): so wissen wir ferner auch aus Philem. 24, dass der Apostelgehülfe Johannes Markus „um das Jahr 60", nämlich bereits im Anfang der

röm. Gefangenschaft des Paulus (Frühling 61) gerade in *Rom*, und keineswegs „in der Nähe von Galiläa, wahrscheinlich in Syrien, etwa in Antiochia“ sich befand. Von einem solchen syrisch-etwaigen Aufenthalt des Mk. haben wir überhaupt nicht die leiseste Spur, wohl aber die sicherste und bestimmteste (1 Petr. 5, 13 vgl. oben §. 136 Anm. 6), dass Markus mit Petrus zusammen im Jahre 64 in Rom war. Hienach wird es also doch wohl sichrer sein, anzunehmen, dass unser zweites Ev. so, wie es ist, mitsammt seinen Latinismen, in Rom vom wirklichen Markus geschrieben sei, als dass es eine in Rom gemachte Ueberarbeitung einer von Markus um's Jahr 60 in Syrien verfassten Urschrift wäre. Und wie sollte es doch kommen, dass diese Urschrift so gänzlich verloren gieng, und nur die römische Ueberarbeitung sich erhalten habe? Aber welche Erscheinungen nöthigen denn überhaupt dazu, den kanon. Mk. für eine Ueberarbeitung einer älteren Schrift zu halten? Nichts anderes, als dass er 1, 1 Jesum den Sohn Gottes nennt, was Hrn. Holtzmann nicht zu Danke ist; dass er 1, 13 *μετὰ τῶν θηρίων* schreibt, was Hrn. Holtzmann nicht gefällt, dass er 5, 13 die Zahl der Gergesener Schweine zu nennen weiss, was Hrn. Holtzm. verdächtig ist, dass er 6, 3 Jesum den Sohn der Maria nennt und damit auf seine übernatürliche Empfängnis deutet, an welche Hr. Hn. nicht glaubt! Dieser scharfsinnige Kritiker schneidet also aus unserm kanon. Mk. zuerst alles dasjenige heraus, was ihm zu *seinem*, dem Holtzmann'schen, d. i. Schenkel'schen Christus nicht passt; nachdem er sich solchermassen eine „Urschrift“ zurecht gemacht hat, wie sie ihm und seinem kirchenräthlichen Herrn und Meister in den Kram passt, beweist er hinterher *aus* dieser Urschrift, dass die urchristliche Kirche von der Gottheit und übernatürlichen Empfängnis Christi noch nichts gewusst habe. Erst der böse römische Ueberarbeiter habe 1, 1 die Worte *υἱοῦ τοῦ θεοῦ* zugesezt, und 6, 3 die Worte *υἱὸς τοῦ τέκτονος* in *τέκτων υἱὸς τῆς Μαρίας* umcorrigirt.

3). Doch nein! Holtzm. thut sich ja gerade darauf etwas zu gute, dass seine Hypothese noch eine Reihe anderweitiger, selbständiger Empfehlungsgründe für sich habe. Der erste derselben ist der, dass durch sie ein Problem, für welches bis jezt noch niemand eine befriedigende Lösung zu finden vermocht habe, sich bei dieser Hypothese ganz von selbst und auf die einfachste Weise löse; nämlich die Frage, wie das Verwandtschaftsverhältnis der Syn. zu erklären sei. Obwohl wir diese Untersuchung erst später (§. 141) in extenso zu führen haben, so können und wollen wir doch schon jezt vorläufig prüfen, wie es mit dieser vortrefflichen Holtzmann'schen Lösung be-

stellt sei. Es muss zugestanden werden, dass jene (§. 2 bereits in Kürze dargestellten) Con- und Divergenzen des Ausdrucks, die zwischen den drei synopt. Evv. obwalten, sich bei der Holtzmann'schen Hypothese auf eine *einfachere* Weise erklären, als bei der alten Eichhorn'schen Urevangeliumshypothese — nämlich auf eine *mathematisch*-einfache Weise. Eine gemeinsame Quelle A für alle drei Syn., eine zweite für Mt. und Luk. gemeinsame Quelle Λ; damit ist die relative Uebereinstimmung zwischen allen dreien, damit aber auch die relat. Convergenz zwischen Mt. u. Luk. sowie die Divergenz zwischen beiden u. Mk. erklärt. Die Divergenz endlich zwischen Mt. u. Luk. erklärt Holtzm. aus dem verschiedenen Verfahren Beider, indem Luk. nur anekdotarisch sammelte, Mt. aber rubrikenmässig ordnete. Mathematisch betrachtet wäre also alles in Richtigkeit; wir haben die Gleichungen: 1) Mc. $= A + \mu$ (wo μ die Zuthaten des röm. Ueberarbeiters bezeichnet.) 2) Luc. $= A + \Lambda$. 3) Mt. $= (A + \Lambda)\,p$ (wo der Coeffizient p die verarbeitende formelle Thätigkeit bezeichnet.)

Geht man nun aber über die rein mathematische Betrachtung hinaus, und fragt nach der psychologischen Möglichkeit, so stellt sich die Sache plözlich ganz anders. In Wahrheit erklärt sich bei jener Hypothese nur das theilweise Auseinandergehen und theilweise Uebereinstimmen in der *Wahl des Stoffes*, nimmermehr aber die Art der stilistischen und formellen *Behandlung* dieses Stoffes. Denn auch da, wo alle drei die gemeinsame Quelle A benüzt haben sollen, weichen sie im Ausdruck und in der Behandlungsweise aufs seltsamste von einander ab. Der Eine schreibt: *οὔτε βάλλουσιν οἶνον νεὸν εἰς ἀσκοὺς παλαιούς*; der Andre schreibt: *καὶ οὐδεὶς βάλλει κλ;* der Eine: *τότε προςέρχονται οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου λέγοντες*, der Andre: *καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσι;* der Dritte legt vollends die ganze Frage den *γραμματεῖς* in den Mund, u. s. w. u. s. w. Ueber die Griessbach'sche Benuzungshypothese (s. §. 3) macht sich Holtzm. (S. 120) lustig, indem er fragt: „Was hätte Mk. aus der Bergrede und aus der antipharisäischen Predigt des Mt. für Miniaturkunstwerke herausgemeisselt?!“ Er selbst nimmt aber ganz das nämliche an: der Vf. des kanon. Mk. (der Ueberarbeiter des Urmarkus) soll in seiner Quelle A (eben dem Urmarkus) die Bergpredigt vor sich gehabt, und bis auf die drei Verse Mk. 3, 13—15 wegstrichen — also aus ihr das „Miniaturkunstwerk“ Mk. 3, 13—15 „herausgemeisselt“ haben! Als Motiv für diese Meisselei weiss unser Kritiker kein anderes anzuführen, als (S. 116) das läppische: die Bergpredigt sei dem Ueberarbeiter zu lang gewesen! Die Versuchungsgeschichte soll er (S. 69) ausge-

lassen haben, weil sie ihm „zu abenteuerlich“ erschien; dafür aber soll er den „apokryphen“ Aufenthalt Jesu μετὰ τῶν θηρίων eingeflickt haben, der doch wiederum Hrn. Holtzmann zu abenteuerlich vorkommt, als dass er in der Urschrift gestanden haben könnte. Der Ueberarbeiter war also zugleich ein kleinerer, und auch im selben Augenblick wieder ein grösserer Freund des Abenteuerlichen, als der Vf. der Urschrift! — Und wie ist vollends Mt., wie Luk. verfahren? Während Holtzm. gegen die Benüzungshypothese geltend macht, dass man dabei den Evsten verschiedene Ungeschicklichkeiten zutrauen müsse, so traut und schreibt *er* ihnen bei *seiner* Hypothese noch viel grössere Ungeschicklichkeiten, ja geradenwegs Dummheiten zu. Nach der Quelle A sollen (so versichert er) die Jünger nicht durch das *Essen* der Aehren Anstoss erregt haben, sondern weil sie durch das Ackerfeld sich mittelst Ausraufens von Aehren einen Weg bahnten (eine drollige Art, sich einen Weg zu bahnen! vgl. oben §. 78, 1); Mt. u. Luk. aber haben dies „misverstanden“, als hätten die Jünger durch das Essen der Aehren Anstoss erregt. — Mt. 8 habe der Evst alles bunt durch einander geworfen; er lasse Jesum mitten in der Volksmasse einen Kranken heilen, und trage diesem dann doch auf, keinen Menschen seine Heilung erfahren zu lassen (vgl. dagegen oben §. 71); er nehme seinen festen Wohnsiz (!) im Hause des Petrus, und sage dann doch gleich darauf, er habe nicht, wo er sein Haupt hinlege. Ordnungslos habe Mt. die Abschnitte der Urschrift auseinandergerissen und anders zusammengestellt. (H. p. 99). Mt. habe die Rede Jesu an die Zwölf und die an die Siebzig, als *zwei* Reden, die eine in A, die andere in *Λ*, vorgefunden, und sie willkürlich in Eine verschmolzen (p. 157), Luk. aber habe ebenso verkehrt gehandelt, indem er sie als zwei Reden gab, und nicht einsah, dass es ein und dieselbe Rede sei (!!!) Die Bergpredigt habe Mt. so umgearbeitet, dass er ihr ein völlig unhistorisches Thema gab, (p. 174). Auch cp. 12, 15 f. habe Mt. einem Saz seines Originals eine unrichtige Beziehung gegeben (p. 433). Kp. 16, 5 u. 12 habe Mt. die in der Quelle A richtig angegebene Situation „zerstört“. Ebenso ungeschickt soll Lukas verfahren sein. Kap. 4, 42—44 „verwischt“ er den Zusammenhang, indem er Jesum durch die ὄχλοι statt durch die Jünger gesucht werden lässt; den παῖς Mt. 8, 6 „legt er falsch durch δοῦλος aus“; Luk. 13, 22 f. motivirt er ungeschickt, sodass der Zusammenhang „sich steif und ungeschickt ausnimmt“ (p. 132); zu den Parabeln gibt er eine Moral, die „bei genauer Besichtigung gar nicht als die wahre Pointe gelten kann“ (ebend.); 17, 11 u. 20 u. 29; 11, 37 u. 45; 14, 1 u. a. gibt er seine subjec-

tiven Vermuthungen für Geschichte aus (p. 133), und zwar meist ungeschickte Vermuthungen. Die Worte Jesu 19, 43 f. habe er geradezu erdichtet. Ebenso habe Mt. die Stellen 21, 5 (zwei Esel) und 26, 15 (dreissig Silberlinge); 27, 34 u. 43 (H. p. 382 u. 491) u. 26, 2 geradezu erdichtet; u. die Stellen 27, 52 und v. 62—66 seien lediglich das Product einer sagenhaften Ausschmückung, die er sich erlaubt habe (p. 363). — Wer sich nun die Divergenzen zwischen den Evsten nicht anders zu erklären weiss, als indem er ihnen beim Abschreiben aus den gemeinsamen Quellen bald Dummheit und Ungeschicklichkeit, bald Unredlichkeit Schuld gibt, der hat eben *nichts* erklärt, sonderlich wenn er andern Hypothesen das zum Vorwurf macht, was er sich selbst in erhöhtem Grade beigehen lässt! Mit der Behauptung Holtzmann's, dass bei seiner Hypoth. die Divergenzen sich viel einfacher und zwangloser, als bei jeder anderen, erklärten, ist es also nichts.

4). Aber desto mehr thut er sich darauf zu Gute, dass sich noch der besondre Stil der Quelle A (Urmarkus) im Gegensaz zum Stil des Ueberarbeiters, ebenso der besondere Stil der Quelle *Λ*, dann wieder der des Vf. des griech. Matth. und der des Luk. unterscheiden lasse. — Dass nun die drei Syn., jeder seine stilistisehen Eigenthümlichkeiten, haben, das ist wahr aber nicht neu; hingegen dass sich in ihnen wieder ein besonderer Stil bei den aus A — und ein andrer bei den aus *Λ* stammenden Stücken nachweisen lasse, das ist neu aber nicht wahr. Bei den allen Dreien gemeinsamen Parallelberichten, welche nach Holtzm. aus A stammen sollen, treffen die drei Syn. ja nur in einzelnen Nominibus u. Verbis, selten und fast nie in ganzen Säzen zusammen. Hr. Holtzmann hat aber gleichwohl das unglaubliche geleistet, den Nachweis jener besondern fünf Stile zu Stande zu bringen. Sein Verfahren ist überaus einfach. Nachdem er erst a priori d. h. mit absoluter Willkür decretirt hat, wie der Text in der Quelle A und *Λ* ursprünglich gelautet haben müsse, und ferner, welche einzelnen und einzelsten Wörtchen und Wendungen aus A stammen, welche hingegen von den drei Syn. erst hinzugethan oder statt der ursprünglichen substituirt seien[1]), nachdem er also den Wortlaut jener beiden Quellen sich *fingirt* hat, so legt er

1) So sollen z. B. Mk. 2, 25 die Wörtchen *ὅτε χρείαν ἔσχε*; 4, 3 das Wort *ἀκούετε;* V. 11 *οἱ ἔξω*; 5, 19 *καὶ ἐλέησέν σε*; 5, 23 *ἵνα σωθῇ*; 6, 13 *ἐλαίῳ* u. s. f. u. s. f. nicht aus der Quelle A, sondern aus der Feder des röm. Ueberarbeiters (des Pseudomarkus) stammen!

alsdann (S. 289 ff.) ein alphabetisches Lexicon aller der Wörter an, die in der (fingirten) Quelle A vorkommen, und sagt: da sehe man ja nun den eigenthümlichen Stil der Quelle A vor Augen! Auf dieselbe Weise kann man ganz beliebig, etwa durch eine Lotterie, aus dem Römerbrief eine Anzahl von etwa 200 Versen herauslosen, in ihnen noch statt einer Anzahl dastehender Wörter willkürlich andre (Synonyma) substituiren, dann ein Wörterbuch der in den so präparirten 200 Versen nun vorkommenden Vokabeln anlegen, und schliesslich sagen: diese 200 Verse seien die echte Urschrift des Römerbriefs, und charakterisirten sich als solche durch ihren besondern Stil! — So wenig ist in den, den drei Syn. gemeinsamen Parallelberichten (die nach H. die Quelle A constituiren) ein besondrer Stil, oder auch nur eine besondre copia vocabulorum nachweisbar, dass Holtzmann, nachdem er jenes schöne Lexicon aufgestellt hat, hinterher (p. 301—335) erst wieder ein Verzeichnis anlegen muss von allen denjenigen Fällen, wo die drei Evangelisten (Pseudomarkus, Pseudomatthäus und Lukas) die Ausdrücke von A beibehalten, und denjenigen, wo sie ihre eigenen dafür gesezt haben! Nachdem er dies mit aprioristischer Willkür gethan, legt er dann analoge Lexica des matthäanischen und des lukanischen „Stiles" an. Da begegnen uns nun Aussprüche wie folgende: (p. 336:) „Luk. substituirte seine eignen Ausdrücke in der Regel denen der Quelle A." Aehnliches sagt H. von Pseudomatthäus. Aber wie in aller Welt lässt sich dann, welches der „Stil" der Quelle A gewesen sei, überhaupt noch constatiren, wenn Luk. u. Mt. in ihren Parallelberichten diesen Stil „in der Regel" nicht beibehalten haben, und wenn auch der Pseudomarkus alle Augenblicke (vgl. oben Anm. 1) stilistische Aenderungen vorgenommen hat?! S. 326 nimmt H. an, dass Mt. u. Mk. mit Bewusstsein und Willen am „Stil" von A beim Abschreiben Veränderungen vorgenommen haben. Z. B. „Luk. legt es darauf ab" (sic!) „die etwas spröde Darstellung der Quelle A in Fluss zu bringen, die Ecken abzuglätten und dem Zusammenhang durch Zwischenbemerkungen nachzuhelfen." — Analog verfährt H. in Bezug auf seine Quelle *Λ*, aber nur um schliesslich zuzugeben: *dass die Quellen A u. Λ auf den Stil des Mt. u. des Luk. solche Einwirkung gehabt, dass sie eine Menge stilistischer Eigenthümlichkeiten, die eigentlich den Stil der einen oder der andern Quelle charakterisiren, sich angeeignet haben, und deshalb* auch in denjenigen Stücken *anbringen,* die nicht aus jenen Quellen genommen sind[2]). Wohlan denn, wenn der

2) Pag. 353: „Luk. braucht *ἀργύριον* dreimal, *ἀσπασμός* 4mal, *βαστάζειν*

mit soviel Mühe und Künstelei herauspräparirte „Stil" der Quelle A und desgleichen der der Quelle *A* sich *auch ausserhalb* der aus diesen Quellen stammenden Stücke — auch in den von den drei Bearbeitern herrührenden Stücken — findet, so ist ja damit das einfache Faktum zugestanden: *dass jener mit soviel Emphase behauptete Stilunterschied zwischen den Quellen und den Bearbeitern* — nicht existirt. Die ganze, 88 Seiten lange Untersuchung ist also eitel Schwindel und das viele Papier wäre besser zu andrem Zweck verwendet worden, als zu solchem kindischen Unsinn.

5). Weiter rühmt sich H., dass aus seiner Hypothese die von ihm so genannten „Doubletten" sich am besten erklären. Doubletten nennt er es nämlich, wenn bei ein und demselben Evsten ein Ausspruch Jesu oder eines Anderen an einer zweiten Stelle wiederkehrt. Es sind dies die Stellen Mt. 9, 34; 12, 24; — 12, 38; 16, 4; — 13, 12; 15, 29 (und par. bei Luk.) 16, 24 f.; 10, 38 f. (u. par. bei Luk.) — 11, 14; 17, 11 ff. — 24, 23 u. v. 26 — 24, 42; 25, 13. Hier soll sich die Wiederholung schlechterdings nur daraus erklären lassen, dass sowohl Mt. als Luk. das eine Diktum aus A, seine Wiederholung aber aus *A* geschöpft haben, ohne zu merken, dass es ein und dasselbe Diktum sei. Allein nicht nur wird hier den beiden Evsten ein grosses Mass von Bornirtheit zugetraut, sondern am allerschönsten ist, dass Holtzm. *bereits in seiner Quelle A* das Vorkommen solcher Doubletten zuzugeben sich genöthigt sieht (Mk. 9, 1 u. 13, 10 — Mk. 9, 35 u. 10, 43). Hier kann er denn nicht anders, als zugeben, dass Jesus die gleiche Gnome bei verschiedenen Anlässen wiederholt habe. Mit diesem Zugeständnis fällt aber die Nöthigung einer andern Erklärung für die bei Mt. u. Luk. vorkommenden Fälle hin-

4mal, βίος 4mal, θύειν 3mal über die Quelle A hinaus" (d. h. in Stücken, die nicht aus A stammen). Und doch sollen jene fünf Vokabeln Stileigenthümlichkeiten der Quelle A sein!! Pag. 354: „Aus A kommen dem Luk. *fort und fort* Wendungen und Phrasen in die Feder". Ebenso (p. 350) dem Mt.: „Sprachformen und Wendungen, die in A vorkommen, kommen bei Mt. nicht bloss wieder vor, sondern *steigern sich zur Eigenthümlichkeit des Mt.*" Also der *besondre* Stil, durch den die Quelle A sich von dem Stil des Mt. *unterscheiden soll*, „steigert sich" zur Stileigenthümlichkeit des Mt.!!! Ebenso haben (p. 354) „Mt. u. Luk. sich aus *A* einzelne Phrasen und Wörter völlig angeeignet." — Man muss überhaupt noch keinen Begriff von dem, was Stil heisst, haben, wenn man sich einbilden kann, in dem gelegentlichen Vorkommen von Wörtern wie „Gruss, Leben, opfern" bestehe die Besonderheit eines Stiles.

weg. Kommt es ja doch heute noch im gewöhnlichen Leben, wie in der Lehr- und Predigtthätigkeit, tausendmal vor, dass man einen schlagenden Gedanken, den man einmal geäussert, bei zweiter passender Gelegenheit abermals äussert; der Herr aber nennt es geradezu als seinen *Grundsaz: Altes* und Neues aus seinem Schaze hervorzunehmen (Mt. 13, 52). So finden wir auch, dass er Gleichnisse bei späterem Anlass wiedererzählt, nur mit zweckgemässer Umbildung. Er hat hierin die Propheten, Jes. Jer. u. Ezech., zu Vorgängern. — Und wie begreiflich war es, dass der einmal erhobene Vorwurf, er treibe die Teufel durch Belzebubs Hülfe aus, öfter wiederholt wurde; wiederholt doch auch Dr. Schenkel seine bekannten Vorwürfe und Kraftphrasen gegen Orthodoxie und Hierarchie öfter! Wie begreiflich, dass die Forderung eines σημεῖον öfter an Jesum herantrat, und er jedesmal auf das Zeichen Jonä verwies; dass er mehrmals den Saz aussprach: Wer da hat, dem wird etc. oder: Wer mir nachfolgen will etc.

6). Niedlich ist das Selbstlob, das Holtzm. (p. 243 ff.) sich in Betreff seiner wundervollen Interpretation des Proömium des Luk. ertheilt. Mit den πολλοῖς soll Luk. die beiden Quellen A u. *Λ* meinen. Der Nicht-Augenzeuge soll von dem Apostelgehülfen Markus (der ja nach H. der Vf. von A war) und von dem Apostel und Augenzeugen Matthäus (der nach H. der Vf. von *Λ* war) sagen: sie *versuchten* eine Aufzeichnung zu machen; nun aber komme I c h, (der ich, obgleich weder Augenzeuge noch Apostelgehülfe, doch alles natürlich viel besser weiss) und gebe dir *sichere* Kunde!! — Dieser bescheidene Mann scheint das Porträt eines unweit von Dr. Holtzmann lebenden Originals zu sein.

Und nun wollen wir schliesslich noch einen Blick darauf werfen, in welche Widersprüche Holtzm. sich auf allen Punkten mit sich selbst verwickelt. Pag. 110 sagt er, Mk. 6, 3 rühre ὁ τέκτων nicht von A sondern vom Ueberarbeiter her; S. 475 aber polemisirt er stark gegen Baur, welcher den τέκτων Mk. 6, 3 für apokryphisch halte, und vindicirt diesen τέκτων der Quelle A. — S. 69 sagt er: Pseudomk. habe die Versuchungsgeschichte so aus A epitomirt, dass er dabei auf die Schlussworte derselben: „er war bei den Thieren“ hineilte; S. 70 aber werden wir belehrt, dass diese Schlussworte in A gar nicht standen, sondern erst vom Pseudomarkus erdichtet sind. — S. 106 sagt er: Pseudomark. habe die Beziehung zwischen Mk. 3, 21, wo Jesu Verwandte ausgehen, sich seiner zu bemächtigen, und 3, 31 wo sie in seinem Haus anlangen, *nicht erhalten sondern verwischt;* S. 79 aber lässt er mich darüber an, dass ich in V. 31 keine Rück-

beziehung auf V. 21 finden kann. Aber dass diese Rückbeziehung in unserm kan. Mk. „verwischt" also nicht mehr lesbar ist, hat er ja so eben selbst zugegeben, und einen cod. jener Urschrift A, worin diese Beziehung gestanden haben soll, war bis jezt selbst Tischendorf noch nicht so glücklich zu entdecken! — S. 151 Z. 4 ff. v. o. sagt er: „Es ist *seltsam*, dass Jesus die Rede Luk. 12, 1—3 vor Myriaden Volks halten soll"; Z. 16 v. o. aber: „V. 1—3 mag *ganz passend* als vor einer grossen Volksmenge gesprochen gedacht werden." [Sollte auch in Holtzm.'s Buch sich eine Quelle A und die Hand eines Ueberarbeiters unterscheiden lassen? Im Stil des lezteren heisst „ganz passend", was im Stil des ersteren „seltsam" heisst.] S. 208 erklärt H. nach Schleierm.s Vorgang den Abschnitt Luk. 9, 51—19, 28 für einen Reisebericht; S. 209 sagt er, man müsse denen Recht geben, „die diesen Abschnitt als Ganzes unchronologisch und unhistorisch finden und für eine blosse Sammlung verschiedener kleiner Stücke halten." S. 152 sagt er in Einem Saze: „Obwohl die „Rede Jesu Luk. 12, 41 ff. *eigentlich ohne alle Berücksichtigung der* „*Frage des Petr. v. 41 fortläuft,* so ist doch zuzugeben, dass die Ein-„schaltung dieser Frage von Luk. sehr geschickt angebracht wurde, „da in der That *alles* Folgende V. 42—48 eine *Beziehung* auf die Er-„fordernisse zulässt, die an einen Knecht zu stellen sind, der eine so „ausgezeichnete Stelle einnehmen will, wie Petrus". Und S. 155: „Der Faden einer sachlichen Ordnung scheint *völlig abzureissen;* Luk. „macht 16, 14 noch einen *mislungenen* Versuch, das folgende Stück, „*das mit dem Geize gar nichts zu thun hat*, mit dem vorhergehenden „zusammenzubinden, aus keinem andern Grunde, als weil V. 15 *wirk-„lich* an die Pharisäer addressirt und V. 19 *wirklich vom Geiz die* „*Rede ist.*" *!!!*

Wer so an Mikrokephalie leidet, hat offenbar keinen Beruf, kritische Untersuchungen zu führen, am wenigsten aber, sich aufs hohe Ross zu sezen, und wirklich-wissenschaftliche Arbeiten in Schenkelscher Manier herunterzukanzeln.

Der erste Ausgangspunkt der Holtzm.'schen Argumentationen ist (p. 11) der, dass er sagt, das Verwandtschaftsverhältnis erkläre sich schlechthin nur aus der Benüzung gleicher *schriftlicher* Quellen. „Wenn", so fragt er, „Jesu Lehrthätigkeit ohne Zweifel etwas örtlich „und zeitlich getheiltes war, woher kommt es, dass die Syn. alle „denselben galiläischen Rahmen dafür mitbringen? warum beschrän-„ken sie sich auf fast dieselbe Wahl von Reden? Wenn Jesus so „viele Kranke geheilt hat, warum theilen alle drei nur die gleichen „Beispiele mit?" Antwort: von diesen mit „warum" einführten Be-

hauptungen ist das gerade Gegentheil wahr. Die Syn. bringen *nicht* den gleichen galil. Rahmen mit — vide Holtzm. p. 208, wonach Lukas von cp. 9, 51 bis 19, 28 lauter Vorfälle mittheilt, die ausserhalb Galiläa vorgefallen sind. Die Syn. beschränken sich *nicht* auf die nämliche Auswahl der Reden; denn Mt. und Luk. haben ein jeder viermal soviel Reden, wie Mk. und wiederum hat Mt. eine Menge Redestücke, die Luk. nicht hat[3]), und vollends Lukas eine grosse Menge, die Mt. nicht hat[4]). Und ebenso steht es mit den Krankenheilungen, wo jeder der drei Syn. eine Anzahl von Heilungen erzählt, die sich bei den andern nicht finden.

So ist der erste Ausgangspunkt der H.schen Untersuchungen ebenso leichtfertig, als sein Verfahren kindisch und sein Ergebnis in Grund und Boden verkehrt ist. Und das ist die „kritische" Grundlage, auf welcher Schenkels Charakterbild ruht.

§. 139.

Entstehung des Lukas.

1). Das Proömium des Luk. ist bereits §. 28 ausführlich erörtert. Es hat sich uns ergeben, dass in der Umgebung des Theoph. eine Anzahl von Christen sich von dem, was die ersten Verkündiger des Evangeliums von Jesu Christo erzählt hatten, fragmentarische Aufzeichnungen aus der Erinnerung gemacht hatten, worin ein *Bedürfnis* nach schriftlichem Surrogat jener mündlichen Verkündigung der *αὐτόπται καὶ ὑπηρέται* sich zwar *kundgab*, aber keine genügende *Befriedigung fand*. Diesem Bedürfnis will Luk. vollständiger genügen, und er kann es; denn wenn er auch nicht ἀπ᾽ ἀρχῆς ein Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen ist (wie die Apostel act. 1, 21—22) so hat er doch die Geschichte Jesu, die Geschichte des n. t. Heils, vollständig von deren Anfang an (*πᾶσιν ἄνωθεν*) sorgfältig (*ἀκριβῶς*) erforscht, und so kann er den fragmentarischen und unzuverlässigen Aufzeichnungen ein zuverlässiges (*ἀσφάλεια*) und geordnetes, zusammenhängendes (*καθεξῆς*) Ganzes gegenüberstellen [1]).

3) Kap. 5, 15—17; v. 19—24, v. 33—39; Kap. 6, 1—6 u. 14—18; Kap. 13, 24—30 u. a.

4) Kap 9, 51—56; Kap. 10, 1—12 u. 16—20 u. 25—42; Kap. 11, 1—36; Kap 12, 1—59; Kap. 13, 1—27 u. 31—33; Kap. 14, 1 bis Kap. 17, 22 u. s. w.

1) „Von allem diesem steht im *Texte* kein Wort" sagte Wies. (*Thol.* Anz. 1844, Nr. 34 ff. p. 284.) Im *Texte* steht freilich davon, dass die *πολλοὶ* im *Leserkreis* des Lukas (und nicht in Palästina oder sonst wo) zu suchen seien, nichts.

Es versteht sich hienach von selbst, dass der Saz *καθὼς παρέδοσαν κλ.* nicht (wie Hug und Wieseler) wollen) ein *Lob* der Aufzeichnungen der *πολλοὶ* aussprechen soll. Ebensowenig spricht Luk. einen moralischen Tadel gegen diese guten Leute aus; in ihren Versuchen gab sich ein ganz berechtigtes Bedürfnis kund; nur, dass diese Diegesen *ungenügend* waren, deutet Luk. klar genug an.

Ferner folgt nun mit grösster Gewissheit, dass die *διηγήσεις* weder die Evv. Mt. und Mk. (Hug, De Wette) noch überhaupt solche Evv. waren, die in anderen Ländern, als für welche Luk. schrieb, entstanden waren. Sondern es waren kleine, fragmentarische Auf-

Sondern der *Text* an und für sich erlaubt allenfalls *beide* Meinungen, die *Wieseler*'sche, wonach Luk. im Proömium die *liter. Gesammtthätigkeit der ersten Christenheit* berücksichtigt, und sagt, dass, wie schon Viele Evangelien geschrieben hätten, nun auch er eines schreiben wolle, und die *meinige*, wonach Luk. im Proömium das *spezielle Bedürfnis der Umgebung des Theophil.* berücksichtigt, und sagt, dass, weil Viele (daselbst) es versucht hätten, das von den App. gepredigte zu fixiren, er, der alles genau wisse, eine Schrift schreiben wolle, damit Theoph. *gewissen Grund* erfahre. Der *Text für sich* passt allenfalls zu beiden, wiewohl nach der zweiten Erklärung jedes einzelne Wort eine neue lebendige Beziehung gewinnt. Was aber den Ausschlag gegen erstere Erklärung gibt, ist der Umstand, dass von dem Vorhandensein *vieler* dem Luk. ähnlicher, nicht von Augenzeugen geschriebener aber doch des Lobes würdiger Evangelien keine historische Spur vorhanden ist. Und gesezt, dass es solche gab, und sie lobenswerth waren, warum lobt sie nicht Luk. offen? warum rühmt er von *sich* so bedeutungsvoll, dass er *alles genau* erforscht habe? warum soll erst durch *seine* Schrift Theophilus die *ἀσφάλεια* erhalten? Etwa darum weil dem Theoph. von den „vielen" anderen Evv. keines zu Gebote stand? Aber dann müsste Luk. schreiben *ἵνα καὶ σύ ἐπιγνῷς κλ.* — Waren aber die Schriften nicht lobens- sondern tadelnswerth, warum erzählt er überhaupt dem mit denselben unbekannten Theophilus von ihrer Existenz? — Ja selbst wenn sie (nach Wies.) lobenswerth, aber dem Theoph. unbekannt waren, selbst dann bleibt die Frage, warum Luk. von der Existenz derselben ein langes und breites rede, und gleichsam mit dieser Existenz *anderer* Schriften *sein* Unternehmen erst rechtfertige? Wozu brauchte er diese Ambages, wenn im Leserkreis des Theoph. wirklich ein Bedürfnis nach einer Evangelienschrift da war?

In Summa, es lässt sich nicht recht denken, warum Luk. von Schriften, welche *ausser dem Gesichtskreis des Theoph.* erschienen, und diesem unbekannt waren, dem Theoph. erzählen sollte? Es erklärt sich dagegen das Proömium trefflich, wenn das *locale Bedürfnis des Theoph.* darin als Motiv der liter. Thätigkeit des Luk. angegeben wird.

zeichnungen im Kreise der Leser des Luk., Aufzeichnungen, welche man sehr natürlicherweise wegwarf, sobald durch die Schrift des Luk. dem Bedürfnisse weit vollständiger abgeholfen war [2]).

Ob damals schon der aram. Mt. und das Ev. Mk. geschrieben waren, wann und wo überhaupt Lukas schrieb, dies alles erfahren wir aus dem Proömium nicht. Auch über die *Quellen*, welche Luk. benüzte, sagt er uns kein Wort. (Soviel versteht sich, dass es nicht, wie De Wette ex. Hdb. Einl. zu Luk. meint, jene Diegesen der *πολλοί* waren). Er versichert uns nur, alles genau erforscht zu haben.

2). *Welche Quellen standen ihm nun zu Gebote?* — Wir erinnern uns aus §. 127, dass der Verfasser des dritten Ev. und der Apostelgeschichte [3]) *ein Begleiter des Ap. Paulus* gewesen [4]). Von Troas (Act. 16, 10) begleitete er den Ap. bis Philippi. Hier scheint er geblieben zu sein, wenigstens ist es Philippi, von wo aus er (Act. 20, 6) später wieder den Paulus (auf dessen dritter Reise) über Troas, Mitylene, Samos, Milet u. s. w. bis Jerusalem begleitete. Später reiste er mit dem gefangenen von Cäsarea nach Rom (Act. 27, 1 ff.).

Die kirchliche Tradition nennt nun *einstimmig* diesen Mann *Lukas* (Lukanus). Vgl. *Eus.* 5, 8: ***Καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο.*** *Orig.* bei *Eus.* 6, 25: ***Τὸ κατὰ Λουκᾶν τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον.*** *Iren.* 3, 14. *Tert.* Marc. 4, 2. *Hier.* vir. ill. 7 u. a.

Diese Tradition erhält nun dadurch um so mehr Gewicht, dass wirklich in den paul. Briefen ein *Lukanus* als treuer Begleiter des Paulus erwähnt wird. (Kol. 4, 14; Philem. 24; 2 Tim. 4, 11.)

2) So fällt denn auch vollends die ohnehin nichtige Schlussfolgerung von Wilke (p. 108) Luk. sage, die App. hätten nur mündlich erzählt, und alle, welche schriftlich erzählten, seien keine App. gewesen; folglich habe es nie ein apost. Ev. gegeben. — Gerade als ob Luk. v. 1—4 ein Compendium der christlichen Literaturgeschichte hätte geben wollen!

3) Dass beide Einen Verfasser haben, ist anerkannt. Vgl. Mayerhoff petr. Schr. p. 23 ff. De Wette Einl. II, §. 115, ex. Hdb. zu der Apostelgeschichte, Einl. pag. 3. Credner Einl. I, p. 132 ff. — Ueber die Integrität des Werkes, die jezt auch als zweifellos anerkannt ist, vgl. Credner p. 131.

4) Vgl. schon *Iren.* haer. 3, 14, 1. ***Quoniam*** (dass) ***autem is Lucas inseparabilis fuit a Paulo et cooperarius ejus in evangelio, ipse facit manifestum.*** (Beruft sich nun auf die erste Person in den bekannten Abschnitten der Apostelgeschichte.)

Jener Lukanus, welchen die Tradition als Verfasser des Ev. und der Apostelgeschichte nennt, soll nach eben dieser Tradition (*Hieron.* zu Jes. 6, 9, „*tradunt veteres ecclesiae tractatores*“ vgl. ad Damas. ep. 20) ein Arzt gewesen sein. Auch dies spricht für seine Identität mit dem in den paulin. Briefen erwähnten Lukanus, welcher Kol. 4, 14 wirklich den Beinamen ὁ ἰατρὸς trägt. Wiederum spricht für die Gültigkeit und Wahrheit der Tradition, dass dieser, mit dem in den paul. Briefen erwähnten Manne identische Arzt Lukanus der Verfasser des dritten Ev. sei, der Umstand, dass wir an zweien Stellen dieses Ev. (4, 38; 13, 11) medicinischen Kunstausdrücken begegnen.

Hienach können wir nun leicht beurtheilen, ob und woher Lukanus genaue Nachrichten über Jesu Leben haben konnte. Mehrere Kirchenväter (*Iren.* 3, 14; *Eus.* 6, 8 u. a. siehe bei Credner p. 146) waren der Meinung, er habe vornehmlich von Paulus seine Nachrichten erhalten. (Vgl. das bei beiden übereinstimmende Referat der Abendmahlseinsezung.) Paulus war jedenfalls von Jesu Leben gut unterrichtet (Act. 9, 19) und musste es sein als Apostel. Indessen wird er nicht die einzige Quelle für Luk. gewesen sein, Luk. kam (Act. 20 ff.) selbst nach Jerusalem, scheint auch den Ap. (Act. 24, 23 vgl. Credner §. 57) nach Cäsarea begleitet zu haben; kurz er lebte in Umgebungen, wo man, wenn irgendwo, die reichsten, bestimmtesten Nachrichten zu finden hoffen konnte. Ob die Nachrichten, die er hatte, bloss mündliche waren, ob er nicht auch damals schon sich manches schriftlich geben liess (vgl. Luk. 1, besonders aber die Reden in der Apostelgeschichte) manches selbst frühzeitig aufzeichnete (dem Arzte war ja das Mittel schriftlicher Aufzeichnug geläufig) wir wollen es nicht entscheiden, erinnern jedoch daran, dass wenn auch immerhin bei dem Unterricht neuer Gemeinden das lebendige Wort im Anfang allein genügte, wir doch bei *einzelnen Lehrern*, namentlich bei so gebildeten, gelehrten Männern, wie Paulus und Lukas, einen gelegentlichen Gebrauch der Schrift (vgl. 2 Tim. 4, 13) ein Aufzeichnen von diesem und jenem zu eigenem Bedarf, nicht anders als *höchst natürlich* finden müssen.

§. 140.

Ort und Zeit der Abfassung. Alter und Axiopistie.

1). In welchem Lande wir den Theophilus sammt den übrigen Lesern, für welche Luk. seine Schriften bestimmt hatte, zu suchen haben, ergibt sich aus der Wahrnehmung (s. oben §. 128) dass er palästinensische (Luk. 1, 26; 4, 31; 8, 26; 23, 51; 24, 13) kre-

tensische (Act. 27, 8 und 12) athenäische (Act. 17, 21) kleinasiatische (Act. 13, 13; 14, 6) und macedonische (Act. 16, 2) Orte (selbst grössere), Sitten und Eigenthümlichkeiten einer Erklärung für bedürftig hält, dagegen in Sicilien und Italien (namentlich Unteritalien und Mittelitalien bis Rom) alle Orte (Act. 28) ja selbst kleine Lokalitäten (v. 15) als bekannt voraussezt. In *Unteritalien* haben wir also die Leser des Briefes zu suchen.

2). Wann die beiden Schriften, Ev. und Apostelgeschichte, geschrieben seien, ist schon oben, §. 127—128, erörtert, wo sich ergeben hat, dass die Abfassung der Apsche in das J. 63 aer. Dion. kurz vor den Tod des Apostels Paulus fällt. Das Evang. ist etwas — schwerlich viel — früher geschrieben. Die beiden Theile des Werkes sind nach Einem Plane, und daher wohl auch rasch nach einander verfasst.

Nach der Tradition (*Orig.* bei Eus. 6, 25, *Hieron.* praef. in 4 evv. ad Damas. *Theophyl.* prooem. Mt.) sowie nach der alten Stellung der 4 Evv. schon zu des *Ammonius* Zeit schrieb Luk. nach Mt. und Mk., doch hat Thiersch (S. 177 f.) gezeigt, dass auf diese Tradition nicht viel Gewicht gelegt werden darf. Denn *Clem. Al.* widerspricht ihr, und *Iren.* sagt nur, Mt. habe zuerst, Joh. zulezt geschrieben. §. 134 f. ergab sich uns ebenfalls, dass Mk. später, erst nach dem Tode des Petr. in Rom geschrieben haben kann. So entstand also der aram. Matthäus etwa zwischen dem Jahr 50 und 60, Lukas schrieb Ende 63 [1]); der griech. Matthäus mag 68 entstanden sein, Markus schrieb im Juli 64.

3). Das Vorhandensein des Luk. in den ältesten Zeiten ist durch eine Menge von Beweisen verbürgt. Dass Celsus und Tatian unsre *vier* Evv. kannten, ist oben bei Mt. und Mk. bewiesen. Theodotus citirt bereits Luk. 1, 35; 2, 14; 11, 22 (Mt. 12, 29?); 14, 16—23 (Mt. 22, 2—9?); 15, 11—23; 16, 19. Basilides (bei *Hippol.* 7, 26) citirt die Stelle Luk. 1, 35. Die Valentinianer beriefen sich auf einen Zug in der Geschichte vom blutfl. Weib, der nur Luk. 8, 7 vorkömmt, und nach Iren. I, 8, 2 auch auf die Stelle Luk. 8, 41 ff.

1) So begreift man auch, warum Luk. kein Ev. *vorfand*, das er anstatt der mangelhaften Aufzeichnungen der unterital. Christen diesen hätte in die Hände geben können. (Vgl. Thiersch S. 176.)

(die Tochter des Jairus sei ein Sinnbild der Sophia Achamoth). Heracleon (bei *Clem. Al.* strom. 4, 9) citirt Luk. 12, 8, Justin. Mart. (Tryph.) citirt Luk. 1, 38 und (de resurr.) Luk. 20, 34; 24, 32. (Dass auch Papias das Ev. Luk. gekannt, sucht Credner §. 87 zu beweisen.)

Am wichtigsten jedoch ist hier der Umstand, dass schon Marcion (um 140) ja nach *Tert.* de praescr. adv. haer. cap. 51 schon Marcion's Lehrer Cerdo das Ev. Luk. besass, es allein (als das am meisten paulinische) unter den vier Evv. annahm, und die Stellen, welche ihm nicht recht waren, verfälschte [2]).

2) *Epiph.* hat uns fortlaufende Auszüge daraus aufbewahrt, (siehe in De Wette Einl. II. §. 71), und zwar so, dass er, wo Marcion's Ev. mit Luk. übereinstimmt, nur kurze Inhaltsangaben macht (z. B. 13, „Als „sie schifften, entschlief er, und er schalt den Wind und das Meer". 44. „Vom Reichen und vom armen Lazarus, wie er von den Engeln in Abr's „Schooss getragen wird." Bei 24 steht noch ein καὶ λοιπὸν, bei 5 ein καὶ τὰ ἑξῆς). Wo dagegen Marcion den Luk. verfälscht hat, theilt *Epiph.* die Stellen in extenso mit. Dies verführte Löffler (*disput. qua Marcionem Pauli epistolas etc. adulterasse dubitatur* 1788) Corrodi (Beleuchtung des Bibelkanons, Halle 1793 Thl. 2) Eichhorn (I, 40) Semler (prolegg. zu Gal.) Schmidt (Einl. I, 126 ff.) und Bertholdt (III, 1294) denen noch Gieseler (Entst. p. 24) beistimmt, das Ev. Marcions für eine von Luk. *unabhängige* Schrift zu halten. Diese Ansicht stüzen sie durch die Bemerkung, dass im Ev. Marcion's Stellen sich fänden, die dem System dieses Gnostikers zuwiderlaufen. „Wäre", sagen sie, „das Ev. M. ein verfälschter Luk., so würde M. auch diese Stel- „len verändert haben; oder konnte er Luk., ohne *diese* Stellen zu ver- „ändern, annehmen, so konnte er den ganzen unveränderten Luk. eben- „sogut annehmen." — Aber a) schon Simon und Mill und nachher Michael Arneth (über die Bekanntschaft Marcion's mit unserem Kanon, Linz 1809) Aug. Hahn (das Ev. Marcion's, Königsb. 1823) Storr (Zweck der evang. Geschichte pag. 154 ff.) Bolten (Vorr. zur Uebers. des Luk.) und Schütz (diss. I, 26 ff.) besonders aber Hug (I, §. 8, p. 65 ff.) leiteten die vermeintlichen grossen Abweichungen des Ev. M. von Luk. aus dem Umstande ab, dass *Epiph.* eben häufig nur *Auszüge, Inhaltsangaben* liefert, sodass also nun aus jenen vermeintl. Abweichungen nichts gegen die Abhängigkeit des M. vom Luk. gefolgert werden darf. b) Was jene Stellen bedeuten, die gegen Marcion's System laufen sollen, hat Olshausen (Echtheit der 4 kan. Evv. p. 207 ff.) bewiesen. c) Dass Marcion den Luk. verfälscht hat, ist an sich wahrscheinlich, wenn man sein Verfahren mit den paulin. Briefen bedenkt, und wird von *Tert.* adv. Marc. 3, 4; 4, 4 und *Orig.* ep. ad Alex. in apol. Ruffin. bestätigt. — Dass nicht etwa das Ev. Marcion's die Grundlage unseres

4). Obgleich nun alle diese Zeugnisse sich dafür vereinen, dass wir im Ev. Luk. die gründlich gearbeitete Schrift eines mit vielen Augenzeugen des Lebens Jesu genau bekannten, gebildeten Mannes haben, so fehlt es gleichwohl nicht an solchen, die (wie Credner §. 64, De Wette Einl. u. ex. Handb. a. a. OO.) jener Schrift die Axiopistie absprechen, indem (wie der erstere sagt) Luk. „einer sol- „chen kritischen Bearbeitung nicht gewachsen war.“ Man beruft sich auf die chronologischen Data Luk. 2, 1; 3, 1, wo es aber nach dem, was wir §. 40 f. beibrachten, sehr zweifelhaft bleiben muss, ob der Giessener Theolog oder ob der asiatische Arzt ein besserer Chronolog sei; ferner auf den Mangel einer akoluthistischen Darstellung, wobei man nur zu fragen vergisst, ob eine solche in des Evsten Plane gelegen; endlich auf die vielen Mythen und Sagen d. h. zu deutsch auf die Wunder, die man gerne weghaben möchte. Geläutert heisst also das Urtheil Credner's so: „Von den unangeneh- „men Wundern abgesehen, sind die Schriften des Luk. ganz glaub- „würdig.“

§. 141.

Das Verwandtschaftsverhältnis der Synoptiker.

1). Wir kommen nun auf das am Anfange dieser Schrift pag. 4 dargestellte Problem zurück: *wie sich das sogenannte* Verwandtschaftsverhältnis *der Syn. erkläre*, ihr oft wörtliches Zusammentreffen in der Darstellung gleicher Begebenheiten neben grosser Verschiedenheit in Auswahl und Anordnung des Stoffes. (Uebersichtliche Darstellung dieses Verhältnisses in Credner's Einl. §. 67.) Im Verlauf unserer Untersuchungen haben wir uns nun bereits von mehreren Säzen überzeugt, welche für die Lösung dieses Problemes von Wichtigkeit sind.

a) Die Differenzen *in Auswahl, Anordnung und auch in der Darstellung erklären sich aus einer genauen und gründlichen Betrachtung des* Planes, *den jeder Evst für sich befolgte.* (Vgl. hierüber namentlich Thl. I, Abth. I, Capp. 2—4.)

b) Im allgemeinen lässt sich sagen: So lange Apostel oder Evangelisten (vgl. das allgemeine *αὐτόπται* Luk. 1, 2 mit Eph. 4, 11; 2 Tim. 4, 4 und Gieseler Entst. p. 67 f.) *an einer neugegrün-*

Luk. gewesen, siehe De Wette Einl. §. 72. (Man denke an Luk. 1, 1—4!)

deten Gemeinde thätig waren, reichte deren mündliche Predigt vollkommen aus, und ein Bedürfnis nach schriftlicher Aufzeichnung lässt sich nicht wohl denken [1]. *Sobald dagegen eine Gemeinde sich selbst und den aus ihrer Mitte gewählten Presbytern überlassen war*, mussste alsbald [2]) *ein Bedürfnis entstehen nach Fixirung dessen, was die App. gepredigt hatten, vor allem nach Aufzeichnung der so reichen, complicirten Geschichte Jesu.*

1) Vgl. Gieseler p. 62 ff. Er beruft sich auf die Worte eines Alexandriners aus dem dritten Jahrhundert (hinter *Clem. Al.* ed. Potter. tom. II, p. 996). *Οὐκ ἔγραφον δὲ οἱ πρεσβύτεροι μήτε ἀπασχολεῖν βουλόμενοι τὴν διδασκαλικὴν τῆς παραδόσεως φροντίδα τῇ περὶ τὸ γράφειν ἄλλῃ φροντίδι, μηδὲ μὴν τὸν τοῦ προσκέπτεσθαι τὰ λεχθησόμενα καιρὸν καταναλίσκοντες εἰς γραφὴν, τάχα δὲ οὐδὲ τῆς αὐτῆς φύσεως καθόρθωμα, τὸ συντακτικὸν καὶ διδασκαλικὸν εἶδος εἶναι πεπεισμένοι, τοῖς εἰς τοῦτο πεφυκόσι συνεχώρουν.* Mehr noch beweist die Stelle *Iren.* 3, 1. *Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos, quod quidem tunc praeconiaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt.* Cf. *Eus.* 3, 24. *Σπουδῆς τῆς περὶ τὸ λογογραφεῖν μικρὰν ποιούμενοι φροντίδα· καὶ τοῦτ᾽ ἔπραττον ἅτε μείζονι καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐξυπηρετούμενοι διακονίᾳ*, und ebendaselbst *οὓς* (Mt. und Joh.) *καὶ ἐπαναγκὲς ἐπὶ τὴν γραφὴν ἐλθεῖν κατέχει λόγος.* Doch geht Gieseler offenbar zu weit, wenn er p. 70 aus Joh. 14, 26; 15, 26 ff.; 1 Petr. 1, 12 schliesst, die Jünger hätten sich gar keiner menschlichen Unterstüzungsmittel des Gedächtnisses bedient. Auch dass (p. 71) die Juden „bei dem Eintritte „des mess. Reiches keine neuen heiligen Schriften erwarteten" (1 Makk. 4, 46; 9, 27!) ist kein Beweis, dass die Jünger Jesu Leben nicht hätten — selbst zu amtlichem Gebrauch — aufzeichnen dürfen. Dagegen geht aus der ebendaselbst angeführten Stelle Act. 15, 27 allerdings klar hervor, dass in der apost. Zeit, wie das auch ganz natürlich war, das mündliche Zeugnis mehr galt, als das schriftliche. Eine Spur hievon findet Gieseler (p. 152) mit Recht in der Nachricht *Eus.* 6, 14, Petrus habe den Mk., als er von der Abfassung seines Ev. hörte, weder verhindert, noch besonders aufgemuntert (*μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι*). Einen deutlichen Ausspruch des *Papias* finden wir bei *Eus.* 3, 39. *Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.*

2) Vgl. §. 130 f. — Ich muss hierin von Gieseler's Ansicht abweichen. Es ist wahr, dass die Lehrer der ersten anderthalb Jahrhunderte sich mehr auf das alte Testament berufen, als auf das neue (Gies. 154 ff.). Aber wie natürlich ist dies! Wie wenig beweist es für ein Nichtvorhandensein oder einen kirchlichen Nichtgebrauch evangelischer Schriften in den Zeiten auch nach den Aposteln! Mochten immer solche

c) Diejenigen unter den Gehülfen der App., welche ev. Schriften verabfassen wollten, hatten an den App. und anderen Augenzeugen

Schriften vorhanden sein, so *musste* ja die eine in diesem, die andere in jenem Kreise circuliren; es konnten nicht sogleich alle allenthalben bekannt sein. Wie konnten sich nun christliche Schriftsteller auf Bücher berufen, die ein grosser Theil ihrer Leser noch nicht in Händen hatte? — Es ist wahr, dass selbst noch *Clem. Al.* die von ihm angeführten Aussprüche Christi mit der allgemeinen Formel *ὁ Κύριος λέγει, ὁ Χριςὸς λέγει*, anführt, ohne eine Schrift zu nennen. (Gies. 155) Er beruft sich hier auf Dinge, die Gemeingut der mündlichen *und* schriftlichen Tradition waren. Das Nichtvorhandensein der lezteren kann daraus nicht bewiesen werden. Die Stelle *Ignat.* Phil. 8 beweist auch nicht, was Gies. p. 161 ff. daraus beweisen will. *Ἤκουσα γάρ τινων λεγόντων, ὅτι, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὑρῶ τὸ εὐαγγέλιον, οὐ πιςεύω τοῖς τοιούτοις. Ἐγὼ λέγω, ὅτι ἐμοὶ ἀρχαῖά ἐςιν Ἰησοῦς ὁ Χριςὸς κλ.* denn hier ist nicht, wie Gies. meint, von solchen die Rede, welche *die einzelnen Züge der ev. Geschichte* nicht eher glauben wollen, bis sie Bestätigung dafür in „archivalischen Zeugnissen" finden, — denn es heisst *τὸ εὐαγγέλιον*, und wie sollte die Antwort passen: für *Ignat.* ersezte *Christus* allen Mangel an Dokumenten über *Christi Leben?!* — sondern es kann hier doch nur von solchen die Rede sein, die *nur um des a. T.* willen die christliche Lehre in ihren einzelnen Dogmen für wahr annehmen wollen. Die Stelle beweist also nicht, dass es zu des *Ign.* Zeit noch keine schriftlichen Dokumente über Jesu Leben gegeben habe. — Wenn weiter *Iren.* h. 3, 4 sagt: gesezt es gebe keine Evv., so würde die mündliche Tradition doch zur Fortpflanzung des Christenthums hinreichen, so ist dieser (für die damalige Zeit richtige) Saz ein Beleg für die Tenacität und Sicherheit der kirchlichen Tradition, aber weiter nichts. Wenn sich dann *Iren.* auf barbarische Völker beruft, die ohne Papier und Tinte das Ev. empfangen hätten, so beweist dies nicht, wie Gies. 149 f. meint, dass keine Evv. in kirchlichen Gebrauch waren, sondern nur, dass jene Völker nicht lesen konnten. — Der Saz (Gies. 173) dass, wenn auch schriftliche Evv. vorhanden waren, solche doch *nur zum Privatgebrauch* dienten, und *gar keine kirchliche Bedeutung* hatten, und dass ein Bedürfnis der Gemeinden nach schriftlicher Aufzeichnung gar nicht vorhanden war, ist also offenbar unrichtig. Gieseler sagt (148) wir hätten über eine Einführung der Evv. in den kirchlichen Gebrauch keine Nachricht. Wäre dies wahr, so würde es nur beweisen, dass sich diese Einführung, welche zu den Zeiten des eusebischen und muratorischen Kanons doch *vollendet* war, allmählich von selbst machte. Es ist aber hier dreierlei wohl zu scheiden, der Gebrauch einer Schrift bei einer einzelnen Gemeinde, der Gebrauch einer Schrift in anderen Schriften (welcher eine weite Verbreitung der ersteren voraussezt) und das endliche Urtheil der Kirche über die Kanonizität jener Schrift. Das einstimmige Urtheil der

eine so reiche Quelle für ihr Unternehmen, dass es ihnen unnöthig *erscheinen musste, dasjenige aus Büchern zu studiren, was*

Kirche um 300 über die *κανονιζόμενα* — denen bei Euseb. a) die *ὁμολογούμενα*, die in *alle* Archive *aller* Kirchen aufgenommenen Schriften und b) die erste Abtheilung der *ἀντιλεγόμενα* (d. h. die der *γνώριμα τοῖς πολλοῖς*) entsprechen — dies *einstimmige* Urtheil derselben Kirche, welche im dritten Jahrhundert so heftig und ängstlich über untergeordnete Fragen der Kultustradition und Kirchenzucht gestritten hatte — lässt auf eine bereits im Anfang des zweiten Jahrhunderts vollendete Fixirung des Urtheils über den neutestamentlichen Kanon schliessen. Die Citation neutestamentlicher Schriften aber musste der Natur der Sache nach dünn ausfallen, solange noch die mündliche Tradition in voller Kraft, und die schriftl. Aufzeichnungen nicht allgemein bekannt waren. Ganz anders steht es mit dem kirchlichen Gebrauch neutestamentlicher Schriften *bei einzelnen Gemeinden.* Die § 136, Anm. 4 angeführte Stelle des *Clem. Al.* über die Entstehung des Mk. ist der vollgültigste Beweis, dass einzelne Gemeinden sehr frühe ein *Bedürfnis* nach einem schriftl. Ev. fühlten. (Vergl. damit die §. 135 citirte Stelle *Eus.* 3, 24 über Mt. und überhaupt das dort gesagte.) Mag immer die damalige Generation an Kraft des Gedächtnisses uns weit übertroffen haben (Gies. § 8) dennoch müssen wir es „schwierig finden, dass die Schüler (der App.) sich „ohne alle Schrift bloss durch mündliches Anhören das Ev. einprägten." Wir unterscheiden *Apostelschüler*, die selbst Prediger waren, und wie Luk. alles genau erforscht hatten (diese mochten weniger der Schrift bedürfen) und *Gemeinden*, wo viele Glieder noch schlecht unterrichtet waren, viele Vieles falsch oder schief aufgefasst hatten, wo Irrthum und innere Lüge ihr Spiel trieb, und man eines festen Wortes bedurfte, um Streitigkeiten zu schlichten, Neophyten zu unterrichten, und vor den Juden, welche (Gies. 101) „mit den kleinlichen Künsten einer spizfindigen „Logik über jedes weniger sorgfältig gewählte Wort herfielen" und „strenge Uebereinstimmung" von Seiten dar Christen nothwendig machten, das Ev. zu vertheidigen. Der vielköpfigen Masse einer noch jungen, innerlich und äusserlich unkräftigen Gemeinde konnte unmöglich die Bewahrung der evangelischen Geschichte überlassen bleiben. — Wie früh oder spät man die Evv. beim *Cultus* (zur Anagnose) gebrauchte, lassen wir dahingestellt sein (vergl. indess oben pag. 954); aber Gesammtbesiz von *Gemeinden* waren sie noch zu der App. Zeit. — Die *Sammlung der apostol. Briefe*, für welche ja die mündliche Tradition bei weitem kein solches Surrogat bot, scheint früher, als die der Evv., sich gemacht zu haben. Als *Polykarp* seinen Brief an die Philipper schrieb, hatte er schon Röm. Cor. Gal. Eph. Phil. 1 Tim. 1 Petr. 1 Joh., indessen auch schon Mt. und Luk. vor sich liegen. Er begreift diese n. t. Schriften zusammen mit den a. t. unter dem gemeinsamen Namen literae sacrae, wenn er cap. 12 sagt: *Confido enim vos bene exercitatos*

sie weit vollständiger mündlich erfragen konnten. Vergl. Gies. p. 54 und die Stelle Act. 15, 27, wo die schriftliche Botschaft durch eine mündliche bestätigt wird, nicht umgekehrt. — In einer schriftlichen Quelle konnte der Evangelist nicht mehr lesen, als darin zufällig aufgezeichnet stand; weiteres konnte er bei dem Buche nicht erfragen; er war durchaus gebunden. Wie sollten sich aber Männer so binden, welche die beste Gelegenheit hatten, das Genaueste über Jesu Leben aus dem Munde von Augenzeugen zu vernehmen, oder welche vielmehr sicherlich lange, ehe sie schrieben, schon ohnehin alles behufs der mündlichen Predigt erforscht hatten? Vgl. auch, was Gies. p. 76 bemerkt, dass sich nämlich Paulus vor Timotheus stets nur auf seine mündliche Lehre, nie auf schriftliche Unterweisung beruft.

d) *War eine Benüzung früherer Ev.schriften unnöthig, so war sie ferner sogar* unmöglich. Sehen wir Mk. an. Bedenken wir, dass ein Buch damals nicht sogleich in etlichen tausend Exemplaren in die Welt trat, das es nicht ohne Noth abgeschrieben wurde. Sollte sich Mk., wie er mit dem lebendigen Petrus reiste, mit einem aramäischen Mt. beladen haben, um in Rom dasjenige, was er griechisch und lateinisch von Petr. hören konnte, aramäisch zu lesen? Am leichtesten liesse sich noch denken, dass Mk. den Luk. benüzt hätte (so Thiersch Vers. S. 182). Aber gesezt, dass damals (Ende 64) Exemplare des Ende 63 geschriebenen Ev. Luk. sich schon von Unteritalien aus nach Rom verbreitet hätten, und dass eines derselben dem Mk. zu Gebote stand: warum zog er es nicht vor, dies Ev. Luk. der röm. Gemeinde zu Abschriften mitzutheilen? warum schrieb er eine eigene Schrift, die nicht mehr, wohl aber viel weniger enthielt, als das Ev. Luk.? Auch hier ist also das wahrscheinlichste dies, dass Luk. damals noch nicht ausserhalb des Kreises des Theophilus verbreitet war, und dass Mk. völlig ohne Benüzung schriftlicher Quellen gearbeitet hat. Mit Luk. steht die Sache anders. Wir können uns bei diesem Arzte, der den gebildeten Paulus begleitete, einen Gebrauch schriftlicher Hülfsmittel, wie oben gezeigt wurde, wohl denken; nur soviel steht fest: dass er die Diegesen der πολλοὶ nicht benüzt

esse in sacris literis, *et nihil vos latet; mihi autem non est concessum. Modo, ut* his scriptis *dictum est* (nun folgen die Stellen *Psalm* 4, 5 und Ephes. 4, 26).

habe (vgl. §. 139). Dass er Mt. benüzt habe, ist nicht unmöglich, aber auch nicht besonders wahrscheinlich. Luk. hatte vielleicht den einen, vielleicht beide einmal gelesen; dass er geradezu aus beiden gearbeitet habe, ist nicht allein aus speciellen, unten zu berührenden Gründen, sondern wie Credner §. 65 bemerkt (anders freilich §. 91) schon deshalb unwahrscheinlich, weil er seinen Stoff so überaus frei und selbständig ordnet und behandelt. Ueberdies kann Luk. nicht erst bei seinem Aufenthalte in Palästina (60) sondern muss schon zuvor als Gefährte und Gehülfe des Paulus mit der ev. Geschichte bekannt geworden sein; so denken wir ihn uns von Anbeginn an sammelnd und ordnend und wohl auch den Mt. benüzend, nicht aber, dass er diesen erst dann schnell nachgeblättert hätte, als er den Plan fasste, selbst ein Ev. zu schreiben. Denn er war bereits ein *παρηκολουθηκὼς πᾶσιν ἀκριβῶς*, als er diesen Entschluss fasste; seine bereits erworbene Kenntnis ward ihm Motiv des Schreibens.

2). Steht uns soviel von vorneherein fest, so können wir nun bei der Beurtheilung der hauptsächlichen Hypothesen, wodurch man das Verwandtschaftsverhältnis zu erklären suchte, nicht lange zweifelhaft sein. Die Urevangeliumshypothese (siehe dieselbe in gedrängter Uebersicht oben p. 6—7, ausführlicher bei Gieseler p. 36 ff.) ist seit Gieseler's Widerlegung allgemein verlassen. Die Hauptgründe dagegen sind folgende: α) das Urev. soll in einer grossen Zahl von Rezensionen existirt haben; das Entstehen derselben sezt weite Verbreitung voraus. Gleichwohl soll das Urevangelium spurlos verschwunden sein [3]). β) Aus Act. 15, 27 geht hervor, dass mündliches Zeugnis mehr galt, als schriftliches. Die Vertheidiger des Urev. nehmen in Widerspruch hiemit an, die App. hätten eine gemeinsame Schrift entweder verabfasst oder acceptirt, welche ihnen als Norm der Verkündigung dienen sollte, was undenkbar ist. (Gies. 71 f.) Jenen Brief Act. 15, 27 rückt Luk. in extenso ein, und von einer so wichtigen Schrift, wie ein Urevang. war, sollte er uns kein Wort erzählt haben? [4]) γ) Die ganze Hypothese sezt eine Schreib-

3) Eichhorn u. a. glaubten zwar Spuren davon entdeckt zu haben; es beruht dies aber auf Täuschung (vgl. Gies. 57 ff.).

4) Dieser Einwurf ward schon Berth. entgegengehalten. Er antwortete (III, 1206), das Urev. sei eine *geheime* Schrift gewesen. Hiegegen vgl. Gies. 56.

seligkeit voraus, welche der damaligen Zeit fremd war (Gies. 59 ff.) und (können wir hinzufügen) hat darin etwas lächerliches, dass alle einzelnen Gestaltungen derselben wie Rechenexempel aussehen (vgl. oben §. 3, Anm. 4 und 6) wo man sich nur zu wundern hat, wie ein glücklicher Zufall gerade für jedes Glied des Exempels zu guter Stunde einen Autor und Umbildner erweckte. In welche Verwirrung würde z. B. die Welt und die Ev.schriftstellerei gerathen sein, wenn der gute Mann, der nach Eichhorn (§. 3, Anm. 6) durch Kombination einer griechischen Uebersezung der ersten Rezension des Urevangeliums (α) mit der zweiten Rezension desselben (B) unsern sogen. Markus zu Stande brachte, anstatt der lezteren die dritte (D) erwischt hätte!

δ) Endlich aber müsste man eine Art des Arbeitens bei den Evsten voraussezen, die geradezu komisch gewesen wäre. Jeder derselben hatte mindestens zwei Bücher vor sich liegen, und schrieb nun bald aus dem einen, bald aus dem andren ab. Aber wie! Z. B. an der Stelle Mk. 1, 38 schrieb Markus aus α die Worte: *καὶ λέγει αὐτοῖς. Ἄγωμεν εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις, ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω. εἰς τοῦτο γὰρ ἐλήλυθα.* Dann sah er in B hinein, und schrieb daraus: *καὶ ἦν κηρύσσων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν;* dann warf er schnell wieder einen Blick in α, und entnahm daraus die Worte: *εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν.* Luk. schrieb an der Parallelstelle Luk. 4, 43 aus δ die Worte ab: *ὁ δὲ εἶπε πρὸς αὐτούς· καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ;* dann schaute er schnell in B, und schrieb: *καὶ ἦν κηρύσσων ἐν ταῖς συναγωγαῖς,* dann schnell wieder schaute er in δ und schrieb daraus ab: *τῆς Γαλιλαίας.* So soll erklärt werden, warum er nur in jenen sechs Wörtern: *καὶ ἦν κηρύσσων ἐν ταῖς συναγωγαῖς* mit Mk. übereinstimmt! Eichhorn hatte die wohlgemeinte Tendenz, das Verwandtschaftsverhältnis auf eine, alle Willkür von Seiten einzelner Evsten ausschliessende Weise zu erklären; er hat aber (wie Holtzmann p. 45 richtig sagt) die Willkür bloss aus bekannten Grössen in unbekannte, aus den kanon. Evv. in deren fingirte Quellen verlegt.

Die Benüzungshypothese (dargestellt p. 7 f.) leidet an den oben in Saz c und d genannten Schwierigkeiten, und hat noch folgende besondere Mängel, welche Gieseler (p. 35 f.) trefflich zusammengestellt hat [5]. α) Wie man immer ordnen möge, müsste

5) Jedoch ist der erste dort angeführte Grund nicht stichhaltig. „Man sieht nicht, was den späteren Evsten bewog, wenn er die Arbeit eines tüchtigen Vorgängers kannte, statt diese zu verbreiten, sie überarbeitet unter

der spätere immerhin manches, was im älteren stand, *ausgelassen* haben, ohne dass sich ein Grund der Auslassung im einzelnen nachweisen lässt. β) Bei der verschiedenen *Anordnung des Stoffes* (die zwar bei Mt. und Luk. *zuweilen*, nicht aber immer durch die Realeintheilung motivirt ist) namentlich bei der verschiedenen Stellung kleinerer Sprüche und Sentenzen müsste man annehmen, der Spätere habe des Früheren Schrift bald vor- bald zurückgeblättert, nur um jene Stellen — abschreiben zu können. γ) Noch auffallender sind die Abweichungen in *Worten*. „Hier schreibt er anfangs wörtlich ab; „dann wechselt er spielend die Gedanken und Worte; nun lässt er „Gedanken aus; endlich vertauscht er ohne alle Veränderung des Ge„dankens Ausdrücke mit Synonymen! Und bei aller dieser Ziererei „tragen dennoch diese Schriften das Gepräge der Einfachheit und „Anspruchlosigkeit." δ) Mag man ordnen, wie man wolle, so wird der spätere einzelnes unklarer oder unvollständiger oder vollends so erzählen, als habe er geflissentlich eine Enantiophanie zu Wege zu bringen gesucht. Hug nahm ganz gemüthlich an, Mk. habe den Mt. u. Luk. wieder den Mk. *verbessern* wollen. Der sonst so besonnene Kritiker bedachte nicht, dass hiebei nothwendig *entweder* bei den Vorgängern Mangelhaftigkeit, ja Fehlerhaftigkeit, *oder* bei den Nachfolgern anmassende Willkür angenommen werden müsste. Ein Nichtaugenzeuge (Mk.) soll den Augenzeugen (Mt.) — ein Begleiter eines Nichtaugenzeugen (Luk.) den Begleiter eines Augenzeugen (Mk.) haben „verbessern" wollen! Hug's Berufung auf Livius, der den Polybius gekannt und benüzt habe und gleichwohl von ihm abweiche, ist ohne Belang; denn beide erzählten alte, längstvergangene Begebenheiten, also einen Stoff, zu dem sie sich als Geschichts*forscher* verhielten, wo jeder sich seine eigne Ansicht und Ueberzeugung bilden mochte, und wo überdies beide eine ganz verschiedene Tendenz mitbrachten, indem Livius die volksläufige Tradition darstellen wollte, während Polyb. sich als Kritiker verhielt. Das alles hat mit der Stellung der Evsten zu ihrem Objekt keine Aehnlichkeit, und wollte Hug eine

seinem Namen herauszugeben?" Hierauf liesse sich doch eine Antwort finden. Der *verschiedene Leserkreis* konnte ihn dazu bewegen. Der aram. Mt. passte nicht für Rom; sollte er einmal übersezt werden, so war es besser, sogleich alle speciell auf Juden berechneten Stücke wegzulassen u. s. w. Bei Mk. wiederum konnte Luk. die τάξις vermissen, und es vorziehen, eine nach genauer Realeintheilung geordnete Schrift zu schreiben, und hiebei konnte er immer den Mk. benüzen — hätte nicht Luk. früher geschrieben, als Mk.!

solche Aehnlichkeit dennoch behaupten, so würde er damit nur die Inspiration und Axiopistie der Evv. umstossen.

ε) Aber nicht etwa nur dogmatische Gründe, sondern auch die entschiedensten kritischen Gründe lassen die Benüzungshypothese als ein Unding erscheinen. Holtzmann, dem niemand den Vorwurf der Orthodoxie machen wird, sagt (p. 64): „Die Benüzungshypothese hat sich nach kei- „ner Richtung als gangbar (sic!) erwiesen. Bei jeder Combination stel- „len sich Schwierigkeiten heraus, die in der Rechnung nicht aufgehen „wollen. Man wird es befremdlich finden, wie solche Schriftsteller „sich zur Ausarbeitung eines neuen Buchs entschliesen mochten, „wenn dieses in seiner Hauptmasse doch nur eine Ueberarbeitung „schon vorhandener Schriften war, und es viel näher gelegen hätte, „den Vorgänger mit Supplementen zu versehen, anstatt ihn ab- und „auszuschreiben. Und *wie* wäre dies Ausschreiben beschaffen gewe- „sen? Warum ersezt der Nachfolger genauere Erzählungen seines „Vorgängers durch ungenauere? warum schreibt er bald wörtlich ab, „um alsbald unmotivirt wieder abzuweichen? woher die Auslassun- „gen? warum fehlen wichtige Stücke aus Mt. und Luk., selbst aus „Mk., bei den beiden andern?" (Holtzmann merkt nur nicht, dass alle diese, sehr begründeten Einwürfe ebenso gegen *seine* Hypothese von der Art der Benüzung der Quellen A und *Λ* erhoben werden können!) „Wer" (so schreibt er pag. 163) „die Stelle Luk. 2, 39 „schreiben konnte, in dessen Horizont war die Vorgeschichte (sic) „des Mt. schwerlich gelegen." „Warum sollte der Pauliner Luk. den „Befehl zur *Heiden*mission Mt. 24, 14; 28, 19 ausgelassen haben?" (Pag. 118:) „Gibt es doch Stellen, wo nur Ein verlorenes Wort, „das aber dann mit dem tendentiösesten Raffinement nachgebildet „sein müsste, als Nachklang der einen Quelle in das zusammenhän- „gende Echo der andern hineinklingt!" So, wenn Mk. (13, 34—36) ganz den Luk. abgeschrieben, und aus Mt. nur das Wort *ἀπόδημος* eingefügt und statt des lukanischen *εἶπε* das *παρήγγειλε* des Mt. aufgenommen haben soll. Die von Griessbach angenommene Reihenfolge (Mt. Luk. Mk.) ist nur darum die ungeschickteste, weil Mk. in vielem mit den *beiden* andern wörtlich übereinstimmt; man müsste hier annehmen, er habe sein Buch in der oben geschilderten lächerlichen Weise aus Mt. und Luk. zusammenge*stoppelt*, während er doch wieder viele und zwar sehr wichtige Stücke aus beiden ausgelassen haben soll. Soll aber umgekehrt Mt. den Luk. als seinen Vorgänger benüzt haben, so sieht man nicht ein, warum er statt der ausführlichen Berichte des Luk. über die Berufung der ersten Jünger, die Predigt in Nazareth, die Salbung Jesu, so kurze Relationen gege-

ben, und warum er bei der Aussendung der Zwölf alles von Mt. 10, 15 an weggelassen hat. — Aber eben schon dies, dass diese Benüzungshypothese zu gar keinem sichern Ergebnis geführt hat, dass vielmehr ebenso viele verschiedene Stellungen der drei syn. Evv. behauptet und angeblich bewiesen worden sind, als es Permutationen zwischen 3 Elementen gibt (vgl. oben §. 3), schon dies zeigt uns zur Genüge, wie haltlos diese ganze Hypothese ist.

Alle diese Einwürfe treffen auch jene spätere Hauptform der Benüzungshypothese, welche Saunier ihren Ursprung verdankt, nämlich dass Mk. den Mt. und Luk. benüzt habe, und solange dem einen folgte, bis eine längere Rede ihn verjagte. Schon §. 4, Anm. 7 haben wir im allgemeinen die Undenkbarkeit jener Hypothese bewiesen. (Vgl. damit Tholuck Glaubw. der ev. Gsche 2te Aufl. S. 243 ff.) Hier können wir nicht umhin, genauer darauf einzugehen. —

Sein specielles Verfahren soll folgendes gewesen sein. Er fieng bei Mt. 4 an (Mk. 1, 1—20) und folgte dem Mt. [6]) bis cap. 5 die Bergpredigt kam. Hier springt er über auf Luk. 4, 31 ff. (man sieht nicht ein, warum er Luk. 4, 14—30 ausliess!) folgt dem Luk. bis 6, 11 (doch mit Auslassung von Luk. 5, 1—12).

Luk. 6, 11 kömmt ihm zum zweitenmal die fatale Bergpredigt entgegen; nun gibt er (Mk. 3, 7—35) eine Reihe Auszüge aus verschiedenen Erzählungen, die bei den andern Evsten *zerstreut* stehen. Kap. 4, 1—13 folgt er wieder dem Mt. *und zwar so, dass er diesmal Reden Jesu aus Mt. abschreibt*, im reinsten Widerspruch also mit der Logophobie, die ihn sonst bald von Mt. zu Luk., bald von Luk. zu Mt. gescheucht haben soll!! Auch Kap. 6, 1—6 folgt er dem Mt., indem er auch das Stück, welches bei Mt. auf jene Reden folgt, abschreibt; höchst seltsamerweise kann er es aber nicht lassen, zwischen Kap. 4, 13 und Kap. 6, 1 mitten inne ein Stück aus Luk. abzuschreiben. — Kap. 6, 7—44 schreibt er wieder den Luk. (9, 11—17) aus; darauf Kap. 6, 44 — 8, 21 springt er wieder zu Mt., und zwar diesmal aus akoluth. Interesse (Saunier S. 98). Von da springt er auf Luk. 9, 1—7, und weil er hier auf eine Erzählung stösst, die sich auch bei Mt. findet, so benüzt er diese günstige Gelegenheit, auf Mt. zu springen, den er von da an nicht mehr verlässt. — Ein wunderlicher Heiliger!

Ist es nöthig, über diese Hypothese noch ein Wort zu sagen? Wenn sie nur irgend nöthig wäre? Aber der einzige Umstend, wel-

6) Sogleich nicht ohne bedeutende Auslassungen.

cher sie zu empfehlen scheint: dass nämlich Mk. ein langes Stück weit dem Luk. folgt (Luk. 5 f.) und wiederum dreimal ein langes Stück dem Mt. (12 f. und 8 f. und 14 ff.), erklärt sich auch ohne diese Hypothese. Denn von den Mt. 8 f. enthaltenen Stücken, wie von den Mt. 12 f. enthaltenen ersahen wir Theil 1, Abth. 1 aus den akoluthistischen Formeln, dass sie nicht bloss subjektiv von Mt. zusammengereiht, sondern objektiv so vorgefallen sind, woraus sich erklärt, dass auch Petr. sie in dieser Ordnung wird berichtet haben. (Vgl. p. 121 ff. mit p. 131 ff., und dann überhaupt §. 27.) Dass Mk. und Luk. die Berufung Levi's beide nach dem Gichtbrüchigen erzählen, erklärt sich ebenso (vgl. p. 156); dass beide aber den Gichtbrüchigen nach dem Aussäzigen erzählen (p. 131 u. 156), ohne dass beide Vorfälle objektiv auf einander gefolgt waren, ist entweder Zufall, oder es mag Luk. vielleicht den Mk. gelesen haben (vergl. oben 1, Saz d) und ihm die Aufeinanderfolge vorgeschwebt haben. Soviel aber ist gewiss: ein solches Verfahren, wie es Saunier annimmt, ein solches Herüberschauen und Hinüberschauen aus einem Buch in das andere, ein solches *prinziploses* Epitomiren und Combiniren war unsern Evsten sicherlich fremd. Dass Mk. vor allem vor den Reden entflohen sein soll, dass er gleichwohl hie und da lange Reden mittheilen soll, dass er oft ohne Veranlassung von der einen Quelle zur andern springen soll — das ist ein Gewebe von Conjekturen, welche anzunehmen ein nüchterner Sinn sich wohl nicht leicht entschliessen wird.

Noch unhaltbarer aber wird jene Hypothese, wenn man dabei ein Benüztwerden des Mt. und Luk. von Mk. *aus dem Gedächtnis* annimmt!

Mk. soll den Mt. und den Luk. gelesen haben. *Wie* hat er beide gelesen? in welcher Absicht? mit welchem Gedanken? Sicherlich hatte er dabei das Auge nicht auf das gerichtet, was ein moderner Kritiker vielleicht vor allem berücksichtigen würde, auf die *Akoluthie*, sondern vielmehr auf das, was ihm praktisch wichtig war, auf die Materie der einzelnen Vorfälle. Diese muss er vor allem im Gedächtnis behalten haben; denn nicht als Gelehrter, sondern als praktischer Theolog und Prediger wird er gelesen haben. Bei jener Hypothese dagegen wird vorausgesezt, er habe die *Ordnung*, die *Akoluthie* beider Evv. gewusst, und zwar so gut, dass er von jedem beliebigen Punkt des Mt. aus auf den entsprechenden Punkt des Luk. springen, und von hier ohne irre zu werden, weiter nach der Ordnung des Luk. fortfahren konnte und umgekehrt. Dies sezt entweder ein riesenmässiges Gedächtnis, oder ein ungeheures mnemonisches Studium vor-

aus. *Lezteres* ist an sich unwahrscheinlich. Mit *beidem* aber verträgt es sich schlecht, dass Mk. im einzelnen die Materie mancher Vorfälle nicht mehr genau, die grösseren Reden aber gar nicht mehr gewusst haben soll!

Im allgemeinen wird man sich gegen jede *Hypothese*, welche eine Benüzung des einen Evsten durch den andern *aus dem blossen Gedächtnis* annimmt, um hieraus die Abweichungen in Akoluthie und Diktion zu erklären, folgendes einwenden müssen: a) ein genaues Studirt-haben schriftlicher Aufzeichnungen lässt sich in einer Zeit, wo die mündliche Tradition noch so reichlich floss, nicht annehmen; ein einmaliges Gelesen-haben erklärt nichts. b) Man wird immer neben einem Nichtmehrwissen manches Materiellen ein wenigstens theilweises Wissen der Akoluthie voraussezen müssen, was undenkbar ist. c) Man wird ein besonderes Streben akoluthistischer Studien voraussezen müssen, was ebenfalls gegen den Geist jener unbefangenen Zeit ist.

3). So drängt uns alles mit der grössten Entschiedenheit zur Traditionshypothese von Gieseler hin. In der That erklärt sich aus ihr das Verwandtschaftsverhältnis der Synoptiker vollständig.

Die App. lebten anfangs in Jerusalem versammelt; dort zuerst erhielt die christliche Gemeinde einen bedeutenden Zuwachs (Act. 2, 41) und es entstand sogleich das Bedürfnis, diesen Leuten (deren Mehrzahl aus Fremden bestand) von dem Jesus, den ihnen Petrus als Erlöser dargestellt hatte, näheres zu erzählen. Aehnliche Bedürfnisse hatten die jerusalemitischen Christen überhaupt, welche Jesum selbst ja nur auf wenigen Festen gesehen hatten, und von seiner Wirksamkeit in Galiläa auf den dortigen Wanderungen nichts wussten. (Gies. p. 102.)

Den App. lag Jesu ganzes Leben in der Erinnerung vor. Das praktische Bedürfnis hiess sie einzelne Vorfälle, und einzelne Reihen von Vorfällen herausheben, dieselben erzählen und praktisch anwenden. Da war vor allem jene Reise an den See merkwürdig, wobei Jesus die Parabeln gesprochen hatte. Diese Parabeln mögen von diesem und jenem Ap. oft erzählt und erklärt worden sein. Bei anderem Anlass wurde wohl die auf derselben Reise vorgefallene Stillung des Sturmes erzählt, woran sich die Geschichte mit den Gadarenern schloss. Die Bergpredigt bildete ebenfalls ein wichtiges Hauptstück. Aehnlich gieng es mit der Geschichte der ersten Speisung, ähnlich mit der Verklärung u. s. w. Es bildeten sich *Hauptthemata*, an welche dieser und jener zuweilen das angeschlossen haben mag, wovon er sich eben erinnerte, dass es zugleich oder gleich nachher

oder vorher vorgefallen war. Zuweilen wiederum schloss man andere Vorfälle an, die nicht der Zeit, sondern dem Inhalte nach damit zusammengehörten. So erzählte man *unbekümmert um Akoluthie,* und nur hie und da (vgl. Gadarenerreise, lezte Reise nach Judäa) fixirte sich dieselbe. Wie in der Akoluthie, so herrschte grosse Freiheit in der *Auswahl.* Jeder Ap. schloss an die Hauptvorfälle diejenigen kleineren Vorfälle oder Redestücke an, die ihm eben erinnerlich waren. Dass sich die App. aber im Ganzen vornehmlich mit *galiläischen* Begebenheiten beschäftigten, erklärt sich, wie aus dem §. 38, Anm. 3 beigebrachten, so noch ganz besonders aus dem Umstande, dass sie Jahrelang zu Jerusalem predigten, wo sie das dort vorgefallene nicht erst zu erzählen brauchten, sodass dies in dem Kreis ihrer Berichte ganz von selbst allmählich in den Hintergrund trat. Dass sie den Theil des Lebens Jesu von seiner Taufe an bis zur Uebersidlung nach Kapernaum übergiengen, erklärt sich ebenfalls einfach aus dem p. 177 f. angeführten Grunde.

Wie nun bei dem mündlichen Vortrage der App. *zwar a) eine gewisse Zahl von besonders wichtigen Begebenheiten in den Vordergrund trat, b) die Auswahl kleinerer Begebenheiten und Reden, und die Anordnung aber frei blieb,* so ist es natürlich, dass *c) gerade bei denjenigen Begebenheiten, welche am öftesten und meisten erzählt wurden, ein stehender Erzählungstypus sich bildete.* (Vgl. Gies. §. 7, p. 93 ff.) Die App. standen einander an Bildung und religiöser Grundanschauung gleich; von dieser Seite dürfen wir also keine Verschiedenheit in der Auffassung des Objektes erwarten. Sie bedienten sich der aramäischen, sehr armen Sprache, oder jenes aramaisirenden griechischen Idioms, in welchem nur ein kleiner Theil des griechischen Sprachreichthums benüzt war [7]); also auch die Sprache lud nicht zu grossem Wechsel in der Darstellung ein. Ferner lässt die ganze Einfachheit der App., wie sie im n. T. uns entgegentritt, nicht er-

7) Schon allein aus Act. 6, 1 wie auch aus Hug's Untersuchung (Einl. II, §. 10) ergibt sich, dass die App. von Anfang an ebenso oft griechisch als aram. die einzelnen Begebenheiten werden erzählt haben. Es ist also durchaus ungeeignet, von einer „Uebersezung des mündlichen Ur„evangeliums in's Griechische" zu reden (Gies. §. 10, Credner §. 80, vgl. Wilke Urev. p. 143) wie denn schon der Ausdruck „mündliches Urev." selbst viel zu steif ist zur Bezeichnug dessen, was damit gemeint ist. — Weizsäcker hat in seiner ziemlich oberflächlichen Diatribe gegen die Traditionshypothese (Unters. S. 13) alle jene oben angeführten Gründe unberücksichtigt gelassen.

warten, dass sie ein besonderes *Streben* gehabt hätten, einem schönen Wechsel der Darstellung zu Liebe jene zu Monotonie nöthigenden Schranken gewaltsam zu durchbrechen. (Vgl. hier besonders die Stellen, wo im n. T. ausser den Evv. ein und dieselbe Sache öfter erzählt wird. Act. 10, 10—16 mit 11, 5—10; 10, 3—6 mit v. 30 ff.; 9, 2—8 mit 22, 5—11 und 26, 12—18.) Vollends mahnte nun die Wichtigkeit des Lebens Jesu zur *Treue* in der Darstellung [8]), und so bedurfte es kaum des mehrjährigen Zusammenlebens in Jerusalem und der oftmaligen Wiederholung ein und desselben Berichtes, und der widerspruch-dürstenden Aufmerksamkeit der feindseligen Juden (Gies. 101) um es erklärlich finden zu lassen, *dass man dieselbe Sache stets mit wesentlich denselben Worten erzählte.*

Individuelle Freiheit war hiedurch keineswegs ausgeschlossen; es konnte der eine nur die Hauptpunkte einer Begebenheit hervorheben, der andere sie in's einzelnste hinein ausmalen, der eine sie von dieser, der andere von jener Seite betrachten und anwenden; aber das war darum dennoch sehr natürlich, dass man auf gewisse Ausdrücke (gerade auf auffallende und seltenere, wie z. B. ἐπιούσιος u. dgl.) und Wendungen, die ein paarmal bereits gebraucht waren, dann immer wieder *unwillkürlich* zurückkam [9]).

8) Gies. p. 99 macht aufmerksam auf das bei den jüdischen Rabbinen gültige Gesez (Schabbath fol. 15, 1): *Verba praeceptoris sine ulla immutatione, ut prolata ab illo fuerant, erant recitanda, ne diversa illi affingeretur sententia.*

9) Holtzmann, welcher alle anderweitigen Hypothesen einer sehr eingehenden Kritik unterzieht, wird mit der Traditionshypothese Gieseler's auf zwei Oktavseiten mit wenigen Bemerkungen fertig. Er sagt (S. 50:) „Der Mechanismus des Auswendig- und Einlernens widerstrebt dem le„bendigen Geist der apost. Zeit", zeigt damit aber nur, dass er Gieseler's und meine Anschauung *gar nicht verstanden hat.* Denn von einem Auswendig- und Einlernen hat noch kein Mensch geredet; in der That, wenn die Evsten ihren Stoff auswendig gelernt hätten, müssten die Evv. ganz anders aussehen, als sie wirklich aussehen! Mechanismus aber wäre es gewesen, und zwar der allergeistloseste, wenn die Syn. ihre Evv. so, wie Hltzm. annimmt, aus den vermeintlichen Quellen A und Λ zusammengestoppelt hätten! (S. oben §. 138). Wenn Hltzm. sagt: „die Tradition sei noch im lebendigen Flusse begriffen gewesen, als die Syn schrieben"; so spricht dies ja nur für unsere Ansicht. Eben weil die Quelle der mündlichen Ueberlieferung noch lebendig floss, sahen sich die Syn. an *sie*, und nicht (oder nur untergeordnet) an schriftliche Quellen gewiesen. Nur in *dem* Sinne war die Ueberlieferung keine lebendige, dass sie (wie

Bleek hat zwar (Beitr. S. 69 ff.) bezweifelt, ob das Zusammentreffen in ganzen Redewendungen, ja Säzen, sich aus einem solchen mündlichen Erzählungstypus erklären lasse. Aber das beste Beispiel,

Hltzm. annimmt) eine lügenhafte, Sagen erdichtende, gewesen wäre. Die faktischen Thatsachen wurden mit der gewissenhaften Treue, welche der christliche Glaube von seinen Bekennern fordert und welche er in ihnen wirkt, wieder und wieder erzählt; *daher* bildete sich jene *relative* Fixirung der Erzählungs*form* in den Hauptausdrücken und Schlagwörtern. — Hltzm. aber sezt sein Windmühlengefecht fort, indem er sagt: „die Differenzen zwischen den Syn. seien keine solchen, wie sie bei verschieden gearteten *Traditionen* [sic!] sich zu bilden pflegen." Wer in aller Welt hat denn nun aber von verschiedenen „Traditionen", die neben einander hergiengen, geredet, sodass Mt. der einen, Mk. einer andern u. s. w. gefolgt wäre? H. *karrikirt* die Gieseler'sche Ansicht, um sie bequemer widerlegen zu können. Von *einer* traditionellen *Fixirung* gewisser *sprachlicher Ausdrücke* bei dem öfter wiederholten mündlichen Erzählen der Thaten und Worte des Herrn ist bei uns die Rede; und die Divergenzen der Synoptiker erklären wir nicht aus einer Mehrheit von „Traditionen", sondern aus der individuellen Freiheit in Auswahl und Anordnung des Stoffes, welche den Autoren neben jenen fixirten Punkten der Erzählungsform verblieb. — Endlich meint Hltzm., die stilistischen Congruenzen liessen sich aus jener relativen Fixirung des mündlichen Erzählungstypus doch nicht erklären; stimmten doch die Syn. Mt. 12, 13 u. par. sogar in der doppelt augmentirten Form *ἀπεκατεςάθη* überein! Jawohl; aber doch wohl nur darum, weil diese Form in der damaligen Gräcität gebräuchlich war. Wäre es nicht gebräuchlich, „ich pries" statt „ich preiste" (preisen ist ursprünglich schwaches Verbum) zu sagen, so würde niemand: „ich pries" schreiben. Da jene unrichtige Form einmal gebräuchlich geworden, so schreibt jedermann so. Ebenso war es mit *ἀπεκατεςάθη*. Auch *Lucian* (Philopatr. c. 27) schreibt *ἀπεκατέςησε*. Nach Hrn. Holtzm. muss also wohl auch Lucian aus der Holtzmann'schen Quelle A seinen Stoff geschöpft haben!! Das unattische *ἤμην* findet sich bei Paulus (1 Cor. 13, 11; Gal. 1, 10) ebenso wie bei den Syn.; nach Holtzm. müssten also auch die paulin Briefe aus den ergibigen Quellen A und *Λ* geschöpft oder abgeschrieben sein!! Mit solchen kindischen Argumentationen sollte man doch die Welt verschonen! Das ganze Argument hätte dann noch einigen Schein, wenn an andern Stellen des n. T. ein *ἀποκατεςάθη* mit einfachem Augment, und *nur* in jenem dreifachen Parallelbericht das doppelte Augment vorkäme. — Weiter beruft sich H. auf Mt. 12, 27 f. und Luk. 11, 19 f.; eine *solche* wörtliche Uebereinstimmung, wie hier, sei denn doch nicht erklärbar ohne Benüzung einer gemeinsamen schriftlichen Quelle. Die Uebereinstimmung ist aber nicht wörtlich, sondern wieder nur in der Hauptsubstanz stimmen beide, und weichen in Nebenpunkten ab:

welches er für seinen Zweck aufzufinden wusste (Mt. 12, 27 f. und Luk. 11, 19 f.) ist recht sehr zur Beseitigung dieses Zweifels geeignet. Die Worte Christi *καὶ εἰ ἐγὼ ἐκβάλλουσι* und *ἄρα ἔφθασεν . . . τοῦ θεοῦ* konnten sich in dieser Form dem Gedächtnis eines Griechischredenden genau ebenso leicht einprägen, als hundert deutsche Gnomen oder Sprichwörter sich uns Deutschredenden durch blosses öfteres Hören wörtlich einprägen. Man lege doch an das Gedächtnis der Alten nicht das moderner Stubengelehrten als Massstab an! Gerade jene von Bleek angeführte Stelle erklärt sich dagegen aus der Annahme schriftlicher Benüzung *nicht*. Schrieb Lukas einmal bis *ἐκβάλλουσιν* ab, warum stellte er dann die folgenden Worte um, und liess *ἐγὼ* aus und verwandelte *πνεύματι* in *δακτύλῳ*? Bleek sagt: „diese Differenz entstand nicht in unbewusster Weise". Was soll das heissen? Hat Luk. *absichtlich umcorrigirt?* Das konnte er nur in dem Einem Falle, wenn er sicher zu sein glaubte, Jesus habe nicht ברוח sondern ביד oder באצבע gesagt; und hiebei müsste man nun vollends eine Akribie der Tradition der Worte Jesu voraussezen, wie sie Bleek am allerwenigsten anzunehmen geneigt sein wird; und eine Buchstäbelei der Evsten, die deren Wesen gewiss ferne lag. Ausserdem aber — nämlich wenn Luk. keine solche nähere Nachricht hatte, dass Jesus *nicht* ברוח *sondern* באצבע gesagt habe — kann er auch keine erdenkliche Veranlassung gehabt haben, ein *πνεύματι*,

Mt.		Luk.
καὶ εἰ		*εἰ δὲ*
	ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια	
οἱ υἱοὶ ὑμῶν		*υἱοὶ ὑμῶν.*
	ἐν τινι ἐκβάλλουσι; διὰ τοῦτο αὐτοὶ	
κρίται ἔσονται ὑμῶν		*ὑμῶν κρίται ἔσονται*
	εἰ δὲ ἐν	
πνεύματι θεοῦ ἐγώ		*δακτύλῳ θεοῦ κλ.*

Wie läppisch wären diese Abweichungen beim Abschreiben aus einer gemeinsamen Quelle gewesen! Wie natürlich waren sie, wenn jener Ausspruch Christi im Gedächtnis lebte! Ferner führt H. Mt. 11, 25; Luk. 10, 21 an. Als ob solch ein einzig-herrlicher Spruch nicht — und vollends bei dem stärkeren Gedächtnis des Alterthums — hätte genau gemerkt, wieder recitirt und behalten werden können! Uebrigens weicht Mt. von Luk. in der Kleinigkeit ab, dass er (nach richt. Lesart) *ἔκρυψας*, Luk. aber *ἀπέκρυψας* schreibt. Endlich beruft sich unser Gelehrter auf Mt. 24, 50; Luk. 12, 46, wo aber Luk. *ἀπίςων*, Mt. *ὑποκριτῶν* hat. Und mit so armseligen Gründen meint nun der gute Mann die Traditionshypothese umgestossen zu haben!

welches er *geschrieben vorfand*, in δακτύλῳ umzucorrigiren. Eine solche Correktur als willkürliche vorgenommen wäre ja eine *Entstellung* gewesen. Sobald wir dagegen die Benüzungshypothese verlassen, und die beiden Stellen rein auf den mündlichen Erzählungstypus zurückführen, so wird vollkommen begreiflich, wie sich beim öfteren mündlichen Wiederholen jenes Diktums die Variante ביד, באצבע, ברוח bilden konnte.

Haben wir doch in der Sprache des Volkes ein völliges Analogon. Man höre nur irgend einen gleichgültigen Vorfall von ungebildeten Leuten erzählen und wiedererzählen. Der Wiedererzähler, wenn er auch frei sich bewegt, wenn er auch hinweglässt oder hinzusezt, oder einzelne Varianten anbringt, kömmt doch regelmässig wieder in das Geleise der von seinem Berichterstatter gebrauchten Ausdrücke.

Hieraus erklären sich nun die uns in den *Synopt.* vorliegenden Erscheinungen vollständig. Nur müssen wir hier sogleich an die speciellen Resultate unsrer Forschungen über Mt. Mk. und Luk. uns erinnern.

Das erste Ev., was wir besizen, ist die *treue* (aber nach §. 134 darum in Wörtern nicht *sklavische*, sondern von einem Manne der apostolischen Zeit mit Geist verfertigte) Uebersezung einer aram. Abhandlung von Mt. Da das Ganze mehr Abhandlung als Geschichte, so finden wir durchweg das Geschichtliche *möglichst kurz* berichtet; nur die *Hauptpunkte* sind überall hervorgehoben; ja man könnte sagen, es wird an die Geschichten mehr erinnert, als dass sie ausgeführt würden. Dies die individuelle Freiheit des Evsten, welche in der *Auswahl* und *Anordnung* (nach einem Realprinzip) vollends stark heraustritt. Trozdem finden wir nun in den so kurzen historischen Berichten jene stereotypen Ausdrücke und Wendungen, welche uns auch bei Mk. und Luk. begegnen.

Mk. gibt uns aneinandergereihte Tableau's, wie sie aus des Augenzeugen Petrus Munde hervorgegangen waren. Wir finden hier manches, was *objektiv* nach einander vorgefallen war, auch akoluthistisch verbunden; kein Wunder, dass nun die *Anordnung* in vielen Punkten mit Mt., der ebenfalls häufig akol. verbindet, zusammentrifft. Die individuelle Eigenthümlichkeit besteht in einem Ausmalen der einzelnen Begebenheiten, welches ebenso zum Naturell des Petrus, als zum Plane des Mk. passt. Gerade bei Mk., der zwischen sehr concreten Schilderungen und sehr allgemeinen Darstellungen (z. B. 1, 21—28) absichtlich wechselt, ist es recht deutlich, dass die lezteren in bereits ausgeprägter Gestalt (in der stereotyp gewordenen mündlichen Ueberlieferung) bereits vorlagen, während in den erste-

ren sich die Individualität des Augenzeugen und Berichterstatters Petrus kundgibt.

Luk. hat nach einer sehr sorgfältigen Realeintheilung geordnet. Er stimmt aus eben diesem Grunde, wie wir §. 29—32 sahen, in der *Stellung* der Begebenheiten nur selten mit Mt. und Mk. überein. In der *Darstellung* zeigen sich dagegen natürlicherweise wieder jene stereotypen Ausdrücke und Wendungen.

Gerade die Combination der *Traditionshypothese* mit den *positiven Nachrichten über die Entstehung der einzelnen Evangelia* und mit den §. 21, 24, 29 geführten *Untersuchungen über den Plan jedes einzelnen Synoptikers* — gerade diese Combination ist fähig, die Erscheinungen des sogenannten *Verwandtschaftsverhältnisses* vollständig und genügend zu erklären [10]). Gieseler und Credner blieben bei der blossen Traditionshypothese stehen, und nahmen auf das Positive zu wenig Rücksicht. Gieseler urtheilt aus Gründen, die ich oben *Anm.* 2 widerlegt habe, dass auch die *Schüler* der App. sich ohne schriftliches Ev. beholfen hätten (Gies. 105), und dass bis an's dritte Jahrhundert hin gar kein schriftliches Evangelium im Gebrauch gewesen sei. Er macht auf die Stärke, Tenacität und Sicherheit der mündlichen Tradition noch zu des Irenäus Zeit und auf die Stärke des Gedächtnisses aufmerksam — wie aber kann er dann dieselbe Tradition hintansezen, wo sie so ganz einstimmig die frühe Verabfassung eines aram. Mt. für jüdische *Gemeinden* und eines griech. Mk. unter Leitung des Petrus *auf ein Gemeindebedürfnis* hin behaup-

10) Wieseler (*Thol.* lit Anzeiger 1844, Nr. 36, pag. 486) fand unbegreiflicherweise einen Widerspruch darin, dass ich die *formelle Verwandtschaft* der Evv. aus der *Traditionshypothese* erkläre und doch die Evv, von *Augenzeugen* oder unter deren Einfluss geschrieben sein lasse. Aber was *ich* unter der „Traditionshypothese" verstehe, und unter welcher Modification *ich* dieselbe annehme, hatte ich doch bereits 1ste Aufl. p. 998 deutlich gesagt. *Meine* „Traditionshypothese" ist die Hypothese, dass uranfänglich *im Kreise der Augenzeugen selbst* sich ein *stehender Erzählungstypus* gebildet habe. Hieraus — aus dieser *Tradition der gleichen Form* und nicht aus einem Urevangelium, nicht aus gegenseit. Benüzung u. s. w erkläre ich das Verwandtschaftsverhältnis. Ich halte also der Benüzungs- und Urevangeliumshypothese gegenüber die *Traditionshypothese* fest. Weil ich aber dabei nicht an eine *nach dem Tod der Apostel* entstandene Tradition, sondern an den *unter den Aposteln selbst* frühzeitig üblich gewordenen modus res gestas tradendi denke, so steht diese Hypothese in keinerlei Weise in Widerspruch mit den positiven Resultaten über die Entstehung der einzelnen Evangelien.

tet? Wie kann er sich mit dem Proömium des Luk. zurechtfinden, welches er selbst ganz so, wie wir, erklärt, und worin offenbar auf ein *allgemeines Bedürfnis* Rücksicht genommen wird?

Indessen hält Gies. doch die Tradition von dem Ursprung der drei Syn., mithin auch deren Echtheit, für unzweifelhaft (§. 13) und richtet seine Einwendungen nur gegen den kirchlichen Gebrauch derselben, was im Grunde eine Nebenfrage ist. Weiter geht Credner. Er leugnet nicht allein (§. 84), dass es während der App. Lebzeiten überhaupt ein Bedürfnis nach schriftlicher Aufzeichnung gegeben habe, sondern behauptet geradezu (§. 86): „Schon war auf „solche Weise mehr als ein Menschenalter verflossen, seit Christus „von den Seinen geschieden war; schon waren fast alle App. viel„leicht mit alleiniger Ausnahme eines Einzigen vom irdischen Schau„plaz abgetreten — — da endlich, am Rande des Ueberganges von „der geschichtlichen Ueberlieferung zur Sage, wurde das Bedürfnis „nach schriftlicher Aufzeichnung der evangel. Ueberlieferung rege.“ Dass dies kategorisch und zuversichtlich gesprochen sei, wird niemand das Herz haben zu leugnen; ob auch wahr, ist eine andere Frage. Zunächst werden wir schon begierig, zu erfahren, wie Credner diesen Ausspruch mit dem zu reimen vermag, was er §. 65 über Luk. und Papias gesagt. Zwar wann Papias seine Schrift (*Eus.* 3, 39) welche Credner mit Luk. ganz in Eine Klasse stellt, verabfasst habe, wissen wir nicht genau; ob aber Luk., der in den Jahren 56—60, wo er zuerst mit Paulus zusammenreiste, bereits Arzt, mithin gewiss bereits Mann war, erst um das Jahr 100 geschrieben haben soll, als ein 70 oder 80jähriger Greis? lange nach des Paulus Tode? Und wann die *πολλοὶ* geschrieben haben? — Noch schlimmer geht es mit Mk. und Mt.! Dass der Ap. Mt. ein aram. Ev. geschrieben habe, behauptet und beweist bekanntlich Credner selbst; dass dasselbe aber bloss *Reden Jesu* enthalten habe, hilft einerseits nicht über den Widerspruch mit Cr. §. 86 hinaus, da ja dann eben doch einiges aus Jesu Leben schon zu der App. Zeit niedergeschrieben ward, andrerseits ist es aber eine grundfalsche Folgerung aus der Stelle des Papias bei *Eus.* 3, 39. Wie kann, fügen wir weiter hinzu, der aram. Mt. nur *Reden* enthalten haben, da das mit dem aram. Mt. ursprünglich identische Hebräerev. (vgl. §. 132 und Credner selbst §. 88 Anm.) auch Geschichten und zwar solche Geschichten enthielt, die wir zum grossen Theil gerade in unserem griech. Mt. wiederfinden? — Ebenso mislich ist die Art, wie sich Credner mit den patr. Nachrichten über die Echtheit des Mk. auseinanderzusezen sucht. Gegen die Wahrheit und Gültigkeit des Zeugnisses vom Presb. Johannes

weiss er nichts einzuwenden; wie hilft er sich da? Dies Zeugnis, von welchem Papias und Eusebius schon nicht anders wussten, als dass es sich eben auf jenes Ev. Mk. beziehe, welches *Eus.* unter den kanon. Schriften aufführt, und welches wir noch besizen — dies Zeugnis soll sich auf ein verloren gegangenes *echtes* Ev. Mk. beziehen, von welchem das unsrige verschieden sei! [11]) Und warum? Von jenem Ev. Mk. sage der Presb. Joh., es sei *οὐ τάξει* geschrieben (im Gegensaze zu Mt., welcher eine so eklatante Realeintheilung hat, vgl. §. 22); unser Mk. aber sei in der schönsten Ordnung verabfasst; ihn könne der Presb. also nicht gemeint haben. Wir verweisen hierüber auf §. 136 Anm. 3.

Klostermann pflichtet im allgemeinen der Traditionshypothese bei. Unter den vielen Beobachtungen in Betreff des Stiles in einzel-

11) Mit diesen Behauptungen verbindet Credner eine eigenthümliche Erklärung des *κατὰ* in den Ueberschriften: *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον κλ.* Es soll sich darin das Bewusstsein ausgesprochen haben, dass Mt. und Mk. nicht wirklich von Mt. und Mk geschrieben. sondern nur nach ihnen bearbeitet seien. Alsdann, als man den Sinn der Ueberschrift nicht mehr verstand, habe man das *κατὰ* auch auf Luk. u. Joh. übertragen (Cr. §. 89 Anm.) Diese ganze Annahme ist äusserst seltsam. Wir begegnen der Benennung *εὐαγγ. κατὰ* hauptsächlich in der Zeit des *Irenäus* und bei *Iren.* selbst; in dieser Zeit müsste man also noch das Bewusstsein gehabt haben, dass Mt. und Mk sekundäre Ueberarbeitungen seien. Aber hievon finden wir nichts. Man müsste also ein höheres Alter dieser Benennung *conjekturiren*, schon vor jener Zeit habe man den Ausdruck — und zwar zuerst von Mt. und Mk. — gebraucht. Welche Gültigkeit hat aber eine Erklärung, welche auf einer solchen Conjektur beruht, gegenüber einer anderen Erklärung, welche sich durch die reichlichsten Stellen beweisen lässt. Denn es ist zuvörderst anerkannt, dass das Wort *εὐαγγέλιον* im n. T. (selbst Mt. 26, 13 u. par. nicht ausgenommen) nur die Gesammtheit des zu verkündigenden Heiles, nicht aber eine Biographie Christi bedeutet. Ferner ist bekannt und anerkannt, dass alle Väter der ersten Zeit, *Ignatius*, *Clem.*, *Orig.*, *Iren.* u. s. w. (siehe die Stellen in Hug I, p. 262) *τὸ εὐαγγέλιον* im Gegensaz zu *ὁ ἀπόστολος* brauchen. Ob sie damit zwei Sammlungen von Schriften bezeichnen wollten, oder nur: die *Heilsthat und Heilsverkündigung Jesu selbst* und die *Heilsverkündigung durch die App.*, ist noch unentschieden (vgl. Gies. 156 ff.); soviel aber ist gewiss, dass *εὐαγγέλιον* nicht *eine einzelne Ev.-schrift* bezeichnete. Sonach *konnte* man nicht sagen: *τὸ εὐ. τοῦ Ματθαίου*; man *musste* sagen: *τὸ εὐ. κατὰ Ματθαῖον*, „*die Heilsbotschaft nach Matthäus*“ (vgl. §. 134) wenn auch zehnmal die so benannte Schrift vom Mt. selbst geschrieben war, und so liegt im *κατὰ* denn nichts, was Credner ein Recht hätte, zur Begründung seiner Ansicht anzuführen.

nen Versen des Ev. Marci, womit er diese Hypothese in Bezug auf dies Ev. zu stüzen sucht, sind manche recht treffende; in anderen verirrt er sich aber in eine Mikroskopie, welcher wir keinen grossen Werth beizumessen vermögen [12]). Wenn er aber vollends daraus, dass Mk. „*gegen seinen eignen Plan und seine eigne Realeintheilung*" hin und wieder dem Mt. folge, den Schluss zieht, Mk. müsse das Ev. Mt. nebenbei benüzt haben, so fällt diese Hypothese von selbst dahin, sobald (wie in §. 24 von uns geschehen) die Existenz einer solchen planmässigen Realeintheilung des Mk. widerlegt ist [13]).

12) Z. B. Mk. 10, 46 soll Mk. „in auffälliger Geflissentlichkeit, *als ob er Glossen zu einem schon feststehenden Erzählungstypus mache*, bemerken, dass mit Jesu auch seine Jünger und viel Volks ausgezogen seien." Mk. 11, 11 „sezt Mk. eine bei der Gemeinde in Geltung befindliche schriftl. Darstellung voraus, auf die man die irrige Meinung gründen könnte, Jesus sei am Tage seines Einzugs sofort in eine ausgebreitete Wirksamkeit eingetreten." (Welche erschreckende Absichtlichkeit und Reflexion wird da bei jedem Worte des Evsten vorausgesezt!) Mk. 5, 25 f. sollen die vier Participia, welche die Leidensgeschichte des Weibes summarisch angeben, von Mk. in den Tenor eines bereits fixirten Erzählungstypus als erklärende Glosse eingeschoben sein. U. dgl. m. Das sind *Vermuthungen*, denen man entgegengesezte Vermuthungen gegenüberstellen kann. Nicht auf solche Sandkörner lässt sich eine feste Ansicht begründen.

13) Auch hier soll wieder jene Mikroskopie der Stilistik nachhelfen. Z. B S. 229 f. Mk. bezeichne Gott gewöhnlich als θεός, nur in den Aussprüchen Christi 8, 38 und 13, 32 als πατήρ, wo aber Jesus einen besondern Grund gehabt habe, Gott als seinen Vater zu bezeichnen. Mk 11, 25 sei kein solcher besondrer Grund; wenn ihn nun Mk. hier gleichwohl als πατήρ bezeichne, so müsse er hier aus fremder Quelle (Mt.?) geschöpft haben. So Klostermann. Aber auch Mk 11, 25 ist ja ein Ausspruch Christi. Und diesen wird Mk. doch wohl so geschrieben haben, wie er traditionell überliefert war. — Oder S. 349, weil Mk. (10, 46) Jericho nach ἐκπορευομένων abermals nenne, müsse er die Worte καὶ ἐκπορευομένων κλ. aus Mt. 20, 29 geschöpft haben Aber jene Wiederholung ist nichts weiter, als jener echthebräische Stil (vgl. z. B. Ex. 18, 12), in welchem Mk. überhaupt denkt und schreibt. Wie könnte man glauben, dass Mk. jene fünf Wörter aus Mt. ausgeschrieben habe, um dann sogleich wieder völlig vom Mt. abzuweichen?! — Wenn Mk. (12, 1) sagt, Jesus habe angefangen, in Gleich*nissen* zu reden, und dann *nur Ein* Gleichnis bringt, so müsse er an die *mehreren* Mt. 21 mitgetheilten Gleichnisse gedacht haben. Oder — erwidern wir — so gut und so selbstständig, wie Mt., (aber nicht erst *aus* Mt.) *gewusst* haben, dass Jesus damals noch mehrere Gleichnisse gesprochen. *Alle* dort von Klosterm. angeführten Erscheinungen erklären sich *vollständig* aus der blossen Traditionshypothese.

Drittes Kapitel.

Entstehung des Johannes.

§. 142.

Planmässigkeit des Ev. Joh. und aller Evv. — Data des Ev. Joh. über seine Entstehung.

Bei der so äusserst verwickelten Untersuchung über die Entstehung und Echtheit des vierten Ev.'s, thut es durchaus Noth, alle rein objektiven Data auszusondern von den subjektiven Ansichten über diese Data. Wir fragen vor allem, was für Erscheinungen uns in dem Ev. selbst begegnen.

1). Data, das innere Wesen des Buches betreffend.

Der Plan des Ganzen ist von dem der Synopt. durchaus verschieden. Hierüber ist zwar schon §. 33 die Rede gewesen, doch ist es nöthig, auf die Frage, *ob* sich bei den Evsten überhaupt von einem bewussten Plan und Pragmatismus reden lasse, hier einlässlicher einzugehen, und so namentlich das §. 21, 24, 28 und 33 gesagte zu ergänzen.

Im Gegensaz zu Baur, welcher die Evv. als Resultate eines bewussten *Pragmatismus*, und zwar des schlechtesten, der sich denken lässt, betrachtet, steht als andres Extrem die Annahme, dass die Evsten nicht einmal einen *Plan* befolgt hätten, sondern, von rein empirischem Bedürfnis zur Abfassung ihrer Schriften getrieben, planlos, kunstlos, ja unkünstlerisch und wohl auch oft ungeschickt diejenigen schriftlichen und mündlichen Quellen, deren sie zufällig habhaft werden konnten, nach Chronistenweise verarbeitet hätten. Wenn man bei dieser Annahme die Glaubwürdigkeit der Evv. gesichert glaubt,

so täuscht man sich; denn ein so *planloses* und *unkünstlerisches* Verfahren wäre auch in gleichem Maasse ein *unkritisches* gewesen. — Ich glaube, dass man vor allem zwischen *Pragmatismus* und *Planmässigkeit*, dann aber auch zwischen *Pragmatismus* und *Zweck*, ferner zwischen *unwillkürlicher* und *reflektirter* Planmässigkeit, endlich zwischen *gutem* und *schlechtem Pragmatismus* zu unterscheiden habe. — a) Einen Zweck hat jeder Autor, der nicht bloss schreibt, um zu schreiben, oder um des Honorares willen, welches beides dem oligographischen Alterthum fremd war. Ein Bedürfnis ist vorhanden, dem er durch eine Schrift abhelfen will. Durch diesen *einfachen Zweck* wird das *Was*, das *Objekt*, bestimmt, aber noch nicht das *Wie* der Ausführung. Das *Wie* ist ein unbeabsichtigtes, und theils durch das *Was*, theils durch die *unwillkürliche* Auffassung desselben seitens dieses Autors, theils durch die rein formelle Anordnung bestimmt. So bei Mt. und Mk. In Jerusalem war (vgl. §. 135) das Bedürfnis fühlbar nach einem schriftlichen Surrogat der mangelnden mündlichen Predigt der zerstreuten Apostel. Mt. hatte den *bewussten Zweck:* die Hauptpunkte der bisherigen apost. Predigt schriftlich zu fixiren. Die Apostel hatten, Juden und Judenchristen gegenüber, einfach dies gezeigt, dass in Jesu die Weissagungen erfüllt seien, dass er der Gen. 22, 18 verheissene Abrahamsame, der 2 Sam. 7 und Jes. 11 verheissene Davidssohn sei. Zu zeigen, wieviel vom alten Bund und dessen Formen aufgehoben sei durch die Erfüllung, dazu war mindere Veranlassung gewesen. Unwillkürlich und ohne reflektirte Absicht fährt Mt. in dieser Gesammtauffassung fort, auch wo er nun nicht mehr mündlich, sondern schriftlich redet. *Planmässig*, aber *ohne Pragmatismus*, sucht er zu zeigen, dass Jesus Abrahams und Davids Sohn in jenem Sinne sei. Die *Disposition und Anordnung* des Stoffes (vgl. §. 22) ergibt sich ihm dabei formell, bietet sich ihm bei schlichtem, absichtlosem Nachdenken, sehr natürlich von selbst dar. — In Rom war nach dem Märtyrertode des Paulus und Petrus ein ähnliches Bedürfnis, welchem *Mk.* genügte. Sein *bewusster Zweck* war wieder nur, das Wesentliche der Verkündigung Petri von Christus zu fixiren; hatte nun Petrus vor Heidenchristen natürlicher Weise Jesum nicht so sehr als den Messias, mehr als den Sohn Gottes im Gegensaz zu den heidnischen Göttersöhnen und unheilig-anthropopathischen Göttern dargestellt, so fuhr Mk. *unwillkürlich* in dieser Auffassung fort. Eine formelle Disposition des Stoffes kam bei ihm, der in stürmischer Zeit und Eile (vgl. §. 137) nur eben dem Gedächtnisse folgend (§. 136) schrieb, nicht einmal hinzu. — b) Die Planmässigkeit kann aber auch *Resultat der bewussten Reflexion* sein, und kann

dabei gleichwohl von *Absichtlichkeit* und vollends von *Pragmatismus* noch weit entfernt sein. Die Reflexion über das Objekt kann nämlich lange vor dem Entschluss des Schreibens stattgefunden haben. So bei Lukas. Sein *bewusster Zweck*, der ihn zum *Entschluss des Schreibens* brachte, war (§. 129) nur der allgemeine: den unteritalischen Gemeinden eine vollständige und geordnete Aufzeichnung der apost. Verkündigung in die Hand zu geben. Aber längst zuvor war dem Luk., dem Begleiter des Paulus, der Kampf des Apostels gegen die judaistischen Irrlehrer in Galatien und anderwärts *zur Herzenssache geworden;* in diesem Kampfe schon waren ihm diejenigen Reden und Gleichnisse und Thaten Jesu besonders wichtig geworden, in denen sich zeigte, dass nicht ganz Israel und dass nicht bloss Israel selig werde; eben so war ihm der Uebergang des Christenthums von den Juden zu den Heiden, von Jerusalem nach Rom von jeher in seiner Bedeutsamkeit klar gewesen; *halb unwillkürlich*, nicht ohne Bewusstsein (denn *sehr planmässig* beginnt er seine Geschichte im Tempel und schliesst sie in Rom; *sehr planmässig* stellt er das wichtige Wort des Herrn act. 1, 8 an die Spize der Apostelgeschichte) aber ohne äusserliche Absichtlichkeit, rein aus innerem Drang, nicht künstlich aber künstlerisch, schildert er das Christenthum von der Seite des *Gegensazes* gegen das Judenthum. Nur nicht so, dass er mühvoll in seinen Papieren unter allen möglichen Gleichnissen, Reden und Erzählungen zu *suchen* und zu *wählen* brauchte, sondern so, dass er mit der ihm von Geburt einwohnenden, charismatisch erhöhten, christlich geheiligten Genialität *aus dem Stoff, dessen er bereits Herr war*, das treffendste *sicher herausgriff* (so etwa wie 'einem Dichtergenius die Verse zuströmen, ohne dass er nach Reimen sucht.) — Von einem *Pragmatismus* kann deshalb bei Luk. nur in höchst uneigentlichem Sinn die Rede sein, nämlich nur insofern, als möglicher und wahrscheinlicher Weise ihm unter dem Schreiben die Wichtigkeit und Bedeutung der einen und anderen Stelle für *seine Zeit* wieder von neuem in's Bewusstsein trat. — c) Denn was ist Pragmatismus? — Nicht die *unwillkürlich-planmässige* d. h. organische Darstellung eines Objektes von einem im Objekte wirklich liegenden Prinzip aus; sondern das *willkürliche reflektirte Andeuten einer* Analogie, *die zwischen der zu erzählenden Vergangenheit und der Gegenwart der Leser stattfindet.* Wenn einer die Geschichte der ersten französischen Revolution schreibt mit dem Bewusstsein, dass sie ein lehrreicher Typus aller neueren Revolutionen sei, und mit der Absicht, ihre einzelnen Züge als lehrreich für Fürsten und Völker darzustellen — wenn er also jene stattfindenden *Ana-*

logien zwischen Vergangenheit und Gegenwart andeutet — so schreibt er *pragmatisch*. Ein solcher Pragmatismus ist erlaubt und recht, sobald nur eine *wirklich vorhandene* Analogie *richtig* erkannt und *allseitig* dargestellt wird, und somit die Absicht des Autors eine *lautere* und sein Mittel ein *wahrhaftes* ist. Einen Pragmatismus in diesem guten Sinn finden wir im Ev. Joh., dessen Autor (vgl. oben §. 33) nicht mehr das positive oder negative Verhältnis des Christenthums zum Heidenthum und das damit verwachsene innerkirchliche Verhältnis des Heidenchristenthums zum Judenchristenthum, sondern die späteren innerkirchlichen Gegensäze gegen den Gnosticismus und Ebionitismus[1]) im Auge hat, und sichtlich hie und da bei den einzelnen Faktis und Reden merken lässt und andeutet, welche Anwendungen von ihnen auf jene Verhältnisse seiner Gegenwart zu ziehen seien. Der *Zweck* nämlich, zu welchem Joh. sein Ev. schrieb, war ein doppelter. Nicht lag er in der Befriedigung eines Bedürfnisses nach einem Surrogat der *mündlichen* apostol. Lehre, wie bei Mt. Mk. und Luk., sondern vielmehr erstlich in einer äusseren und inneren Ergänzung der apost. Verkündigung von Christo, — Nachholen der bei den Syn. übergangenen Ereignisse der *Festreisen* und der Geschichte von Jesu Taufe bis zum öffentlichen Auftreten, cf. *Euseb.* 3, 24; Nachholung derjenigen Reden und Züge Jesu, in denen die *speculativ-mystische* Seite seines Werkes und Wesens sich offenbarte, (cf. *Clem. Alex.* bei *Eus.* 6, 14) — und zweitens (1 Joh. 1, 1 ff.; 3, 10; Joh. 20, 31) in der Bekämpfung wie des *Gnosticismus* (cf. *Iren.* 3, 11. *Tert.* praescr. 33) und *Ebionitismus (Hier.* vir. ill. 9. *Epiph.* 51, 12) so des *Mangels an Liebe und Leben*. Der Zweck war also ein zwei- ja vierspaltiger; aber die vier Zwecke waren in der Ausführung aufs innigste verwachsen. Die Lügenspeculation der Gnostiker sowie die unspeculative Geistesarmuth der Ebioniten konnte nur überwunden werden durch die wahre Speculation. So musste Joh. die ihm bis daher eigenthümlich gebliebene, in ihm verborgen gehaltene Auffassung der speculativ-mystischen Seite der Offenbarung Christi nun heraustreten und für die gesammte Christenheit fruchtbar werden lassen; den *Juden* hatte man vor allem predigen müssen, Jesus sei der Messias (vgl. die ap. Reden in den Act.); jezt war es an der Zeit, die *Christen* klarer noch als bisher mit dem Mysterium vertraut zu machen: Jesus der Christ sei der ewige Sohn Gottes. So

1) Vgl. den Nachdruck, womit auf das Zeugnis des Täufers, dass er nicht der Messias sei (1, 8 und 20, vgl. 5, 35; 10, 41) und auf Christi Gottheit hingewiesen wird.

hat es Joh. nicht mehr mit den irdisch-historischen Gegensäzen von Judenthum und Heidenthum, Judenchristenthum und Heidenchristenthum zu thun, sondern mit den speculativen Gegensäzen von Ewigkeit und Zeit, Gott und Creatur, Himmel und Hölle, Licht und Finsternis, Leben und Tod, und von der Offenbarung des ewigen göttlichen Wesens im fleischgewordenen Logos. *Absichtlich* sammelte er jene Aussprüche Jesu, die *hierauf* Bezug hatten. Aber nicht bloss seine Reden, auch sein Leben, Leiden und Auferstehung fasst er unter diesem speculativen Gesichtspunkt auf, als Sieg des Lichtes über die Finsternis durch duldende Liebe. Daran reiht sich nun die mystische Seite, vom Leben und Lebendigwerden Christi in uns, der *unio mystica*, der Basis aller Heilsaneignung und eignen Heiligung. So innig verwebt sich die Polemik gegen Mangel an Leben und Liebe mit der speculativen Seite. Aber selbst jener äussere Zweck, die Syn. hinsichtlich der Festreisen zu ergänzen, schliesst sich innig mit jenem speculativen Grundplan zusammen. Denn gerade die Festreisen bezeichnen die Epochen jenes Kampfes der σκοτία gegen das Licht. So wählt denn Joh. mit tiefer und bewusster Weisheit und aus einem *inneren* Grunde die *chronologische* Anordnung des Stoffes. — Hier beim Ev. Joh. haben wir also einen wirklichen *Pragmatismus im guten Sinne;* im Leben und Leiden Jesu ist der Urtypus jenes Kampfes erschienen, dessen Analoga sich im Ganzen der Kirche [2]) und in jedem Einzelnen wiederfinden. Ja, wir haben im Ev. Joh. noch mehr, als blossen „Pragmatismus“, das ganze Ev. ist ein Product des klarsten Bewusstseins, ein Kunstwerk im höchsten Sinn; es ist ein durchsichtiger Krystall. Doch gilt natürlich auch hier, wie bei Luk., dass erstlich die individuelle Prädisposition und charismatische Begabung für diese tiefste Intuition des Lebens Christi schon vorhanden, und zweitens in dem Leben und Wirken des Apostels jener Kampf und jene Bedeutung des Lebens Christi für denselben gleichsam zur Reife gekommen war. Auch hier ist von *äusserlicher* Absichtlichkeit keine Rede; die pragmatische Tendenz, die den Evangelisten leitete, war eben keine andre, als der praktische Lebenszweck des Apostels. Nur darin geht er über Luk. hinaus, dass bei ihm der unbewusst unwillkürliche Herzensdrang zum bewussten Wollen, die unbewusste Planmässigkeit zur hellbewussten wird. — d) Ein sehr schlechter Pragmatismus findet aber da statt, wo die Analogie

2) Vgl. die Apokalypse, diese Darstellung der makrokosmischen Fortsezung jenes äonischen Kampfes, die sich zum Ev. Joh. genau so verhält, wie die Apsche als Fortsezung des irdisch-historischen Kampfes zum Ev. Luk.

zwischen Vergangenheit und Gegenwart nur *einseitig* aufgefasst oder betont wird, wo z. B. einer eine Geschichte der ersten franz. Revolution schreibt *bloss* um die Verwerflichkeit des Aufruhrs darzustellen, und *ohne* die Fehler Ludwigs XVI. anzuerkennen, oder wo umgekehrt für die Fürsten nur Lehren, für die Völker nur Schmeichelreden aus jener Geschichte entwickelt werden; oder wenn ein Döllinger eine Reformationsgeschichte schreibt, um vom Protestantismus abzuschrecken. Ein solcher schlechter Pragmatismus ist nie nur theoretisch, stets auch sittlich fehlerhaft; die Absicht des Autors ist eine schlechte; dadurch lässt er sich zu einseitiger Betrachtung oder vollends zu wissentlicher Verdrehung der Geschichte verleiten. **Gar kein Pragmatismus aber** ist es zu nennen, sondern **einfacher baarer gemeiner Betrug,** wenn ein Autor wissentlich Vorfälle erdichtet oder verändert, wie die neusten neg. Kritiker (seit Baur) dies den neutestamentlichen Schriftstellern beizumessen die Keckheit haben [3]).

3) Selbst der, in Beziehung auf das Ev. Joh. mehr apologetische Weizsäcker fasst die Sache schief, wenn er (S. 240 f.) sagt, im Ev. Joh. sei „die ganze Geschichte eine theologisch bedingte geworden", und „das Hereintreten der höheren Lehre von der Person Christi habe dem Reden Christi überhaupt, seinem ganzen Auftreten, einen andern Charakter gegeben." Es ist sehr zweierlei, ob ein Autor eine einzelne an seinem Gegenstand wirklich vorhandene Seite geflissentlich zur Darstellung bringt, oder ob er dem Gegenstand einen andern Charakter gibt, als derselbe wirklich hatte. — Vorsichtiger u. richtiger spricht Weizs., wenn er (S. 246) sagt, die Begebenheiten seien bei Joh. unter das Schlaglicht einer leitenden Idee gestellt. Denn das ist richtig, dass Joh. auf einzelne (wirklich vorhandene) Seiten des Wesens Jesu Christi Licht fallen lässt, sie deutlich u. scharf dem Leser vor Augen stellt. Weizs. aber behauptet (S. 249) geradezu, der Evst. habe die Reden, die er Jesu in den Mund lege, unter gewissen Gesichtspunkten „entworfen", also fingirt; er habe nicht etwa nur „die höchsten Spizen des Lehrens Jesu darstellen" wollen, sondern „an's Licht bringen wollen, was der tiefere Sinn u. die Wahrheit der Worte Jesu gewesen sei", haben also einen Commentar *über* Jesu Lehre Jesu in den Mund gelegt. S. 254 aber gibt er wieder zu, es sei das Geschichtliche im Ev. Jesu doch nicht bloss erdichtete Einkleidung einer Idee, sondern beruhe auf wirklicher Erinnerung, und die Redestücke seien „eine freie Wiederbelebung" wirklicher Reden Jesu. Die Composition des Ev. lasse sich ganz auf eine Explication von Begriffsmomenten zurückführen, aber ebenso lasse sie sich ganz als hist. Drama auffassen; der Evst trage in die Entwicklung der Idee die con-

2). Aus dem *Plan* des Ev. Joh. erklären sich nun leicht folgende eigenthümliche Erscheinungen. a) Manche Vorfälle werden übergangen, als seien sie bereits zur Genüge bekannt (vgl. §. 88) jedoch nicht immer ganz ohne Andeutung (vgl. oben pag. 643 f). Andere Vorfälle werden erzählt, die wir bei den Syn. nicht antreffen (z. B. §. 91). Die Beschreibung des Lebens Jesu fängt (§. 36) fast ein Jahr früher an, als bei den Synoptikern. Manche Einzelheiten werden bis in's Kleinste genau ausgeführt (vgl. z. B. pag. 748). Manches wird mit offenbarer Rücksichtnahme auf die Synopt. gesagt (vgl. pag. 177 und Joh. 11, 2 und Hug Einl. II, p. 199 ff.).

b) Besonders zeigen sich die Reden Jesu von denen bei den Syn. verschieden. Die Reden Jesu im 4ten Ev. tragen alle ein *speculatives* Gepräge (ohne darum unpractisch zu sein, vgl. z. B. §. 60); Jesus verweilt bei ein und demselben tiefen Gedanken; nicht die Reflexion, sondern die Intuition waltet vor; es findet weit weniger ein Fortschritt in der Rede statt, als bei den Synoptikern.

c) Ueberhaupt zeigt sich, auch wo Joh. selbst redet, eine speculative Tendenz und somit eine philosophische Ausbildung des Geistes. Jedoch ist hiebei nicht ausser Acht zu lassen, dass sich von einer *formaldialektischen* Bildung keine Spur findet. Es sind einzelne Begriffe oder richtiger intellektuale Anschauungen, sämmtlich *religiöser* Natur, alle ebenso *einfach* als *tief*, in konkreter Bildersprache ausgedrückt, und zwar in Bildern, welche (λόγος ausgenommen) schon im a. T. gegeben waren. (Vgl. pag. 362.).

d) Endlich verdient auch noch der Gebrauch des Wortes *Ἰουδαῖοι* eine Beachtung. Joh. braucht dies Wort nicht in geographischem, sondern in religiösem Sinn. Nicht die Bewohner der Landschaft Judäa im Gegensaze zu den Galiläern, Samaritern u. s. w. nennt er *Ἰουδαῖοι*, sondern alle Israeliten, welche — von den verschiedensten Standpunkten aus — innerlich unfähig waren, an Jesum zu glauben, und deshalb nicht *Christen* wurden, sondern *Juden* (in unserm heutigen Sinne) blieben. (Vgl. Baur pag. 101.) Nur von cap. 9 an, wo der Gegensaz sich bestimmter ausprägte, treten auch bei Joh. statt der *Ἰουδαῖοι* speciell die *Pharisäer* auf. Dieser dem Vf. des 4ten Ev. geläufige Sprachgebrauch weist auf eine Zeit der Verabfassung hin, wo der Riss zwischen *Juden* und *Christen* schon völlig geschehen, und *Ἰουδαῖοι* im Munde der lezteren Religionsname geworden war, also jedenfalls auf die Zeit nach 70 p. C.

creten Thatsachen, deren er sich erinnerte, hinein. So schwankt Weizs. zwischen zwei unvereinbaren Ansichten hin und her.

3). Data, den Verfasser betreffend. — Ohne noch auf c. 21 Rücksicht zu nehmen, bemerken wir nur einiges, was c. 1—20 uns vorliegt. Wenn der Verfasser (1, 14) vom fleischgewordenen λόγος sagt: *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ* [4]), so bezeichnet er sich hiemit als einen *Augenzeugen des Lebens Jesu*, und dass er nachher V. 16, den Kreis erweiternd, sagt: ἡμεῖς πάντες haben aus seiner Fülle genommen Gnade um Gnade, bildet natürlich nicht (wie Weizsäcker S. 238 in seltsamer Logik wähnt) eine Instanz gegen die Beweiskraft von V. 14. Es müsste sonst etwa auch folgen, dass ein Autor, welcher schreibt: „Wir sind mit Napoleon in Russland gewesen", darum doch nicht den russischen Feldzug könne mitgemacht haben, weil er an andrem Orte schreibe: „wir alle verehren den Kaiser", was ja auch auf Leute passe, die nicht gerade jenen Feldzug mitgemacht! — Weiter fällt uns auf, dass der Verfasser es fast absichtlich zu vermeiden scheint, die Söhne Zebedäi [5]) zu nennen (vgl. 1, 35 und 42; 13, 23; 18, 15; 19, 26; 20, 2). Endlich finden wir auch, dass, während die beiden Judas sorgfältig unterschieden werden (12, 4; 13, 26; 14, 22) Thomas stets seinen Beinamen

4) Auf 19, 35 dürfen wir uns noch nicht berufen. Es wird hier ähnlich, wie 21, 24 vom Verfasser in der dritten Person gesprochen und es *könnte sein*, dass dieser Vers ebenfalls von den Editoren des Buches hinzugefügt wäre. — Vergleicht man indessen v. 26 mit v. 35, so geht aus v. 35, auch wenn dieser Vers ein Glossem der Editoren ist, jedenfalls soviel hervor, dass *diese* den *Johannes* meinten, und ihn, den Augenzeugen der Kreuzigung, als Verfasser nannten. Doch vgl. hierüber, wie über *κἀκεῖνος* §. 148, 1. Aber auch in Betreff von cap. 19, 35 ist es (vgl. Bleek Beitr.. S. 77) das einzig *natürliche*, diese Worte als ein Selbstzeugnis des Autors von seiner Augenzeugschaft anzusehen.

5) Genauer: „*sich* zu nennen". Dass nämlich der Verfasser mit dem demüthigen Namen: ὁ μαθητὴς ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, worin sich zugleich auch seine ganze auch sonst im Ev. hervortretende Liebesinbrunst ausspricht, *sich selbst* bezeichnen wollte, unterliegt keinem Zweifel. Eine Frage wäre, ob dieser Verfasser Johannes sei, oder ein anderer der Zwölfe. Allein eben aus dem Prädikat ὃν ἐφίλει κλ sowie aus dem Joh. 13, 23; 19, 26 erzählten geht hervor, dass der μαθητὴς ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς nothwendig einer jener drei Jünger gewesen sein müsse, die bei den Syn. als die vertrautesten genannt werden, also Johannes oder Petrus oder Jakobus. Von diesen dreien kann es nicht Petrus gewesen sein, der ja 20, 2 vom μαθ. κλ. unterschieden wird; es kann also nur einer der Zebedäiden gewesen sein, wo dann weiter die Tradition und der weiter anzuführende Umstand entscheidet, dass Joh. d. Täufer nicht von dem Apostel gleiches Namens unterschieden wird, und dass (Bleek S. 176) Jakobus nicht lange genug lebte, um das Ev. zu schreiben.

erhält (11, 16; 20, 24; 21, 2) Simon Petrus allezeit von Simon Zelotes unterschieden wird: dagegen Johannes der Täufer immer nur Ἰωάννης genannt und nicht ein einziges Mal durch den Zusaz ὁ βαπτιςής von dem Apostel gleiches Namens unterschieden wird. „Dies erklärt sich," sagt Credner p. 210 mit Recht, „wenn der Apostel selbst der „Schreibende war; denn in der christl. Urgeschichte ragen nur die „zwei genannten Männer des Namens Johannes hervor. Sobald der „Ap. Johannes selbst sprach", (und namentlich wenn er sich selbst nie mit dem Namen Johannes, sondern durch jene Umschreibung nannte) war es „überflüssig, den gleichnamigen Täufer von seiner eigenen „Person besonders zu unterscheiden" [6]).

4). Dies bestätigt sich, wenn wir das Verhältnis des Evangeliums zum ersten Briefe Johannis in's Auge fassen. — Dass beide *ein und denselben Verfasser* haben, ist schon durch die stilistische Gleichheit [7]) mehr noch durch den völlig gleichen Lehrbegriff und Ideenkreis [8]) über allen Zweifel erhaben [9]). Aber es scheint

6) Konnte nicht auch ein Betrüger, der das Buch verabfasste, um es als joh. Schrift herauszugeben, diese Mittel anwenden, damit die Schrift recht johanneisch aussehen sollte? — Es wäre dies eine äusserst raffinirte Art des Betruges gewesen, den ersten christl. Jahrhunderten ganz fremd. Ein Betrüger würde es wohl bei Stellen, wie 19, 35 haben bewenden lassen, oder bei offnen Versicherungen, Johannes sei der Verfasser. Aber überhaupt ein Betrüger!

7) Vgl. Credner 223 ff. — Beiden gemeinsam ist der eigenthümliche Gebrauch von περὶ, ἵνα, ἀλλά, das häufige θεᾶσθαι und θεωρεῖν, der Umstand, dass vom ὁρᾶν nur das Pft. gebraucht wird, die Redensarten τὴν ψυχὴν τιθέναι, θεὸς ὁ ἀληθινός, ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου ὁ Χριςός, κόσμος λαμβάνει, φαίνειν, τέκνια, παίδια, die öftere Wiederholung ein und desselben Ausdrucks in einem Saze u. a

8) Die Begriffe: φῶς, ἀλήθεια, ἀγάπη, ὁ μονογενὴς υἱός, ζωή, ζωὴ αἰώνιος, κόσμος, σάρξ, ἁμαρτία, θάνατος, σκότος und σκοτία, ὁ οὐρανός, ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον, γεννηθῆναι ἄνωθεν, τέκνα τοῦ θεοῦ u. a.

9) Doch nicht über allen Zweifel. Baur (666, Anm. 1) wirft in 4 Zeilen den ganzen Reichthum der bisher geltenden Beweise über den Haufen. Er hat eine Stelle des *Apollinaris* gefunden, wo dieser das Ausfliessen von Wasser und Blut aus Jesu Seite allegorisch von λόγος und πνεῦμα erklärt, und weil nun 1 Joh. 5, 6 nach den Worten: „Nicht mit Wasser „(wie Joh d. T.) allein, sondern mit Wasser *und Blut* (mit Hingabe sei„nes Lebens)" fortgefahren wird: „und der Geist ist's, der da zeuget, dass der Geist die Wahrheit ist", so liest Baur in diesen Worten den Beweis, dass der erste Brief Johannis „ὕδωρ καὶ αἷμα *nicht im Sinne des*

auch, dass beide zu gleicher Zeit verabfasst wurden und der Brief der Begleiter des Ev. war (vgl. §. 33, pag. 168 u. Anm. 1). Denn nicht allein der Anfang des Briefes, *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα κλ. — ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν*, erinnert an Joh. 1, 14; sondern wenn man 1 Joh. 1, 1–3 liest, fragt man sich auch billig, ob denn in dem *Briefe* wirklich der Verfasser das, was er *gesehen*, *erhört*, *erlebt* habe, das Leben, die Erscheinung des fleischgewordenen *λόγος*, erzähle? Doch es liesse sich einwenden, der Verf. verspreche bloss den Logos als abstrackten Begriff, nicht ihn, wie er, der ewige, *erschienen* sei, zu schildern, d. h. bloss das Dogma vom Logos, nicht seine Geschichte. Wie erklärt sich nun aber das zwölfmal im Briefe wiederkehrende *ἔγραψα, γράφω*? Soll der Verf. während des Briefschreibens auf dies selbige Briefschreiben fortwährend reflektiren, und im Schreiben immer wieder sagen, dass und warum er schreibe? Ist es nicht natürlicher, mit Hug (II, 251) anzunehmen, jenes *ἔγραψα* beziehe sich auf die Verabfassung des Evangeliums, welches der Verfasser zugleich mit dem Brief übersende, und dessen Zweck und Be-

„*Evangeliums*, sondern so nimmt, wie sie auch Apollinaris nimmt", und „eben dies spricht gegen die gewöhnliche Voraussezung der Identität des „Verf. des ersten Briefs mit dem Evsten." Man staunt, wenn man solche Dinge liest. 1 Joh. 5, 6 soll das Wasser auf den Logos, das Blut auf den Geist gedeutet werden! Und darum soll die Stelle des *Apollin.* kein Zeugnis für das Alter des Ev. sein, sondern für das des Briefes, und dieser muss einen andern Vf. gehabt haben! Dabei vergisst Baur nur leider, dass er (p. 167) gerade in jener Stelle des Ev. (wiewohl fälschlich) *genau dieselbe* Allegorie gefunden hat, die er ebenso fälschlich 1 Joh 5, 6 findet, nämlich „das Wasser sei ein Bad des *Geistes*: dass mit dem Wasser auch Blut ausfliesse, damit sei ausgedrückt, dass durch Jesu ***Tod*** die *Möglichkeit der Geistesmittheilung* erworben sei" — In Wahrheit enthält jene Stelle des Ev. einen realen Vorfall (siehe oben pag. 733 f. —) und die Stelle 1 Joh. 5, 6 enthält (vielleicht unter Erinnerung an jenen, die Wirklichkeit des Todes Jesu beurkundenden Vorfall) den Gedanken, dass Jesus nicht bloss mit dem *Wasser der Taufe*, sondern mit *Wasser und Blut* (seinem wirklichen Tod) und dem dadurch für die Kirche erworbenen *Geist* die Welt erlöst habe. Ein Widerspruch ist also weder nach der richtigen, noch selbst nach Baur's eigener, unrichtiger Auffassung beider Stellen vorhanden. Gesezt aber, dass wirklich im Briefe dem *αἷμα καὶ ὕδωρ* eine andere Bedeutung gegeben würde, als im Ev., wäre denn das ein Beweis gegen die Identität des Verfassers? Stiesse denn das die mächtigen Belege für diese Identität um? Wie ist es möglich, mit solchem Leichtsinn kritische Fragen zu behandeln?

stimmung er in dem Briefe näher auseinandersezte[10])? Dazu kömmt nun, dass wir in dem *Briefe* wieder dieselben Irrlehren direkt erwähnt finden, welche in den Worten des *Ev.* 20, 31 indirekt erwähnt waren. Die ganze Polemik des Briefes richtet sich ja gegen solche, welche entweder leugneten, dass Jesus der Christ sei (mit Joh. 20, 31 vgl. 1 Joh. 4, 2 f.) oder keine Liebe hatten (mit Joh. 20, 31 vgl. 1 Joh. 3, 10). Weniger Gewicht hat folgendes *äussere* Zeugnis. Nämlich (vgl. Hug II, 253) im *Cod. Cantabr.* steht vor dem Anfange der Apostelgeschichte die lezte Zeile von 3 Joh. und sodann die Worte: *epistulae Johannis III. explicit incipit Actus Apostolorum*, ein Zeichen, dass in der Mutter des Cambridger Codex die joh. Briefe unmittelbar hinter dem Evang. stunden, wo sie nicht hingekommen wären, wenn man nicht frühzeitig sie für zusammengehörig angesehen hätte. Indessen braucht man dabei noch an keine andre Zusammengehörigkeit als an die Identität des Verf. zu denken.

Hat es nun eine grosse Wahrscheinlichkeit, dass Ev. und Brief mit einander geschrieben wurden, so bestätigt sich nicht bloss, dass das Ev. einem *Bedürfnis* entgegenkam, und in *indirekter Polemik* (die *direkte* war für den Brief aufgehoben) gegen Irrlehren einen Hauptzweck hatte, sondern wir sehen weiter: das Ev. ist für einen Kreis von Lesern geschrieben, von welchen dazumal der Verf. getrennt war, gegen die er sich aber sonst, wie der geistliche Vater zu seinen Kindern verhielt, — d. h. für eine Gemeinde.

5). Data in Betreff von cap. 21. — Dies cap. fehlt in keiner Handschrift oder Uebersezung, hat auch im Allgemeinen die stilistischen Eigenthümlichkeiten des übrigen Ev.'s und vor allem den johanneischen Ton und Geist, jenes innige, sinnige Versenken in Jesu Person und Wort. Gleichwohl kann dies cap. nicht ursprünglich zum Ev. gehört haben. Denn dies hat cap. 20, 31 einen förmlichen Schluss, worin der Verfasser, ohne von sich selbst (in der ersten geschweige in der dritten Person) zu reden, seinen Lesern eine Ermahnung gibt. Cap. 21, 24 dagegen wird von dem Verfasser in der dritten Person geredet, und zwar nicht bloss dies (denn dies ist auch 19, 35 der Fall, welcher Vers gleichwohl vom Verf. selbst herrühren kann und nach Anm. 4 auch herrühren wird), sondern hier unterscheidet sich der Redende von dem Verfasser. *Οὗτός ἐϛιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν, ὅτι ἀληθής*

10) Den ausführlicheren Beweis siehe in meiner Forts. des Olshausen'schen bibl. Commentar's, Bd. 6, Abth. 4, „die Briefe Johannis" (Königsberg 1859) Einleitung §. 4.

ἐςιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ. Derjenige, welcher vom Verf. in der dritten Person redet, verbürgt, dass dieser Verf. Wahrheit geredet habe. Also cap. 21, 24 f. ist jedenfalls nicht von Johannes, sondern von einem Manne, welcher dem Joh. so nahe stand, dass er sein Zeugnis durch das seinige verstärken konnte.

Es fragt sich nun, ob die Worte περὶ ταύτων und ταῦτα sich *auf das ganze Ev.* beziehen, oder *nur auf Kap.* 21. Die erstere Ansicht haben Bleek (Beitr. S. 79 f.) De Wette und Wieseler aufgestellt. Hienach wäre das 21ste Kap. nach dem Tode (jedenfalls des Petrus V. 19, aber auch) des Johannes geschrieben, und zwar zu dem Zweck, um den Folgen der abergläubischen Meinung als ob Joh. nicht sterben werde — nämlich einem ungläubigen Anstossnehmen an seinem dennoch erfolgten Tode — vorzubeugen. Zugleich hätten die Verf. von Kap. 21 (nach Wieseler: der Presb. Johannes), welche Kap. 21 aus der richtigen mündlichen Erzählung des Johannes geschöpft hatten[11]), V. 24 noch die Notiz beigefügt, dass dieser Jünger, von dem V. 20—23 die Rede gewesen, „dies“ nämlich *diese Evangelienschrift im allgemeinen*, *ohne Kap.* 21, geschrieben habe. — Man kann sich dies gefallen lassen, und kann zugeben, dass ταῦτα *das Buch als Ganzes* bezeichnen kann, und dass nicht nothwendig Kap. 21 in dies ταῦτα mit eingeschlossen sein muss. Auch dies Zeugnis: „*wir wissen dass sein Zeugnis wahr ist*“, erklärt sich auf diese Weise genügend — nicht als ob die Verff. von Kap. 21 den Wahn gehabt hätten, die Autorität des Ap. durch ihre Autorität erst unterstüzen zu müssen — sondern jene Worte sind als ein schlichtes *Bekenntnis des Glaubens gegenüber den Leugnungen und Lästerungen gnostischer Irrlehrer* zu fassen.

Indessen scheint mir doch die andre Ansicht, *dass ταῦτα allein auf Kap.* 21 *gehe*, die richtigere, weil natürlichere, zu sein. Dann ist V. 24 ein Zeugnis, dass Kap. 21 ein von Johannis Hand herrührender Aufsaz sei. Bleek wendet dagegen ein, man begreife nicht leicht, warum Johannes diese Begebenheit sollte abgesondert nieder-

11) Die Erzählung trägt bedeutende Merkmale innerer Glaubwürdigkeit. So macht Bleek (S. 233) mit Recht darauf aufmerksam, dass das Diktum Jesu, welches als Weissagung auf die Kreuzigung Petri gedeutet wird (v. 19), wenn es *post factum* erfunden worden wäre, gewiss *anders* und *deutlicher* wäre erfunden worden. (Denn die Worte ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου können, in *der* Stellung die sie V. 19 haben, nur uneigentlicher Weise auf das Ausstrecken der Hände eines Gekreuzigten bezogen werden.)

geschrieben und nicht lieber planmässig in sein Ev. verwoben habe. Allein warum soll das undenkbar sein? Sagt doch Joh. selbst (20, 30), dass er noch sehr vielen Stoff, den er in sein Ev. hätte aufnehmen können, nicht aufgenommen habe. Ueberdies lässt sich hier noch ein besondrer Grund denken, warum er diese Erzählung nicht aufnahm. Der Kap. 21 erzählte Vorfall hatte mehr eine specielle persönliche Wichtigkeit für ihn und Petrus, als eine allgemeine für die Gemeinde. Eine allgemeine Wichtigkeit für diese erhielt er erst, nachdem Joh. gestorben war. Eine dunkle Kunde von dem Vorfall, (den Joh. wohl hier und da mündlich einzelnen Vertrauten erzählt haben mochte) hatte sich verbreitet, und mit ihr der Wahn, als solle Joh. nicht sterben. So mochte sein im Widerspruch damit stehender Tod Manchem Anstoss geben. Da war es den Herausgebern des Anhangs erwünscht, als sich eine von Johannis Hand herrührende genaue schriftliche Aufzeichnung jenes Vorfalles fand, welche über den genauen Wortlaut des Ausspruches Christi (v. 22) Auskunft gab, und woraus ein jeder ersehen konnte, dass Christus dem Joh. vorausgesagt, nicht: dass er seine Wiederkunft zum Gericht, sondern: dass er sein Kommen zu ihm im Gesicht (Apok. 1) erleben werde.

Die Ausdrücke *οἱ τοῦ Ζεβεδαίου* V. 2 und *ἔρχεσθαι σύν τινι* sowie *ἐπενδύτης* sollen unjohanneisch sein. Für *ἐπενδύτης* behauptet man, würde Joh. *χίτων*, für *ἔρχ. σ. τ.* würde er *ἀκολουθεῖν* geschrieben haben. — Aber ganz gewiss würde er das *nicht* gethan haben. Denn nicht von einem Gewand oder Hemd, das Petrus umgeworfen, ist die Rede, sintemal man zum Schwimmen kein Hemd oder Unterkleid anzieht; sondern von einem Umschlagtuch, das der nackende Jünger um seine Lenden schlug, um in geziemender Weise vor den Herrn zu treten. Und nicht als Untergeordnete dem Petrus „nachzufolgen“ ist der Jünger Meinung, sondern als gleichstehende Genossen „mit ihm zu gehen“. Der Ausdruck *οἱ τοῦ Ζεβεδαίου* aber wäre nur dann unjohanneisch, wenn Joh. sonst im Ev. einen *andern* Ausdruck dafür sezte. Er vermeidet es aber im Ev. (s. oben unter 3) aus einem besondern Grunde, die Zebedäiden als solche zu erwähnen, während in dieser Separataufzeichnung dieser besondre Grund wegfiel. — Auch diese drei Ausdrücke können uns also nicht daran irre machen, dass Kap. 21, 1—23 eine von der Hand des Joh. herrührende Aufzeichnung ist.

Da aber nun Kap. 21 in keiner Handschrift fehlt, und auch innerlich mit dem Ev. in eins verarbeitet ist (V. 14 vgl. mit Kap. 20) so sieht man: als das von Joh. für die ephes. Gemeinde geschriebene Ev. nach des Apostels Tode zum erstenmale *weitere* abschrift-

liche Verbreitung *(ausserhalb* Ephesus) fand, muss bereits Kap. 21 damit verbunden gewesen sein. **Kap. 21 enthält also ein Zeugnis für die Echtheit des Ev. Joh. aus dem Munde derer, die Zeitgenossen und Schüler des Joh. gewesen waren**[12]).

§. 143.

Data aus den Vätern.

(Alte Citate.)

1. Citate. — Wir unterscheiden hier die *uneigentlichen Citate*, wenn sich bei einem Schriftsteller Worte finden, die ebenso bei Joh. stehen, ohne dass dieser genannt oder jene Worte überhaupt als anderswoher genommen bezeichnet werden, von den *eigentlichen*, wo der Schriftsteller sich darauf beruft: „Johannes sage so und so."

Uneigentliche Citate finden wir schon bei den apost. Vätern. Sehen wir vor allem den Ignatius an[1]). *Philad.* 7 schreibt er:

12) v. Baur weiss sich hier nicht anders zu helfen, als durch die Annahme, 20, 30 f. gehöre schon zum späteren Zusaz. Allein wer Kap 21 beifügen wollte, wird sicherlich nicht zuvor den Schluss 20, 30 f. beigefügt haben! Baur müsste also annehmen, einer habe 20, 30 f. angeflickt und ein Zweiter Kap. 21. Allein welches Interesse konnte einer am Ende des zweiten Jahrhunderts (wo nach Baur diese Zusäze gemacht sein müssten) haben, die Ansicht zu widerlegen, dass Joh. nicht sterben werde — zu einer Zeit, wo Joh. schon 100 J. todt war! Und warum hätten sich nicht auch Exemplare *ohne* jene Zusäze erhalten? — (Vgl. Bleek S. 179 f.) —

1) Ueber die Priorität der *kürzeren griech.* Rezension vgl. gegen Meier (Stud. und Krit. 1836, p. 340 ff.) die Abhandlungen von Baur (Tüb. Zeitschr. 1838, 3, pag. 148) und Hefele (patrum apost. opp., prolegg. p. XIII sqq.). Gegen den Angriff v. Baur's (Pastoralbriefe p. 87 Tüb. Zeitschr. 1836, 3 p. 199 und 1838, 3, pag. 149 ff.) auf die *Echtheit* der Ign. Briefe vgl. Rothe, Anfänge der christl. Kirche, p. 715 ff. Hefele p. XV sqq. besonders aber Huther's Abhandlung in Illgen's *Zeitschr.* Heft 4, p. 1 ff. Ueber die ganze Frage vgl. Uhlhorn (in der Zeitschr. f. hist. Theol. 1851 und in Herzog's Realencykl. s. v. Ignatius.) — Dass die neuerdings gefundene, kürzeste, nur *drei* Briefe enthaltende *syrische* Rezension nur ein secundärer Auszug ist, ist gegen Cureton und Bunsen von Petermann und Uhlhorn erwiesen, und sogar (was übrigens höchst irrelevant ist) von Scholten zugestanden. Wenn dieser leztere aber nach seines Geistesverwandten Volckmar Vorgang die älteste (nämlich die kürzere griechische) Rezension selbst für unecht erklärt, so thut er dies nur, weil ihm die gewaltigen darin enthaltenen

Εἰ γὰρ καὶ κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται, ἀπὸ θεοῦ ὄν· οἶδεν γάρ, πόθεν ἔρχεται, καὶ ποῦ ὑπάγει, καὶ τά κρυπτὰ ἐλέγχει. Vgl. Joh. 3, 8, *τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει.* Die Stelle des *Ign.* wird in der That erst durch die des Joh. verständlich. Vom *Winde* kann man sagen, er kommt woher, und geht wohin. Vom *heil. Geist* dies ohne Veranlassung zu sagen, wird niemanden einfallen. Wohl aber konnte es *Ign.* vom heil. Geiste sagen, wenn er an jene Stelle dachte, wo die Worte vom *Winde* gesagt waren, der *Wind* wiederum aber als *Gleichnis* für den *heil. Geist* gebraucht war.

Philad. 9. *Καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρείσσων δὲ ὁ ἀρχιερεὺς, ὁ πεπιςευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίςευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ· αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι' ἧς εἰςέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόςολοι καὶ ἡ ἐκκλησία.* (Dass hier mit dem Hohepriester Christus gemeint sei, ist schon wegen der cap. 8 vorhergehenden Worte unzweifelhaft.) Vgl. Joh. 10, 1 ff. besonders v. 9: *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰςέλθῃ, σωθήσεται κλ.* Auch hier ist nicht nur die offenbarste *Aehnlichkeit* zwischen den Worten des *Ign.* und der joh. Stelle, sondern jeder Unbefangene wird auch wieder zugeben müssen, dass die Stelle des *Ign.* an sich *dunkel*, und die *plözliche* und *unausgeführte* Vergleichung: „der Hohepriester ist die Thüre des Vaters" höchst auffallend sei, sich aber völlig erkläre, wenn es eine Anspielung auf die *ausgeführte* Vergleichung Joh. 10 war [2]).

Zeugnisse für die Echtheit verschiedener n. t. Schriften unbequem sind. Seine Gründe sind wahrhaft absurd. Der Episcopat in der Gestalt, wie er bei Ign. erscheint, könne damals noch nicht existirt haben — dagegen vgl. Uhlhorn, und meine Kirchen- u. Dgmsche. § 28 — die von Ign. bekämpften Irrlehren gehörten einer spätern Zeit an — dagegen vgl. ebendas. §. 16 u. 17 — die ignat. Briefe predigten den Patripassianismus — gegen diese Albernheit vgl. ebendas. §. 24 — sie meldeten die Reise des Ign. nach Rom, während nach Baur's Meinung Ign. vielmehr in Antiochia selbst gestorben sei — dass diese künstlich construirte und conjekturirte Meinung falsch sei, dafür enthalten eben die Briefe selbst, deren Echtheit schon durch den Br. des Polykarp bezeugt wird, den stärksten Beweis.

2) Wenn der Hirte des Hermas (simil. 9, 12) in etwas andrer Beziehung Jesum die *πύλη* nennt, durch welche *wir zu Gott* kommen, so folgert hieraus der Scharfsinn Scholten's (p. 7) nicht etwa nur das vernünftige: dass in dieser Stelle des Hermas kein positiver Beweis für die Bekanntschaft des Hermas mit dem Ev. Johannis liege, sondern das un-

Röm. 7. Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐςαύρωται, καὶ οὐκ ἔςιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον, ὕδωρ δὲ ζῶν (vgl. Joh. 4, 10) καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ, ἔσωθέν μοι λέγων· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα. Οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς, οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐςιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριςοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ γενομένου ἐν ὑςέρῳ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ, καὶ πόμα θεοῦ θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐςιν ἀγάπη ἄφθαρτος καὶ ἀένναος ζωή. Vgl. Joh. 6, 48 ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, v. 50 οὗτός ἐςι ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, v. 51, καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μού ἐςιν, v. 56, ἡ γὰρ σάρξ μου ἀληθῆς ἐςι βρῶσις καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθὴς ἐςι πόσις.

Vergleichen wir ferner Polykarp. *Phil.* 7 schreibt er: πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριςὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντιχριςός ἐςι. Vgl. 1 Joh. 4, 2 f. Der *erste Brief Johannis*, welcher, wie wir sahen, mit dem Ev. *einen* Verfasser hat, ist also dem Polykarp bekannt gewesen.

Auch im Brief des Barnabas, welcher, wenn auch meiner sichern Ueberzeugung nach kein Werk des Apostelschülers [3]), doch von einem anderen Barnabas aus jener Zeit herrührt, findet sich eine Anspielung auf das Ev. Johannis. Cap. 12 lesen wir: Καὶ πάλιν Μωσῆς ποιεῖ τύπον τοῦ Ἰησοῦ (ὅτι δεῖ αὐτὸν παθεῖν καὶ αὐτὸν ζωοποιῆσαι, ὃν δόξωσιν ἀπολωλεκέναι ἐν σημείῳ) πίπτοντος τοῦ Ἰσραήλ. Ἐποίησε γὰρ πάντα ὄφιν δάκνειν αὐτοὺς, καὶ ἀπέθνησκον· ἐπειδὴ ἡ παράβασις διὰ τοῦ ὄφεως ἐν Εὔᾳ γέγονεν· ἵνα ἐλέγξῃ αὐτοὺς, ὅτι διὰ τὴν παράβασιν αὐτῶν ἐν θλίψει θανάτου παραδοθήσονται. Πέρας γέ τοι αὐτὸς Μωσῆς ἐντειλάμενος· οὐκ ἔςαι ὑμῖν οὔτε γλυπτὸν οὔτε χωνευτὸν εἰς θεὸν ὑμῖν, ποεῖ, ἵνα τύπον τοῦ Ἰησοῦ δείξῃ· ποιεῖ οὖν Μωσῆς χαλκοῦν ὄφιν, καὶ τίθησιν ἐν δοκῷ, καὶ κηρύγματι καλεῖ τὸν λαόν κλ. — — Ἔχεις καὶ ἐν τούτῳ τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καί εἰς αὐτόν. Vergl. Joh. 3, 14. Doch muss man zugestehen, dass der ohnehin nach Typen jagende Verfasser der *Ep. Barn.* gar leicht *von selbst* auf jene so naheliegende Parallelisirung der ehernen Schlange mit dem Kreuze kommen konnte.

Die apokr. Schrift Acta Pilati, welche schon von *Justinus* in dessen Apol. I (i. J. 138) cp. 35 und cp. 48 ausdrücklich (καὶ ταῦτα

vernünftige: dass folglich Hermas das Ev. Joh. noch nicht gekannt haben könne!

3) Vgl. Hug in der Zeitschr. für das Erzbisth. Freiburg, Heft 2 f. Hefele, *Patr. apost.* prolegg. p. IX, u. oben §. 135 Anm. 3.

ὅτι γέγονε, δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων — ὅτι τε ταῦτα ἐποίησεν, ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων μαθεῖν δύνασθε) und zwar dem Kaiser gegenüber, ebenso aber auch später von *Tertull.* apologet. 21 citirt wird, ist als ein Theil des Evang. Nicodemi noch vorhanden. Sie mag Umarbeitungen und Zusäze erlitten haben; diese können aber nicht bedeutend gewesen sein; da die Schrift schon zu Justin's und dann zu Tertullian's Zeiten (als historisch-profane, nicht etwa als kanonisch-heilige Schrift) in grossem Ansehn stand, so dass noch K. Maximin für nöthig fand, ihr andere, auf seinen Befehl fabricirte Pilatusakten entgegenzustellen (Eus. 9, 5 und 7) so ist nicht denkbar, dass Christen sie (wie Weitzel meinte) um 300 förmlich umgearbeitet oder neu fabricirt hätten (vgl. Tischendorf: „Wann w. u. Evv.vf." p. 36 ff.) Nun gibt aber jenes Ev. Nicod. ganz und gar den Gang des Processes Jesu so wieder, wie er im Ev. Joh. erzählt ist, und zeigt — ohne einzelne Verse aus Joh. zu citiren, die unbedingteste Abhängigkeit vom Ev. Joh. Scholten meint freilich, Justinus habe eine solche Schrift noch nicht gekannt und vor Augen gehabt, sondern sich nur blindlings *eingebildet*, Pilatus möge wohl die Processakten nach Rom geschickt haben, und diese möchten wohl günstig für Jesum gelautet haben; und in *diesem* Sinne fordre er den Kaiser auf, in jenen — möglicherweise etwa vorhandenen! — Akten, nachzusehen! Das wäre von Justin doch ärger als kindisch gewesen! Er konnte jene Aufforderung an den Kaiser offenbar nur schreibeu, wenn er solche acta und deren Inhalt *kannte*, und dieselben (bona fide) für die treue Abschrift eines in Rom befindlichen Originals hielt.

Justinus Martyr hat die Logoslehre nebst anderen joh. Begriffen (*ζῶν ὕδωρ, μονογενής, σαρκοποιηθῆναι Wiedergeburt* [4]) und ausserdem folgende Stellen: *Dial. c. Tryph.* p. 247 ed. Sylb. *Ἰωάννου γὰρ καθεζομένου ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου καὶ κηρύσσοντος βάπτισμα μετα-*

4) Ueber leztre vgl. *Apol. II*, pag. 73 ed. Sylb. Von der Taufe: *ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ, καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριςοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν ὕδατι λουτρὸν ποιοῦνται. Καὶ γὰρ ὁ Χριςὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γενομένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐςι.* Vgl. Joh. 3, 3 ff. Ueber *μονογενής* vgl. pag. 260, über *ζῶν ὕδωρ* p. 267. Ferner vgl. ein Fragm. in Grabe spicil. II, pag. 172, worin es heisst: *Διὰ τοῦτο τὸν λόγον ἐδέησεν ἐν σώματι γενέσθαι, ἵνα τοῦ θανάτου τῆς κατὰ φύσιν φθορᾶς ἡμᾶς ἐλευθερώσῃ.* Vgl. überhaupt Otto, *de Justini M. scriptis et doctrina*, Jena 1841, 2! pag. 77 ff. Und den Aufsaz von Bindemann in den *Stud. u. Krit.* 1842, 2.

νοίας, καὶ ζώνην δερματίνην καὶ ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου μόνον φοροῦντος, καὶ μηδὲν ἐσθίοντος πλὴν ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον, οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν εἶναι τὸν Χριςόν· πρὸς οὓς δὲ αὐτὸς ἐβόα· οὔκ εἰμι ὁ Χριςὸς ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος· ἥξει γὰρ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαςάσαι. Eine Kombination von Mt. 3, 11 und Joh. 1, 20 u. 23. — Ferner p. 251: *Εἴπατε γάρ μοι, οὐχὶ θεὸς ἦν ὁ ἐντειλάμενος διὰ Μωσέως, μήτε ὁμοίωμα μήτε τῶν ἐν οὐρανῷ ἄνω μήτε τῶν ἐπὶ γῆς ὅλως ποιῆσαι; καὶ αὐτὸς ἐν τῇ ἐρήμῳ διὰ τοῦ Μωσέως τὸν χαλκοῦν ὄφιν ἐνήργησε γενέσθαι, καὶ ἐπὶ σημεῖον ἔςησε· δι᾽ οὗ σημείου ἐσώζοντο οἱ ὀφιόδηκτοι· καὶ ἀναίτιός ἐςιν ἀδικίας· μυςήριον γὰρ διὰ τούτου ὡς προέφην ἐκήρυσσε, δι᾽ οὗ καταλύειν μὲν τὴν δύναμιν τοῦ ὄφεως τοῦ καὶ τὴν παράβασιν ὑπὸ τοῦ Ἀδὰμ γενέσθαι ἐργασαμένου ἐκήρυσσε· σωτηρίαν δὲ τοῖς πιςεύουσιν ἐπὶ τοῦτον τὸν διὰ τοῦ σημείου τούτου, τουτέςι τὸν ςαυροῦσθαι μέλλοντα, ἀπὸ τῶν δηγμάτων τοῦ ὄφεως, ἅπερ εἰσὶν αἱ κακαὶ πράξεις, εἰδωλολατρεῖαι καὶ ἄλλαι ἀδικίαι.* Derselbe Gedankengang, wie in der Stelle des Barnabas. Ob dieser sie von jenem entlehnt hat, oder umgekehrt? Ob beide unabhängig von einander auf diesen Gedanken kamen? Ob durch Joh. 3, 14 veranlasst? Auch Apol. I c. 60 entwickelt *Justin* den gleichen Gedanken, und fügt in die dort von ihm frei citirte Stelle Num. 21, 8 zu dem *προςβλέπειν* das *πιςεύειν* — aus Joh. 3, 15 — hinzu. Ferner hat auch Justinus in dem Fragment seines Buches *περὶ ἀναςάσεως* cap. 9 (Mauriner-Ausg. pag. 594) folgende an Luk. 24, 32 und Joh. 14, 2 erinnernde Stelle. *Καὶ τοῦτο βουλόμενος πιςοποιῆσαι, τῶν μαθητῶν αὐτοῦ μὴ πιςευόντων εἰ ἀληθῶς σώματι ἀνέςη* (Luk. 24, 37) *βλεπόντων αὐτῶν καὶ διςαζόντων εἶπεν αὐτοῖς· οὔπω ἔχετε πίςιν φησί· ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι* (Luk. v. 39) *καὶ ψηλαφᾶν αὐτὸν ἐπέτρεπεν αὐτοῖς καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε* (v. 40). *Καὶ πανταχόθεν αὐτὸν κατανοήσαντες, ὅτι αὐτός ἐςι καὶ ἐν τῷ σώματι, παρεκάλεσαν αὐτὸν φαγεῖν μετ᾽ αὐτῶν* (vgl. Luk. 24, 41) *ἵνα καὶ διὰ τοῦτο βεβαίως μάθωσι, ὅτι ἀληθῶς σωματικῶς ἀνέςη, καὶ ἔφαγε κηρίον καὶ ἰχθύν* (v. 42)· *καὶ οὕτως ἐπιδείξας αὐτοῖς, ὅτι ἀληθῶς σαρκὸς ἀνάςασίς ἐςι, βουλόμενος ἐπιδεῖξαι καὶ τοῦτο (καθὼς εἴρηκεν, ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν) ὅτι οὐκ ἀδύνατον καὶ σαρκὶ εἰς οὐρανὸν ἀνελθεῖν, ἀνελήφθη βλεπόντων αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν ὡς ἦν ἐν τῇ σαρκί.* Die Geschichte von der Erscheinung Christi folgt hier durchgängig dem Luk. Die Stelle *καθὼς εἴρηκεν* aber bezieht sich ganz deutlich auf Joh. 14, 2—3, und in keinem der Syn. ist eine Stelle, auf die es sich nur von ferne beziehen könnte.

Endlich aber trifft Justinus an den drei Stellen, wo er die Stelle Sach. 12, 10 citirt oder darauf anspielt (apol. I, 52, *τότε ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν*; dial. c. Tryph. 32, *ὅτε ἐπιγνώσεσθε εἰς ὃν ἐξεκεντήσατε*, und cp. 64, *ὃν ὁρᾶν μέλλουσι καὶ κόπτεσθαι οἱ ἐκκεντήσαντες αὐτὸν*) dreimal in dem *ἐκκεντᾶν* mit Joh. (Ev. 19, 37; Apok. 1, 7) gegen die LXX (*ἐπιβλέψονται πρός με ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο*) überein, und an der ersten, der einzigen, wo er die Sacharja-Stelle *wörtlich citirt*, folgt er *wörtlich* dem Ev. Joh. (Joh. 19, 37) *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.*)

Der unter Marcus Aurelius (um 179) geschriebene Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne citirt (bei *Eus.* 5, 1, 7) die Stelle Joh. 16, 2.

Die, am Ende des zweiten Jahrh. entstandenen pseudoclementinischen Homilien, eine judenchristliche Tendenzschrift, geben (in dem durch Dressel wieder aufgefundenen Schlusstheil, 19, 22) die Geschichte vom Blindgeborenen (Joh. 9) wieder, und citiren wörtlich (hom. 3, 52) die Stelle Joh. 10, 27: *δι' ὃ καὶ ἐβόα λέγων·* (folgt Mt. 11, 28) *καὶ πάλιν· τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς.*

Ebenso wichtig, als die uneigentl. Citate der apol. Väter sind uns die der ältesten Häretiker. Von Marcion berichtet *Tert. adv. Marc.* 6, 3, er habe sich der Aeusserung Gal. 2, 4 — ganz wie Hr. von Baur!! — bedient ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et *sub apostolorum nomine* eduntur vel etiam apostolicorum, so dass also Marcion hienach gegen das Ev. Matthäi *und das Ev. Johannis* ebenso wie gegen den Mk. und Luk. die Pfeile seiner albernen Kritik bereits richtete. Er gab nämlich den Aposteln Matthäus und Johannes Schuld, sie hätten in ihren Evangelienschriften die Lehre Christi gefälscht. Diese Evangelienschriften selber erkannte er also (vgl. Weizs. S. 232) als apostolische echte Schriften[5]) an. Folglich waren diese Evv. damals schon vorhanden und von den Katholikern recipirt. Von Valentinus berichtet *Tert.* de praescr. haer. 38, er habe nicht, wie Marcion, die Evv. verstümmelt, sondern sich eines unverlezten „*instrumenti*“ bedient; aber wenn er auch nicht zu der Lehre die Schriften, so habe er dagegen zu den Schriften die Lehre ersonnen und hiemit troz scheinbarer Unterwer-

5) Scholten (S. 76) meint, *Tertullian* habe sich nur *eingebildet*, dass Marcion das Ev. Joh. schon gekannt und dasselbe bestritten habe. Mit solchen Faseleien kann man natürlich *alle* histor. Zeugnisse sich vom Halse schaffen. Vgl. dagegen unten pag. 1082.

fung unter die Schriftautorität sich in Wahrheit derselben dennoch entzogen. Von den Valentinianern (100—150) sagt *Iren.* (3, 11, 7): *Qui a Valentino sunt, eo, quod est secundum Johannem, plenissime utentes ad ostentionem conjugationum suarum.* Wie wenig dies blosse Vermuthung des Lyoner Vaters war, sehen wir daraus, dass er genau angibt, sie gebrauchen den Johannes *sehr vollständig.* Und auch des *Irenäus* eignes Verfahren in der Polemik mit den Valentinianern ist ein vollgültiger Beweis dafür. Welche Mühe gibt er sich (3, 11) sie *gerade aus dem Ev. Joh.* zu widerlegen; ein Zeichen, dass er hier *e concessis* argumentirte. In der That aber — und das ist oft bemerkt worden — scheint die Aeonenlehre der Valentinianer wie sie von *Iren.* nach den Schriften des *Ptolem.* dargestellt wird[6]) nicht ohne Rücksicht auf das Ev. Joh. entstanden[7]).

6) Nach der Darstellung des Systems sagt Iren. (I, 8, 5). „*Et Ptolemaeus quidem ita.*" Uebrigens stammte die Aeonenlehre des Ptol. allerdings von Valent. selbst, welcher sie noch idealer (dem Ev. Joh. noch entsprechender) gefasst hatte. Vgl. Tert. adv. Val. 4. *Eam (viam) postmodo Ptolemaeus intravit, nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, sed extra Deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus et motus incluserat.*

7) *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*, dieser Gedanke sprach sich in der *ersten Syzygie* (*βυθός* und *ἔννοια*) aus; der Urgrund als Anfang, und in diesem Urgrund und Anfang der *λόγος* als schlummernde *ἔννοια*. — *Καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν;* hier trat der *λόγος* in ein freies Verhältnis; die *ἔννοια* ward zum *νοῦς*, und in dem Widerspiel des den *λόγος* habenden und des der *λόγος* seienden erschien die *ἀλήθεια*. *Νοῦς* und *ἀλήθεια Subjekt und Objekt der substantiellen Wahrheit, das zweite Aeonenpaar.* — *Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*; hier wird der *λόγος* schöpferisch, er wird das, was die Alexandriner zunächst und eigentlich „*λόγος*" benannten, nämlich die welt-hervorbringende Vernunft Gottes. *Ἐν αὐτῷ ζωή ἦν*; der „*λόγος*" im engern Sinn entfaltet die Welt, das Leben aus sich. *Λόγος* und *ζωή*, *Subjekt und Objekt des substantiirenden Schaffens, das dritte Aeonenpaar.* — *Καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*; der Mensch ist die höchste Entfaltung des Weltlebens, in ihm wird das Leben zum Lichte; und indem ihm das Leben als Licht aufgeht, hat er den Inbegriff der *ἔννοια*, *ἀλήθεια* und *ζωή* in sich Als solcher bildet er die auf den *θεός* bezogene Gemeinde, in welcher Gott sich darstellt. *Ἄνθρωπος* und *ἐκκλησία*, *das vierte Aeonenpaar.* — Vgl. ferner *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει* mit *βύθιος* (*σκοτία*) und *μίξις* (das Licht scheint in ihr), der fünften Syzygie. Die folgenden drei Syzygien stellen weiter das Verhältuis des Lichtes zur Finsternis als *ἕνωσις* des Ewigen, Hervorbringung von *ἡδονή* durch den Kräftigen, und *σύγκρασις* durch den Unveränderlichen dar, (ein Kampf, der dem Joh. 1, 5—13 geschilderten entsprechen mag), bis sich endlich

Hippolytus vollends (adv. haer. 6, 35) hat uns eine Stelle des Valentinus aufbehalten, worin *dieser* die Stelle Joh. 10, 8 als Ausspruch Christi citirt.

Diese Basirung eines einzelnen gnost. Systems auf das Ev. Joh. sezt aber voraus, dass dies Ev. (welches andrerseits so scharf antignostisch war, und deshalb sicherlich nicht *freiwillig* von Valentin seinem System zu Grunde gelegt ward) bereits zu Valentin's Zeit eine solche *äussere Autorität* hatte, dass die Gnostiker derselben sich nicht mehr (durch Textfälschung oder völlige Ableugnung der Echtheit) entziehen konnten.

Ptolemäus, ein Schüler Valentins, citirt in seiner epist. ad Floram (bei Epiph. haer. 33) die Stelle Joh. 1, 3. Er schreibt: *ἔτι γε (ὁ σωτὴρ ἡμῶν) τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν ἰδίαν λέγει εἶναι ἅτε πάντα δι᾽ αὐτοῦ γεγονέναι, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδέν.*

Herakleon aber, Valentin's *Zeitgenosse* und persönlicher Schüler, (mit dem Zeugnis des *Orig.* in Joh. tom. 19, cap. 6: *τὸν Οὐαλεντίνου λεγόμενον εἶναι γνώριμον,* vgl. *Iren.* II, 4, 1; *Hippol.* 6, 29; *Tertull.* adv. Valent. 4) hat sogar (Orig. comm. in Joh., opp. de la Rue tom. IV, p. 226 bei Huet II, 60 ff.) einen Kommentar über das Ev. Joh. geschrieben, worin er ebenfalls das valent. System aus jener Schrift ableitete[8]). Theodotus citirt Joh. 1, 9; 6, 51; 8,

als Resultat des Kampfes von Licht und Finsternis der *μονογενής* (Joh. 1, 14) und mit ihm die *μακαρία* darstellt, die *neunte Syzygie*, aus welcher wiederum der *παράκλητος* (Joh. 15) und die *πίςις* hervorgehn u. s. f. Dass *Ptolemäus* die Syzygieen wirklich auf diese Art aus Joh. zu rechtfertigen suchte, dafür finde ich in Iren. haer. I, 8, 5 ein ausdrückliches Zeugnis. Iren., der ja die Schrift des Ptolem. vor sich hatte, gibt uns hier lange Citate, enthaltend die Ableitung der 3ten und 4ten, kürzer auch der 1sten und 2ten Syzygie aus dem Ev. Joh.

8) Origen. hat uns noch ganze Beweisführungen aus Herakl.'s Schrift aufbewahrt. Z. B. (Huet. p. 60 f.). *Βιαίως δὲ οἶμαι καὶ χωρὶς μαρτυρίου τοῦ Οὐαλεντίνου λεγόμενον εἶναι γνώριμον Ἡρακλέωνα διηγούμενον τό· πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, ἐξειληφέναι πάντα τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, ἐκκλείοντα τῶν πάντων τὸ ὅσον ἐπὶ τῇ ὑποθέσει αὐτοῦ τὰ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐν αὐτῷ διαφέροντα.* (Zu konstruiren: *οἶμαι, λεγόμενον Ἡρακλέωνα, διηγούμενον, βιαίως καὶ χωρὶς μαρτυρίου ἐξειληφέναι κλ.*) — — *Ἀναιδέςερον δὲ ἱςάμενος πρὸς τό· καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, μὴ εὐλαβούμενος τό· μὴ προςθῇς τοῖς λόγοις αὐτοῦ κλ., προστίθησι τῷ οὐδὲ ἕν· τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τῇ κτίσει·* — — *Ἔτι δὲ ἰδίως καὶ τό· πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, ἐξήκουσε φάσκων τὸν τὴν αἰτίαν παρασχόντα τῆς γενέσεως τοῦ κόσμου τῷ δημιουργῷ τὸν λόγον*

56 u. a. **Ptolem.** *ad Floram* citirt Joh. 1, 3. Soviel also steht unzweifelhaft fest, die valentinianische Schule hatte und kannte nicht nur das Ev. Joh., sondern die Entstehung des valent. Systems scheint sogar zum grossen Theil aus dem Dasein und der Autorität des Ev. Johannis erklärt werden zu müssen.

Dass der **Brief an Diognet** vom Ev. Joh. (1, 1 u. 18; 3, 16 und 18 und 19) Gebrauch macht, ist unbestritten.

Hippolytus sagt uns (5, 6 ff. und 12 ff.), dass auch die ältesten **ophitischen Sekten**, die **Naassener** und **Peratiker**, auf johanneische Stellen sich berufen haben, die ersteren auf Joh. 1, 3—4; 4, 10 u. 21 ff.; die anderen auf Joh. 1, 1—4; 3, 14 u. 17; 8, 44. Ebenso lesen wir bei *Hippol.* 7, 22 und 27, dass **Basilides** (um 125), die Stellen Joh. 1, 9; 2, 4 citirt hat.

Endlich sagt uns *Tertullian* (de carne Christi 2); auf die eigene Aussage des Marcion gestüzt, dass auch **Marcion** anfangs unsre vier kanonischen Evv. (also auch das Ev. Joh.) anerkannt hat, und erst später zur Verwerfung des Mt. Mk. und Joh. und zur Umarbeitung und Verstümmelung des Luk. übergieng. Tertullian *beruft sich* dem Marcion und seiner Sekte gegenüber auf diese von Marcion in einem Briefe zugestandene Thatsache. *His opinor auxiliis* **tot originalia instrumenta Christi delere**, *Marcion, ausus es, ne caro ejus probaretur. Ex qua, oro te, autoritate? Si propheta es, pronuncia aliquid; si apostolus, praedica publice; si apostolicus, cum apostolis*

εἶναι κλ. Vgl. bei **Huet** p. 94. *Καὶ αὕτη ἐςὶν ἡ τοῦ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ περὶ Χριςοῦ μαρτυρία, τῆς προτέρας ἀρξαμένης ἀπὸ τοῦ· Οὗτος ἦν ὃν εἶπον, ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, καὶ ληγούσης εἰς τό· ὁ μονογενὴς υἱὸς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Οὐχ ὑγίως δὲ ὁ Ἡρακλέων ὑπολαμβάνει· οὐδεὶς τὸν θεὸν ἑώρακεν πώποτε καὶ τὰ ἑξῆς, φάσκων εἰρῆσθαι οὐκ ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ, ἀλλ᾽ ἀπὸ τοῦ βαπτιςοῦ κλ.* — — Vgl. **Huet** p. 113 D, 117 A. Ferner 122: *Ὁ μὴν Ἡρακλέων οἴεται ὅτι ἀποκρίνεται ὁ Ἰωάννης τοῖς ἐκ τῶν Φαρισαίων πεμφθεῖσιν οὐ πρὸς ὃ ἐκεῖνοι ἐπηρώτων κλ.* P. 129. *Ὁ δὲ Ἡρακλέων τό· μέσος ὑμῶν ἕςηκε, φησὶν ἀντὶ τοῦ· ἤδη πάρεςιν* (Joh. 7, 37) — *Οὐκ ἀπιθάνως δὲ παρ᾽ αὐτῷ λέγεται ὅτι τὸ· ὀπίσω μου ἐρχόμενος, τό πρόδρομον εἶναι τὸν Ἰωάννην τοῦ Χριςοῦ δηλοῖ. — — Πολὺ δὲ ἁπλούςερον τό· οὔκ εἰμι ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὰ ἱμάντια τοῦ ὑποδήματος ἐξείληφεν ὅτι οὐδὲ τῆς ἀτιμοτάτης ὑπηρεσίας τῆς πρὸς τὸν Χριςὸν ἄξιος εἶναι διὰ τούτων ὁ βαπτιςὴς ὁμολογεῖ.* Ferner p. 148, 158 und 166 etc. etc. (Bequeme Zusammenstellung in **Iren.** opp. ed. **Massuet** Paris 1710, tom. I, p. 362—376.)

senti; si tantum christianus es, crede quod traditum est; si nihil istorum es, merito dixerim: morere; nam et mortuus es, qui non es christianus, non credendo, quod creditum christianos facit. Et eo magis mortuus es, qui non es christianus; qui, cum fuisses, excidisti, rescindendo, quod retro credidisti, sicut et ipse confiteris in quadam epistola, et tui non negant *et nostri probant. Igitur rescindens, quod credidisti* (von der Verwerfung der kanon. Evv. durch Marcion ist im ganzen Context die Rede) *jam non credens rescidisti; non tamen, quia credere desiisti, recte rescidisti. Atqui rescindendo, quod credidisti, probas, antequam rescinderes aliter fuisse quod credidisti; aliter illud ita erat traditum. Porro quod traditum erat, id erat verum, ut ab eis traditum, quorum fuit tradere. Ergo, quod erat traditum rescindens, quod erat verum rescidisti. Nullo jure fecisti; sed plenius hujusmodi praescriptionibus adversus omnes haereses alibi jam usi sumus. Post quas nunc ex abundantia retractamus, desiderantes rationem, qua non putaveris natum esse Christum.* (Hier geht nun Tert. von der Frage nach der Berechtigung der instrumenta delenda — der Verwerfung der Evv. — zu der sachlich-dogmatischen Frage über.) Mit Recht bemerkt Tischendorf (a. a. O. S. 26), dass, „wenn Tert. dem Marcion die kanon. Evv. hätte gleichsam octroyiren wollen, seine Beweisführung ganz verfehlt und seine Ausdrucksweise ungehörig gewesen wäre." Er konnte so nicht sprechen, wie er spricht, wenn es nicht eine notorische Thatsache war, dass Marcion vor seinem Abfall die vier kanon. Evv. mit allen katholischen Christen als echt und kanonisch anerkannt hatte.

Dass auch die Montanisten das Ev. Johannis kannten, hat man (die Baur'schen Romantiker abgerechnet, von denen unten) aus der Art geschlossen, wie sie die Lehre vom „παράκλητος" hervorgehoben. Soviel ist gewiss, dass Tatian (oratio c. Graecos cap. 13) Worte gebraucht, die mit Joh. 1, 3 und 5 *wörtlich* übereinstimmen. Und derselbe Tatian hat (um 170) ein Diatessaron, eine Harmonie von vier Evv. bearbeitet (*Eus.* h. e. 4, 29; *Epiph.* haer. 46) — ein Unternehmen, welches sich ohnehin nur erklärt, wenn es vier **κατ' ἐξοχὴν** recipirte Evv. in der Kirche gab, — welche Harmonie nach dem Zeugnis des Barsalibi (der die syr. Uebersezung derselben und den Commentar des Ephräm über die leztere kannte) mit der Stelle Joh. 1, 1 anfieng. (Vgl. hierüber Daniel *Tatian der Apologet* Halle 1837, S. 87—111 und Bleek *Beitr.* S. 203 f.[9]). — Ebenso hat (nach

9) Volckmar und Scholten erklären die Nachricht des Barsalibi einfach für ein Mährchen, weil Ephräm (im 4. Jahrh.) über eine Evangelien-

Hieron. ep. 53, de vir ill. 25) auch Theophilus (von 169 an Bisch. von Antiochia) einen Commentar über die vier Evv. geschrieben, den Hieronymus selbst gelesen hat, und wir werden sogleich sehen, dass Theophilus das Ev. Joh. auch in einer andern Schrift namentlich citirt hat.

Auch Celsus, (der nach *Orig.* c. C. 1, 8 unter Hadrian — 117 — 138 — καὶ κατωτέρω lebte) muss unser Ev. gekannt haben. (Vgl. oben §. 135, dass er mindestens 4 Evv. kannte). Auch beruft er sich (II, 59) darauf, dass Jesus den Jüngern seine Nägelmaale gezeigt habe, ein Umstand, welcher nur im Ev. Joh. erzählt ist.

Gehen wir nun zu den eigentlichen Citaten über. Diese beginnen mit Theoph. Ant. *ad Autolyk.* 2, 22. Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Irenäus (Bisch. von Lyon 178–202) gibt (adv. haer. 3, 1) nicht allein die bestimmte Nachricht: *Postea et Joannes, discipulus domini, qui et supra pectus ejus recumbebat, et ipse edidit evangelium Ephesi Asiae commorans*, sondern er citirt auch (3, 11) seitenweise den Johannes, oder geht richtiger gesagt das ganze Ev. Johannis durch, indem er alle Stellen aufgreift, die sich gegen die Valentinianer benüzen lassen. — Die bestimmteste *Nachricht* von der Echtheit des Ev. Joh. gibt uns auch *Eus.* 5, 8 wörtlich

harmonie, welche von Theodoret (im kezerrichterlichen 5. Jahrh.) wegen des Fehlens der Genealogieen für häretisch erklärt worden ist, keinen Commentar habe schreiben *können.* Barsalibi habe einen Commentar Ephräm's über die Ev.harm. des *Ammonius* vor sich gehabt. Aber nach *Eus.* ep. ad Carpianum hat die Ev.harm. des Ammonius *keineswegs* mit Joh. 1, 1 angefangen. Deshalb macht Scholten die weitere Hypothese, der Commentar, welchen Barsalibi vor sich hatte, sei ein Comm. über die von Victor von Padua im 6. Jahrh. geschriebene *lateinische* Synopse gewesen!! Als ob ein Syrer wohl über eine *lat.* Synopse einen Comm. geschrieben haben würde. Barsalibi, der das Buch offenbar noch vor sich hatte, muss doch wohl Grund gehabt haben, den *Ephräm* als Verf. zu nennen, d. h. Ephräm muss sich als den Verf. darin kundgegeben haben. Ephräm konnte aber im 4. Jahrh. nicht wohl über eine, im 6. Jahrh. verfasste Synopse einen Comm. schreiben. Da es nun auch nicht die Synopse des Ammonius gewesen sein kann, die Ephräm commentirt hat, so gelangen wir, mit Verwerfung aller Volckmar-Scholten'schen Winkelzüge und Windmachereien doch eben wieder zu der Thatsache zurück, dass Tatian eine Ev.harmonie geschrieben hat, welche Diatessaron betitelt war, weil vier Evv. in ihr vereinigt waren, und welche mit Ev. Joh. 1, 1 anfieng, also unter andern auch das Ev. Joh. enthielt.

aus *Iren.* Ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ ςῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.

An diese Citate schliesst sich unter der Voraussezung, dass (wie im vorigen §. bewiesen) Ev. Joh. und 1 Joh. ein und denselben Verfasser haben, die wichtige Nachricht *Eus.* 3, 39, dass schon Papias den 1 Brief Johannis gebraucht habe. Κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίας ἀπὸ τῆς προτέρας Ἰωάννου ἐπιςολῆς. Der Verfasser beider Schriften lebte also jedenfalls so frühe, dass die eine dieser Schriften dem Papias bekannt geworden sein konnte.

§. 144.

(Fortsezung.)

Data über das Leben Johannis. Sein Exil. Die Apokalypse.

Die Nachrichten über die Entstehung und Abfassungszeit des Ev.'s sind eng verwoben mit den Nachrichten über den *Aufenthalt des Joh. in Patmos*, leztere wieder mit der Frage nach der *Echtheit der Apokalypse.* Wir stellen nun alle Data, die wir über das Leben des Joh. überhaupt haben, sodann die über sein Exil, endlich die über die Echtheit der Apokalypse zusammen.

1). Eine ziemlich unsichere Nachricht des *Clem. Al.* (strom 6, 5 vgl. bei *Eus.* 5, 18), dass Joh. zwölf Jahre nach Chr. Tod Jerusalem verlassen habe, trifft mit Act. 21, 18 zusammen, wo (im Jahre 58) dieser Ap. allerdings nicht mehr in Jerusalem gewesen zu sein scheint. Dass er nicht damals sogleich schon sich kann nach *Ephesus* begeben haben, folgern Credner und Lützelberger mit Recht daraus, dass Act. 20, 17 ff. Johannes nicht erwähnt wird. Auch in der Zeit, wo Paulus den Epheserbrief schrieb (zwischen 61 und 63) kann Joh. nicht wohl in Ephesus gewesen sein; denn im Briefe zeigt sich weder eine Rücksichtnahme auf ihn noch ein Gruss an ihn. — Dass er (später) in Ephesus gewesen, bezeugt *Iren.* haer. 3, 3, 4 (cf. *Eus.* 3, 23) ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθὴς ἐςι τῆς ἀποςόλων παραδόσεως. Und 2, 22, 5 (von Jesus): *Quomodo enim habuit discipulos, si non docebat? quomodo autem docebat, magistri aetatem non habens? — — Ita enim, qui ejus annos significavit, Lucas posuit: Jesus autem erat quasi incipiens*

triginta annorum, cum veniret ad baptismum et a baptismate uno tantum anno praedicavit, complens trigesimum annum passus est, adhuc juvenis existens et qui necdum provectiorem haberet aetatem. Quia autem „triginta annorum aetas primae indolis" est juvenis, et extenditur usque ad quadragesimum annum, omnis quilibet confitebitur; a quadragesimo aut quinquagesimo anno declinat jam in aetatem seniorem, quam habens dominus noster docebat, sicut evangelium et omnes seniores testantur, qui in Asia apud Joannem discipulum domini convenerant, *ipsum tradidisse Joannem;* permansit autem cum iis usque ad Trajana tempora [1]). Den Ap. Johannes sahen noch Ignat. Ant.

1) Diese unverständliche (vielleicht corrupte?) Stelle, wo *Iren.* um nur seine dogmatische Ansicht: „*Ideo* (Jesus) *per omnem venit aetatem, infantibus infans factus, — juvenibus juvenis — sic et senior in senioribus, ut sit perfectus magister in omnibus*" durchzuführen, die Behauptung aufstellt, Jesus sei mindestens über 40 Jahre alt gewesen, hat man häufig misbraucht, um dem guten Kirchenvater alle Glaubwürdigkeit abzusprechen. Ja man erklärte die lezten Worte derselben so, als versichre Irenäus, Joh. habe gesagt, Jesus sei über vierzig Jahre alt geworden. — Dies thut *Iren.* nicht; sondern er hat sich übereilt und in den vorangehenden Worten (*ideo* etc.) Jesum nicht nur als Vorbild der „*infantes*" und „*juvenes*" sondern auch der „*seniores*" dargestellt. Nun entsinnt er sich: so alt ist Jesus nicht geworden; doch um sein Theologumenon nicht revociren zu müssen, quält er sich sichtlich ab, das „*senior in senioribus*" zu rechtfertigen. Zu dem Ende dreht er erst ein wenig an der Stelle Luk. 3, 23, findet in ihr den Sinn: Jes. war ein angehender Dreissiger; das sei man bis in's vierzigste Jahr („*triginta annorum aetas primae indolis*" — — *extenditur usque ad quadrag. annum*). Nachdem er so die Angabe des Luk. hinuntergerückt hat, schiebt er den Begriff des Prädicates *senior*, das er selbst Jesu beigelegt, möglichst hoch hinauf: und versichert: *a quadragesimo aut quinquagesimo anno declinat jam in aetatem seniorem.* So treffe also der „angehende Dreissiger" des Luk. mit dem „*senior*" des *Iren.* ziemlich zusammen, und er habe so Unrecht nicht gehabt, Jesum auch als Vorbild der *seniores* darzustellen. Diese Argumentation endigt mit den Worten *declinat jam in aetatem seniorem.* Bis hierhin hängt alles enge mit dem Citat aus Luk. und unter sich zusammen. Wenn nun *Iren.* hinzufügt: *quam habens dominus noster docebat, sicut evangelium et omnes seniores testantur — — ipsum tradidisse Joannem,* so versteht es sich von selbst a) dass Johannes nach der Ueberlieferung der Seniores nur gesagt haben soll: *dominus noster aetatem seniorem habens docebat,* nicht aber die ganze Argumentation von den 30, 40 und 50 Jahren als von Joh. herrührend dargestellt wird, b) dass nach der eigenen Aussage des *Iren.* jenes Diktum nicht bloss in der mündlichen Tradition der Joh.schüler, sondern auch im (schriftlichen) „evangelium" sich fand, mithin kein anderes gewesen sein wird, als welches Iren. so-

(nach *Eus.* 3, 22) und Polykarp (nach *Iren.* haer. 3, 3 und *Eus.* 5, 24; *Iren.* wiederum hat nach *Eus.* 5, 20 selbst den *Polyk.* gekannt) und Papias [2]). — Den Tod des Johannes gibt *Hieron.* vir. ill. 9 als

gleich darauf cp. 40 wörtlich anführt, nachdem er nun erst in den Worten: *seniorem aetatem habens Jesus docuit* den (vermeintlichen) Inhalt desselben angegeben hatte. Es ist die Stelle *Joh.* 8, 57. Aus ihr schliesst *Iren.* mit Unrecht, Jesus müsse wenigstens schon ein Vierziger gewesen sein; sonst würden die Juden nicht gesagt haben: „Noch nicht 40 Jahre bist du alt.“ Mit Unrecht schliesst dies *Iren.* Auf den ihnen unbekannten Geburtstag Jesu nahmen die Juden keine Rücksicht, sondern sie sahen in Jesu einen *Mann*, nicht einen *alten Mann*, und dies wollten sie allein mit jenen Worten sagen. Ob Jesus schon 40 J. vorüber war, oder noch nicht, konnten sie ihm nicht so genau ansehen. — Wir sehen: *Iren.* ist durch ein Theologumenon und durch falsche Exegese von *Joh.* 8, 57 zu einer Behauptung verleitet, die etwas abenteuerlich klingt und zu einer Vertheidigung derselben, welche gezwungen ist. Dass er aber eine haltlose Sage von Joh berichte, ist nicht wahr. Uebrigens ist Jesus nicht sehr weit vom 40sten Jahre entfernt gewesen. War er 6 v. Chr- geboren, so war er in dem Luk. 3, 1 angegebenen Zeitpunkt 35 Jahre alt, und starb denn frühestens in einem Alter von $37^1/_2$ Jahren.

2) Nach *Iren.* (bei *Eus.* 3, 39) war auch Papias ein *ἀκουστὴς Ἰωάννου.* Dies bezweifelt *Euseb.* (ibid.) selbst und Wieseler (theol. Mitarb. 1840, Heft 4, pag. 113—153). Nämlich Papias erzählt von sich, er habe überall geforscht, ob er erfahren könne *τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος, ἢ Θωμᾶς, ἢ Ἰάκωβος, ἢ Ἰωάννης.* Allein dieser Zweifel des *Eus.* scheint mir unbegründet. Papias, welcher in eben jener Stelle des *Iren.* bei *Eus.* 3, 39: *Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος* genannt wird, kann recht gut als Knabe noch den Unterricht des greisen Joh. mit angehört, und darum dennoch später als Mann bei Anderen nach johanneischen Diktis geforscht haben. Papias war (Iren. 5, 33, 4) *Ἰωάννου μὲν ἀκούστης, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος,* also wohl im wesentlichen von gleichem Alter mit Polykarp, welcher im J. 167 aer. Dion. 86 Jahre alt, mithin i. J. 81 geboren war. War nun auch Papias zwischen den Jahren 80 und 85 geboren, so war er bei des Ap. Joh. Tode 15 bis 20 Jahre alt, und man begreift, dass er, als er — als Bisch. v. Hierapolis — sein Buch schrieb, den damals längstverstorbenen Apostel nicht mehr selbst, sondern nur *über* ihn dessen Schüler befragen konnte. Gleichwohl wärmt Keim (Gesch. Jesu von Naz. I, S. 164) die Behauptung wieder auf, dass der Apostel Joh. unmöglich in Ephesus gelebt haben könne, da Papias ihn „nicht persönlich gekannt habe.“ Die Nachricht des Irenäus, dass Papias *Ἰωάννου ἀκούστης* gewesen, wäre hienach unwahr und mythisch. Und gleichwohl beruft sich Keim an eben der Stelle (S. 161 Anm. 3) auf eben diese Nachricht als auf eine historische, und baut Folgerungen

68 Jahre nach Chr. Tod erfolgt an (c. 100; wenn Christus 33 p. C. aer. Dion. gestorben ist, so starb Johannes 101 p. C. aer. Dion.)

darauf!! Das nennen diese Leute „Kritik!" Aber Irenäus soll eben in unbegreiflicher Confusion alles, was Polykarp ihm von dem *Presbyter* Johannes erzählt hat, auf den *Apostel* Johannes bezogen haben, indem er beide verwechselte. Die ganze Welt soll das nicht gemerkt haben, bis Keim kam, und „den Knoten löste." So nimmt dieser Gelehrte, der das Gras wachsen hört, allen Ernstes bei Irenäus eine Kopflosigkeit an, wie sie wohl in der Weltgeschichte unerhört sein dürfte. Er beruft sich darauf, dass Iren. „von einem zweiten Johannes" (nämlich einem Presb. Joh. neben dem Apostel) „nichts wisse." Aber Iren. hatte ja gar keinen Anlass, dieses Presbyters zu erwähnen, der nur mit Polykarp, nicht mit dem Apostel, auf gleicher Linie stand; denn ihm war eben sein Lehrer Polykarp Gewährsmann genug. Endlich beruft sich Keim noch darauf, dass Iren. den Joh. nur als *ὁ τοῦ Κυρίου μαθητής*, bezeichne, gerade so, wie auch Papias den *Presbyter* Johannes als *τοῦ κυρίου μαθητής* bezeichne; allein was soll das beweisen? Muss doch Keim selbst eingestehen, dass Iren. eben jenen „Joh. den Jünger des Herrn" als den Verf. des Evangeliums (3, 11) nennt, und den Verf. des Ev. wiederum (2, 22, 5) ausdrücklich als einen der *ἀπόςολοι* aufführt!! Dazu kommt, dass auch Papias dem *Apostel* Johannes nicht minder, wie dem *Presbyter* Johannes das Prädikat *μαθητής τοῦ κυρίου* beilegt. — Dieser sinnlosen Keim'schen Hypothese stellen wir folgendes einfache Raisonnement entgegen. Wenn der Apostel Joh. nie in Ephesus gelebt hat, und wenn Polykarp nicht Schüler des Apostels, sondern des Presb. Joh. war, so hat Irenäus diesen Joh. auch nie im Munde des Polykarp als „Apostel" bezeichnet hören. Und so gewiss für alle Christen und vollends für die Hirten der Gemeinden die Personen der Apostel und ihre Geschichte und jegliche Tradition über sie vom höchsten Werthe war, so gewiss ist anzunehmen, dass Polykarp sich klar ausgedrückt und Irenäus mit Interesse und mit Bestimmtheit sich werde bei ihm befragt haben. Die Annahme, dass Polykarp vom Presbyter Joh. geredet, Iren. aber alles, was Polyk. vom Presbyter sagte, vom Apostel verstanden haben solle, ist also geradezu eine thörichte und abgeschmackte. Würde man es wohl denkbar finden, dass ein Aquaviva alles, was sein Lehrer ihm von Faber, dem Freunde Lyola's, erzählte, auf den Generalvicar Faber von Constanz bezog und so beide verwechselte?!! — Consequenterweise müsste nun Keim das Zeugnis des Irenäus resp. Polykarpus wenigstens für die Autorschaft des *Presb. Joh.* gelten lassen, und *diesen* als den Verf. des vierten Evangeliums anerkennen. Aber nichts weniger als das! den Presb. Joh. schiebt er mit einer scherzhaften Phrase bei Seite, und decretirt, dass ein paläst. Judenchrist der Verf. des 4. Ev. sei. — Begreiflich! Der *Presb.* Johannes wäre ja immer noch ein unmittelbarer Schüler Jesu und Augenzeuge gewesen, und einen solchen kann Hr. Keim nicht zum Autor jenes Ev. brauchen. — Das nennt dies Volk Kritik!!

Iren. in den beiden angeführten Stellen sezt den Tod des Joh. in die Zeit des Trajan (99—117), *Eus.* in's Jahr 100. Dies wird denn auch beiläufig die richtige Bestimmung sein. Hiemit stimmt denn auch, dass *Polykarp*, welcher (*Eus.* 4, 15) bei seinem Tode im Jahr 167 erklärte, er sei bereits 86 Jahre ein Christ (vgl. oben Anm. 2), welcher also c. 90 aer. Dion. getauft war, den Johannes sowie mehrere andere App. noch gekannt hat.

2). Clem. Alex. quis dives cap. 42, sagt: *ἄκουσον μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποςόλου παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον· ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον, ἀπῄει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν κλ.* Es folgt nun die bekannte (des Ap. Johannes wahrlich würdige) Geschichte von der Bekehrung des bis zum Räuber entarteten Jünglings. Diese Geschichte nennt Clemens einen *μῦθος* (Erzählung, Anekdote) fügt jedoch sogleich bei „*οὐ μῦθον*“ „*der doch kein μῦθος ist*“, und versichert, ob wohl nicht aufgeschrieben, sei sie doch wahr und von Johannes selbst überliefert. Credner thut also gleich von vorne herein Unrecht, die Worte *καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον* mit besonderer Emphase hervorzuheben (p. 217) als liege darin ein Grund, die Wahrheit der Geschichte zu bezweifeln, während dies doch nur der Gegensaz ist zu *schriftlich aufbewahrt*, und wir aus *Iren.* wissen, dass die mündliche Tradition für nicht unsicherer galt, als die schriftliche. Ferner aber müssen wir beachten, dass das *μῦθον οὐ μῦθον* sich durchaus nur auf jene Geschichte vom Räuber und durchaus nicht auf die Zeitangabe *ἐπειδὴ* — — *τὴν Ἔφεσον* bezieht und beziehen kann. Dass Joh. in Patmos gewesen, und nach dem Tode des Tyrannen zurückgekehrt sei, *dies* stellt *Clem.* nicht als einen *μῦθος οὐ μῦθος* dar, dessen Gewissheit erst einer Versicherung bedürfe; sondern *dies* stellt er als bekanntes, anerkanntes *Zeitmaass* voran, woran er als einen weltbekannten chronol. Punkt seinen *μῦθος* anknüpft. Auch wird man nicht mit Credner sagen dürfen: „Die ganze un-„genaue Angabe scheint aus *Apoc.* 1, 9 abgeleitet, folglich werthlos.“ Denn *ungenau* war die Angabe keineswegs; die Art, wie *Clem.* vom „Tyrannen“ spricht, beweist, dass er voraussezte, seine Leser *wüssten schon*, wenn er meine. Ebendarum können wir es hier *nicht* mit einer auf *Apoc.* 1, 9 sich stüzenden Privatkonjektur des Clem. zu thun haben, sondern nur mit einem bei den Lesern des Clem. bereits bekannten und von ihnen unbezweifelten histor. Datum. Wer, wenn er eben erst aus Apoc. 1, 9 konjekturirt hätte, es möchte der auf Patmos verbannte Verfasser derselben wohl Joh. sein — wer

würde dann vor Lesern, die hievon noch keine Ahnung hätten, so reden, wie Clem. es in unsrer Stelle thut?! Bei den Lesern des Clem. galt es als ausgemachte Sache: der Apostel Johannes war auf Patmos verbannt, und kehrte von da nach Ephesus zurück.

Origenes (comm. in Mt. opp. III, p. 720) *Ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεὺς, ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει, κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον, εἰς Πάτμον τὴν νῆσον· διδάσκει δὲ τὰ περὶ τοῦ μαρτυρίου ἑαυτοῦ Ἰωάννης, μὴ λέγων, τίς αὐτὸν κατεδίκασε, φάσκων ἐν τῇ ἀποκαλύψει ταῦτα* (folgt *Apoc.* I, 9.) Wie hilft sich hier Credner? Er unterstreicht das Wort *παράδοσις*, und sagt: die Angabe von einer Verbannung u. s. w. „galt noch zur Zeit des *Orig.* und selbst des *Eus.* als eine *blosse Sage* (*λόγος, παράδοσις*).“ Sollte der in den Vätern so belesene Gelehrte nicht gewusst haben, dass weder *λόγος* noch *παράδοσις* je im Sinn von *Sage* im Gegensaz von *verbürgter Wahrheit*, sondern stets nur im Sinn von *mündlicher Ueberlieferung* im Gegensaz zu *schriftlicher* gebraucht ward? — Auch wir benüzen die Worte *ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει* zu einer Schlussfolgerung, nämlich zu folgender. Origenes, welcher die Stelle *Apoc.* 1, 9 kannte und sie eben anzuführen im Begriffe war, berief sich gleichwohl nicht auf sie, sondern auf die Tradition als die Quelle der Nachricht vom joh. Exil. *Er* also war es mindestens nicht, der diese Nachricht erst aus *Apoc.* 1, 9 herausconjekturirte? Zu seiner Zeit lehrte *die* Ueberlieferung“ (nicht: *eine* Ueberlieferung) Joh. sei auf Patmos verbannt gewesen, und diese Ueberlieferung war so sicher und allgemein, dass Orig. neben ihr das Zeugnis aus der *Apoc.* (welche ihm für johanneisch galt, mithin ein Zeugnis enthielt vgl. *Orig.* bei *Eus.* 6, 25) ganz hintansezte, und dasselbe nur dann beizog, als er die Tradition entschuldigen wollte, dass sie die Zeit des Exils, den Kaiser, unter dem es vorfiel, nicht mehr wisse.

Tertullian, von Clemens und Orig. durch Länder und Geistes-Richtung weit getrennt, sagt (praescr. haer. cap. 36) *Felix ecclesia Romana, — — ubi Paulus Joannis exitu coronatus, ubi apostolus Joannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur.* Man hat hier aus dem Umstand, dass Tert. sich auf die Oelmarter berufe, schliessen wollen, die Nachricht vom Exil sei eben so mythisch, als von dem Oelmartyrthum. Was nun dieses leztere betrifft (was auch Bleek *Beitr.* S. 81 noch für ausgemacht sagenhaft hält) so sehe ich nicht ein, warum nicht wirklich in den Zeiten eines Nero oder Domitian eine solche Marter sollte haben stattfinden kön-

nen, und wenn weiter die Wunderkraft Christi und die der Apostel (vergl. Mk. 16, 18) Realität hat, so wüsste ich auch nicht, warum Johannes nicht durch ein *Wunder* könne gerettet worden sein. Ja es fragt sich, ob nicht gerade die Stelle Joh. 21, 22 f. mit Bezug auf jenes Ereignis geschrieben ist. Dass Joh. durch ein Wunder gerettet wurde (wie Paulus Apsche 16, 26; 28, 5 nach dem Bericht seines *damaligen Reisegefährten* zweimal durch ein Wunder gerettet worden *ist)* — dass er am Leben erhalten wurde und aufbewahrt, bis dass *der Herr kam*, ihm im Gesichte das Ende der Dinge und sein künftiges Kommen schauen zu lassen, dies konnte gar wohl und mit Recht als eine Erfüllung des prophetischen Wortes Joh. 21, 22 f. betrachtet werden. Es hatte sich darin positiv herausgestellt, dass Joh. nicht wie Petrus den Märtyrertod sterben sollte, sondern bleiben, bis sein Herr zu ihm kam im Gesichte, und dann wiederum zu ihm kam, ihn zur rechten Stunde abzurufen. — Doch gesezt, man hätte wirklich einen Grund, die Erzählung Tertullians für sagenhaft zu halten (auch *Hier.* adv. Jovin. I, 26 gibt sie, und nennt — jedoch schwankt hier die Lesart — die Regierung des Nero als Zeit) so folgt nur daraus noch nicht, dass auch seine Nachricht vom Exil Sage sei. Tert. erzählt ja hier nicht eine fortlaufende Geschichte, sondern zählt alle möglichen, disparaten Begebenheiten auf, die ihm eben von Paulus, Joh. und der röm. Kirche einfielen. Unter diesen kann die eine wahr und die andre falsch gewesen sein.

Eusebius (3, 23) wiederholt die Worte des *Clemens*. Ferner sagt er (3, 18 f.) *Ἐν τούτῳ* (*Δομετιανῷ τῷ βασιλεῖ*) *κατέχει λόγος τὸν ἀπόϛολον ἅμα καὶ εὐαγγελιϛὴν Ἰωάννην ἔτι τῷ βίῳ ἐνδιατρίβοντα τῆς εἰς τὸν θεῖον λόγον ἕνεκεν μαρτυρίας Πάτμον οἰκεῖν καταδικασθῆναι τὴν νῆσον.* — — *Εἰς τοσοῦτον* (so sehr) *δὲ ἄρα κατὰ τοὺς δηλομένους ἡ τῆς ἡμετέρας πίϛεως διδασκαλία διέλαμπεν, ὡς καὶ τοὺς ἄποθεν τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου συγγραφεῖς* (die heidn. Schriftsteller) *μὴ ἀποκνῆσαι ταῖς αὐτῶν ἱϛορίαις, τὸν δὲ διωγμὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ μαρτύρια παραδοῦναι. Οἵγε καὶ τὸν καιρὸν ἐπ' ἀκριβὲς ἐπεσημήναντο. Ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ Δομετιανοῦ* (96 aer. Dion.) *μετὰ πλείϛων ἑτέρων τὴν Φλαβίαν Δομετίλλαν ἱϛορήσαντες, ἐξ ἀδελφῆς γεγονυῖαν Φλαβίου Κλήμεντος, ἑνὸς τῶν τηνικάδε ἐπὶ Ῥώμης ὑπάτων, τῆς εἰς Χριϛὸν μαρτυρίας ἕνεκεν, εἰς νῆσον Ποντίαν κατὰ τιμωρίαν δεδόσθαι* [3]). Ferner vgl.

3) Von der analogen Nachricht bei *Iren. haer.* 5, 30, 3 behauptete Guericke (Einl. pag. 285 f.) in den Worten *πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς* könne *Δομετιανός* nicht *nom. propr. subst.* sein, weil der Artikel fehle

cap. 20. *Μετὰ δὲ τὸν Δομετιανὸν πεντεκαίδεκα ἔτεσιν ἐπικρατήσοντα, Νερούα τὴν ἀρχὴν διαδεξαμένου, καθαιρεθῆναι μὲν τὰς Δομετιανοῦ τιμὰς, ἐπανελθεῖν δὲ ἐπὶ τὰ οἰκεῖα μετὰ καὶ τοῦ τὰς οὐσίας ἀπολαβεῖν τοὺς ἀδίκους ἐξεληλαμένους, ἡ Ῥωμαίων σύγκλητος βουλὴ ψηφίζεται, ἱστοροῦσιν οἱ γραφῇ τὰ κατὰ τοὺς χρόνους παραδόντες. Τότε δὴ οὖν καὶ τὸν ἀπόστολον Ἰωάννην ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν νῆσον φυγῆς τὴν ἐπὶ τῆς Ἐφέσου διατριβὴν ἀπειληφέναι, ὁ τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχαίων παραδίδωσι λόγος.* Hier haben wir a) die durch heidn. Schriftsteller verbürgte Nachricht von einer Verfolgung unter Domitian, einer Verfolgung, wobei Proscription und Verbannung eine besondere Rolle gespielt haben soll; b) die Nachricht, dass eine alte Tradition auch in Asien nicht nur von einem Exil des Joh. auf Patmos, sondern auch von dessen *Zeit* wusste. „Die Alten sagen, *damals* sei Joh. zurückgekehrt.“

Hieronymus vir. ill. cap. 9. *Quarto decimo igitur anno, secundam post Neronem persecutionem movente Domitiano, in Patmos insulam relegatus, scripsit apocalypsin. — Interfecto autem Domitiano, et actis ejus ob nimiam crudelitatem a senatu rescissis, sub Nerva principe redit Ephesum.*

Diesen Nachrichten zufolge gilt uns soviel als ausgemacht, *dass die Nachricht vom Exil des Ap.* nicht erst zu des Clemens Zeit *aus einer Kombination der Stelle Apoc. 1, 9 mit der Ansicht von dem apost. Ursprung der Apocal. entstanden sein kann.* Vielmehr war es eine damals schon *alte*, allgemeine, unbezweifelte Tradition, Johannes sei nach Patmos verbannt worden. Und auch die *Ansicht*, dass diese Verbannung mit der domit. Verfolgung zusammengefallen sei, war, wenn auch dem Origenes noch unbekannt, doch zu Zeiten des *Eus.* und *Hieron.* schon alt.

Es fragt sich nun: *Ist im Laufe des zweiten Jahrhunderts* die Tradition *von dem Exil des Joh. auf Patmos ganz unabhängig von der Ansicht, dass die Apoc. vom Ap. Joh. herrühre, entstanden, oder nicht?* Das erstere können wir uns kaum denken. Somit fiele also die Gültigkeit jener Tradition, so alt sie ist, in nichts zusammen, falls sich beweisen liesse, dass die noch ältere Tradition *von dem*

sondern *adj.* „gegen Ende der domitischen Herrschaft“ d. i. der Herrschaft des Domitius Nero. Dagegen vergleiche man nun unsere eben citirte Stelle, wo in den Worten; *ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ Δομετιανοῦ* ebenfalls der Artikel fehlt, und wo Guericke dennoch das *nom. propr. subst.* wird lassen gelten müssen. Wie sonderbar wäre auch jene Art gewesen, die *neronische* Regierung zu bezeichnen!

apost. Ursprunge der Apocalypse auf einem frühzeitigen Irrthum beruhe, und wir haben nun die leztere näher zu untersuchen.

3). Ursprung der Apocalypse. Beim Anfange des Rationalismus hielt man den Inhalt der Apoc. für anstössig, hatte dagegen die Voraussezung, ein Ap. könne nichts geschrieben haben, was sich nicht im 18ten und 19ten Jahrhundert als unanstössig, vernünftig und aufgeklärt erweisen lasse. Soweit man nun nicht den Inhalt der Apocalypse dennoch dem Zeitbewusstsein anzupassen vermochte, blieb nichts übrig, als die Tendenz, die Unechtheit der Apoc. zu erweisen, und somit den Ap. Joh. von dem Vorwurf, als habe er so unpassendes geschrieben, zu befreien. Die *äusseren Zeugnisse* für den ap. Ursprung der Apoc. sind nun sehr bedeutend, und konnten wenig angefochten werden[4]); dagegen beantwortete man *(De Wette*, *Credner*, *Lücke*, *Ewald)* die Frage: *ob* die Apoc. *einerseits und* das Ev. nebst dem ersten Brief *andrerseits Einen Verfasser haben könne*, *mit* Nein, und schloss: weil Ev. und 1 Joh. echt sind, muss also die Apoc. unecht sein, und schaffte die Gewalt der äussern Zeugnisse hinweg durch die haltlose Hypothese einer sehr frühzeitigen Verwechslung des Ap. Joh. mit dem Presbyter gleiches Namens. — Anders die neuere Phase der neg. Kritik (Zeller Jahrb. 1841, Juli). Gerade der judaistisch beschränkte Inhalt der Apoc. soll eines Apostels würdig, der spekulative Gehalt des Ev. und 1ten Briefes dagegen für einen Apostel viel zu hoch sein. Da nun Apoc. und Ev. verschiedne Verfasser hätten, so müsse die erstere echt, das leztere sammt dem Briefe unecht sein[5]).

4) „Die Apokalypse hat so alte und so unzweideutige Zeugnisse ihres apo-„stolischen Ursprungs, wie dies bei wenigen Schriften des n. t. Kanons der Fall ist.“ (Baur p. 660).

5) Vereinzelt steht die Hypothese von Hitzig („*Joh. Markus und seine Schriften* 1843“) wonach der Evst. Mk. der Verf. der Apok. sein soll. — Weizsäcker (S. 238) ist wieder zu der Annahme, dass die *Apok.* unecht sei, zurückgekehrt. Er macht übrigens das Zugeständnis, dass sie aus dem johanneischen Kreise hervorgegangen sei. Das Ev. Joh. lässt er „unter Leitung des Apostels von einem Schüler geschrieben, oder aber nach seinen Vorträgen oder Aufzeichnungen in der Gemeinde verfasst sein“ (Unters. S. 298.) Dieser Schüler habe dann, was Joh. als Reden Jesu erzählt hatte, mit dem, was Joh. zur Erklärung dieser Reden Jesu beifügte, confundirt. (Und doch soll er „unter Leitung“ des Apostels oder nach dessen „Aufzeichnungen“ gearbeitet haben?! Und doch zeigt sich, wie Weizs. S. 296 richtig bemerkt, selbst in der *Sprache* und dem *Stil* des Ev. Joh. der individuelle Bildungsgang des Mannes, der auf der

Wir haben hienach zweierlei zu thun, erstlich jene äusseren Zeugnisse für die Apostolizität der *Apoc.* in Kürze zusammenzustellen, sodann die Frage, ob die *Apoc.* von dem Verfasser des *Ev.* und *ersten Briefes* herrühren könne, vorläufig zu beleuchten.

a) Aeussre Zeugnisse. — *Eus.* 4, 26 erzählt, dass Melito (um 190) bereits ein Buch über die Apokalypse Johannis schrieb. *Τούτων εἰς ἡμετέραν γνῶσιν ἀφῖκται τὰ ὑποτεταγμένα Μελιτῶνος τὰ περὶ τοῦ πάσχα--- καὶ τά περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου*, womit aber nur gesagt ist, dass dieselbe zu des Melito Zeit existirte, nicht, dass *er* sie für ein Werk des *Apostels* Johannes hielt.

Ebenso steht es mit Theoph. Ant. nach *Eus.* 4, 24. *Καὶ ἄλλο (σύγγραμμα αὐτοῦ φέρεται) πρός τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους τὴν ἐπιγραφὴν ἔχον, ἐν ᾧ ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίας.* Ebenso mit Apollonius, dem Bestreiter der Montanisten, nach *Eus.* 5, 18. *Κέχρηται δὲ καὶ μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου ἀποκαλύψεως.*

Dagegen citirt Clem. Alex. strom. 6 und paedog. 2 die Apokalypse als *ἀποκάλυψις Ἰωάννου* und als *apostolischen* Gnadenruf. (*Τὸ περίοπτον τῆς ἀποϛολικῆς φωνῆς αἰνύττεσθαι χάριτος ἐκδεχόμεθα*). Origenes (bei *Eus.* 6, 25) sagt: *Τί δεῖ περὶ τοῦ ἀναπεσόντος λέγειν ἐπὶ τὸ ϛῆθος τοῦ Ἰησοῦ, Ἰωάννου; ὃς εὐαγγέλιον ἓν καταλέλοιπεν, ὁμολογῶν δύνασθαι τοσαῦτα ποιήσειν, ἃ οὐδ᾽ ὁ κόσμος χωρῆσαι ἐδύνατο· ἔγραφε δὲ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν.*

Noch weit früher (135) aber schrieb Just. Mart. (dial. c. Tryph. cap. 81) *καὶ παρ᾽ ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποϛόλων τοῦ Χριϛοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἰερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριϛῷ πιϛεύσαντας προεφήτευσε.* Bleek (Beitr. S. 197) mag zwar Recht haben, dass *die Baur'sche Schule* „bei dem geringen Gewicht, welches sie sonst über„all den äusseren Zeugnissen beilegt" auch hier Ausflüchte finden und dem Justin Verwechslungen verschiedener Personen beimessen werde; allein daraus folgt nicht, dass eine *historische* Kritik solche Zeugnisse, wie das des wissenschaftlich gebildeten Justin in den Wind schlagen dürfe.

Nach *Andr. Cäsar.* der um 500 lebte, hat sogar schon Papias die Apok. benüzt[6]).

Grundlage hebräischen Denkens und Sprechens sich griechische Sprachbildung angeeignet hatte?!)

6) Vgl. Rettig „die Zeugnisse des Andreas und Arethas" in den theol.

Mit der grössten Bestimmtheit spricht dann Irenäus (Haer. 5, 30, 1 und 3 vgl. *Eus.* 3, 18): *Ἐν πᾶσι τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις τοῦ ἀριθμοῦ τούτου κειμένου, καὶ μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων. — Εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοὔνομα αὐτοῦ, δι' ἐκείνου ἂν ἐῤῥέθη τοῦ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν ἑωρακότος. Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχέδον ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς* [7]).

Selbst den *Montanisten* gegenüber, welche ihren Chiliasmus aus der Apok. (mit Recht) bewiesen, hat kein antichiliastischer Kirchenlehrer die Unechtheit derselben zu behaupten gewagt (vgl. Credner p. 739) [8]). Nur die von der Kirche selbst verworfenen *Aloger* wag-

Stud. 1831, 4, p. 734 ff. Vgl. über Papias und die Quellen seiner chiliast. Ansicht ferner Guericke Einl. in's n. T. p. 544.

7) Ganz nichtig ist die Art, wie Credner p. 758 das Gewicht dieser Stelle zu entkräften sucht. *Seiner Auslegung* von Apok. 11, 1 ff.; 17, 10 zufolge kann die Apok. nicht unter Domitian sondern muss vor 70 p. C. geschrieben sein; folglich sei diese Nachricht des *Iren.* falsch, folglich habe *Iren.* überhaupt nichts sichres über die Apok. gewusst! Ueber das Alter der Apokal. siehe später. — Auch Bleek (S. 198) sucht das Gewicht jener Stelle zu eludiren, aber auf eine Art, die schwerlich Nachahmer finden wird. *Iren.* habe „von gewissen ältern Personen gewusst", die irgend einmal und gegen irgend wen, nur nicht gegen ihn selber, geäussert hätten, die Lesart 666 sei die richtige. Von denselben Personen habe *Iren.* zufällig auch noch die andre Notiz besessen, dass sie den Apostel Joh. noch gekannt hätten. Da nun *Iren.* seinerseits irrthümlicherweise den Ap. Joh. für den Autor der Apok. gehalten habe, so habe er auf das Zeugnis jener „gewissen älteren Personen" über jene Lesart ein besondres Gewicht legen zu dürfen geglaubt. — Nur ist leider bei *Iren.* nicht von „gewissen älteren Personen" die Rede, sondern er sagt: „Auch *Jene, die* den Joh. noch von Angesicht gesehen haben", deutet also auf *bestimmte* Leute, auf eine bestimmte und bekannte *Klasse* von Leuten, und deren Zeugnis stellt er neben ja über die alten Handschriften. So konnte er nur reden, wenn er gewiss und zuverlässig wusste, dass Joh der Verf. der Apok. war, und wenn dies sein Wissen sich auf das Zeugnis jener ganzen Klasse oder Generation stüzte.

8) Die Auslassung in der *Peschito* hatte ihren Grund nur darin, dass die Apok. sich nicht zum Vorlesen beim Cultus eignete. *Ephraem.* hielt sie für echt (opp. syr. tom. II pag. 332; III, 636; graec. tom. II, pag. 252; III, 52. Vgl. Hävernick lucubr. II, p. 8 ff.) Die Ueberschrift der späteren syr. Version der Apok. nennt ebenfalls den Apostel Johannes als Autor. — Was den *Presb. Gajus* betrifft, so war dies ein heftiger Gegner der Chiliasten. Nach Hug II, p. 593 ist übrigens noch fraglich,

ten es, die Apok. für ein Werk des *Cerinth* auszugeben. Der ebenfalls antichiliastische *Dion. Alex.* (bei *Eus.* 7, 25) stellte aus *rein innern Gründen* (besonders wegen der Unähnlichkeit der Apok. mit dem Ev.) die *Hypothese* auf, die Apok. sei von einem Johannes, aber nicht vom Apostel, *wusste jedoch hiefür* kein *äusseres Zeugnis*, keine *Tradition beizubringen*, sondern sagte: *τεκταίρομαι γὰρ ἔκ τε τοῦ ἤθους ἑκατέρων, καὶ τοῦ τῶν λόγων εἴδους, ταὶ τῆς τοῦ βιβλίου διεξαγωγῆς λεγομένης, μὴ τόν αὐτὸν εἶναι* [9]). Von da an stieg und sank eine Zeit lang das *apost.* Ansehn der Apokalypse mit dem Steigen und Sinken der montanistischen Denkweise, *behielt aber nachher*, *als leztere gefallen und verschollen war*, *dennoch die Oberhand.* (Vgl. Credner §. 269. Hug II, §. 184).

b) Kann die Apok. denselben Verfasser haben, wie das Ev. und der erste Brief? — Liest man die zwei ersten Verse der Apokal., so wird es einem unbefangenen Auge doch wohl als das wahrscheinlichste erscheinen (vgl. Lücke pag. 240. Bleek S. 81 f.), dass der Verf. der Apok. sich als denselben, der das Ev. geschrieben habe, recht absichtlich bezeichnen wolle. *Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριςοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεὸς, δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ ἐσήμανεν ἀποςείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ, ὃς ἐμαρτύρησε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριςοῦ ὅσα εἶδε.* Sollte wirklich der Verfasser mit diesen Worten sich als den bezeichnen, der eben jezt erst das Wort Gottes und Zeugnis Christi, resp. die Apokalypse, bezeugen *wolle?* Wie passt hiezu der Aorist? Wie kann dieser Aorist „aus

ob *Eus.* 3, 28 nur überhaupt auf unsere kanon. Apok. bezogen werden werden könne. — Dass der Name *Ἰωάννης ὁ θεόλογος* auf den *Apostel* Johannes weise, geht aus *Eus.* 3, 24 hervor. (Vgl. Lücke, Einl. in die Apok. p. 242.)

9) Wenn er von den *Alogern* sagte, dass sie *οὐχ ὅλως τῶν ἀποςόλων τινὰ ἀλλ οὐδ' ὅλως τῶν ἁγίων ἢ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας (τινὰ)* für den Verfasser hielten, so zeigen die lezteren Worte nicht (wie Credner p. 739 meint) „dass folglich doch noch an einen vom Ap. ver„schiedenen Joh. gedacht worden sein muss", sondern nur, dass Dionys selbst an einen solchen dachte. Er konnte die Aloger nicht unbedingt tadeln, dass sie den Ap. Joh. nicht für den Verfasser hielten; dies thut er ja selbst nicht. So sagte er denn: „Sie hielten nicht den Apostel „Johannes, ja nicht einmal (*supple:* wie ich) einen anderen Christen für „den Verfasser, sondern einen Kezer." Hieraus folgt nicht, dass auch Andere ausser und vor Dionys einen anderen Christen für den Verfasser gehalten hätten.

dem Briefstil erklärt" und mit einem Präsens übersezt werden, da er doch den parallelen Aorist εἶδε neben sich hat, der *offenbar* auf ein Vergangenes geht? Wie unnatürlich, wie höchst, höchst unnatürlich ist die Anknüpfung: „Offenbarung, die Gott dem Johannes zeigen „liess, welcher das Wort Gottes und Zeugnis Christi bezeugte" — wenn unter dem Worte Gottes und Zeugnis Christi eben diese Offenbarung selbst verstanden sein soll? Warum nicht statt dessen: ἣν καὶ μαρτυρεῖ οὗτος ὁ Ἰωάννης oder: καὶ ὅσα εἶδε μαρτυρεῖ? Wozu die Benennung dessen, was eben ἀποκάλυψις genannt war, mit zwei neuen Namen: *Wort Gottes* und *Zeugnis Christi?* mit Namen, die zum Inhalt der Apokalypse gar nicht recht passen wollen, die viel zu allgemein sind, von denen man nicht begreift, wie der Verf. der Apok. auf sie verfiel?

Wie einfach und zwanglos erklärt sich alles, wenn man unter ἐμαρτύρησε wirklich ein *vergangenes* Bezeugthaben versteht, nämlich das im Ev. Alsdann wird man freilich ὁ λόγος τοῦ θεοῦ auch mit vollem Rechte nach Joh. 1, 1 ff. erklären dürfen. Auch wird man nicht Unrecht thun, in Apoc. 22, 17 eine geflissentliche Anspielung auf Joh. 7, 37 zu finden.

Hieraus wollen wir noch nicht folgern, die *Apok.* sei von demselben Verfasser wie Ev. und 1 Joh., sondern nur: der Verf. der Apok. gebe sich offenbar für denselben aus.

Dass er wirklich derselbe *sei,* dem soll entgegenstehen der Ideenkreis und die Sprache. Mislich ist hiebei vor allem, dass man bei einem Buch, wie die Apok., von einem „Ideenkreise" eigentlich nicht reden darf. Man darf es, wenn das Buch ein Machwerk ruhiger Reflexion, d. h. Betruges, ist, wenn der Verf. Visionen gesehen zu haben *vorgibt*, (mit cp. 1, 5 vgl. cap. 22, 16 und 18 f.), die er nicht gesehen *hat.* Man darf es nicht, wenn die Schrift wirkliche Visionen enthält[10]). Unter der lezteren Voraussezung (und sie hat wiederum nur für denjenigen Schwierigkeit, welcher die Möglichkeit von Wunder und Weissagung leugnet) sind alle Schlüsse unberech-

10) Hiebei seze ich freilich voraus, dass „verständige Leser" (Bleek Beitr. S. 82) zwischen der *Inspiration überhaupt* und *Visionen* noch einen Unterschied werden gelten lassen!! Verständige Leser werden sich erinnern, dass ich auch das *Evangelium* Joh. für *inspirirt* halte! Aber empfangene *Visionen* legte Joh. nur in der Apok. nieder, und obgleich er sie allerdings nicht in dem Augenblick *schrieb* wo er sie *empfieng* (Bleek a. a. O.) so schrieb er sie doch *wie er sich ihrer erinnerte*, und somit kann von einem „johanneischen oder nichtjohanneischen Ideenkreis" im eigentlichen Sinn bei der Apokal. *nicht* die Rede sein.

tigt, welche auf der Annahme beruhen, wir hätten in der Apok. des Verfassers eigene Ideen.

Auch im Ev. Joh. haben wir nicht des Joh., sondern Christi Ideen, doch freilich so, wie sie Joh. von seiner Persönlichkeit aus aufgefasst hat, mit Vorliebe für das Contemplative, mit Hintansezung des Dialektischen. Es wäre nur die Frage, ob gerade diese Persönlichkeit geeignet war, Visionen zu empfangen.

Ehe wir auf diese Frage eingehen, ehe wir untersuchen, ob die Person, welche im Ev. Joh. den *grossen welthistorischen Kampf zwischen Licht und Finsternis* von der *Schöpfung* an bis auf die *Zeit Christi* zu dem Objekte und Inhalt ihres Denkens und Sinnens gemacht hat, geeignet gewesen sei, Offenbarungen über die *zukünftigen Entwicklungen* dieses selbigen *grossen welthistorischen Kampfes* zu empfangen, und in sich aufzunehmen, ehe wir auf diese Frage eingehen, beleuchten wir vorläufig einige *einzelne sporadische* Widersprüche, die zwischen dem „Ideenkreis“ des Ev. und der Apok. stattfinden sollen (zusammengestellt bei Credner §. 265). „Joh. erwartet eine Auf„nahme aller Menschen in das Gottesreich (Ev. 10, 16; 11, 52; 1 Joh. „2, 2), während der Verf. der Apok. nur an eine Auswahl aus allen Geschlechtern der Erde denkt.“ Aber Joh. 10, 16 sagt Christus nicht: *alle Heiden* würden selig, sondern, er habe *noch andere Schafe* ausser Israel, *unter den Heiden.* Er redet gerade von einer Auswahl. Auch 11, 52 redet der Evst davon, dass Christus nicht allein „das Volk“ sondern auch *τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεϱκοϱπισμένα* erlöst habe — wieder eine „Auswahl“ aus den Heiden. Wenn Johannes 1 Joh. 2, 2 sagt, Christus sei nicht allein für unsere Sünden gestorben, sondern für die der ganzen Welt, so ist hier freilich weder der Gegensaz zwischen Judenchristen und Heidenchristen, noch auch der zwischen den Lesern des Briefes (oder den Zeitgenossen überhaupt) und den übrigen Christen, sondern allerdings der zwischen denen, die bereits glauben, und denen, die wenn sie wollen, auch glauben und am ἱλασμός Antheil haben *können.* Damit will aber Joh. nicht sagen, dass wirklich alle Menschen selig würden; er will nicht aufheben, was er v. 10 von den Unbussfertigen gesagt hat, und cap. 3, 10; 4, 3 ff. und 16 ff.; 5, 10 f. und 18 f. weiter sagt. Mit diesem ersten Widerspruch ist's also nichts. (Vgl. Joh. 3, 18; 12, 48, besonders 17, 2 und 6 und 9 u. 16!) — Der zweite Widerspruch soll darin bestehen, dass die Apoc. eine *doppelte Auferstehung* lehre, während „im Ev. selbst die erste sehr vergeistigt sei.“ Dass Christus Joh. 5, 24 f. sehr deutlich die Auferstehung am jüngsten Tage von der geistigen inneren Auferstehung unterscheide, siehe oben p. 446. In der Apok.

kömmt also nur zu dem allgemeinen, was der Herr seinen Jüngern über die lezten Dinge gesagt, eine neue Belehrung über die speciellen Endentwicklungen und lezten Vorboten des Gerichtes hinzu. Gesezt nun, es wäre wirklich eine doppelte Auferstehung in andrem Sinne in der Apokalypse gelehrt, so wäre auch dies kein „Widerspruch mit dem Ideenkreis des Ev.'s" sondern ganz einfach eine Weiterenthüllung einer bis dahin nur in den allgemeinsten Umrissen mitgetheilten Lehre. — Ein dritter Widerspruch soll sein, dass der *Antichrist* der Apok. ein weltlicher Herrscher, der des 1sten Briefes ein Genus von Menschen sein soll. Ich habe aber schon in meiner *Dissert. adv. erroneam opinionem etc.* (p. 43 f. in der Anm.) und in meiner Forts. des *Olsh.*'schen Commentars (Bd. 6, Abth. 4 die Briefe Johannis, S. 200) gezeigt, dass 1 Joh. 2, 18 der Gedanke dieser ist: „Ihr wisset, dass *der* Antichrist kommen soll; jezt ist *der* Antichrist „zwar noch nicht da, aber doch schon eine Mehrheit von Menschen, „in denen das Antichristische bereits stark hervortritt, so dass die Con- „centration in dem *einen* auch in Bälde zu erwarten steht." (Ebenso De Wette gegen Olshausen). — Ein vierter Widerspruch beruht auf geistloser, verstandloser Auslegung der Stelle der Apoc. (6, 10) wo es heisse, die getödteten Gläubigen schrieen um Rache. Man erklärt dies so, als schrieen die Märtyrer noch nach ihrem Tode deshalb um Rache, weil sie noch in einem unglücklichen Zustand wären (während sie nach dem Ev. sogleich zu Christo kommen). Allein sie sehnen sich an jener Stelle nur, dass *auf Erden* die Herrschaft der Ungerechtigkeit beendigt würde, und werden getröstet, sie sollten noch *ruhen,* um dann bald *aufzuerstehen.* — Fünftens habe Christus nach Evang. Joh. 10, 16 Eine Heerde, nach Apok. 7, 2 ff. deren zwei. Davon steht aber an der Stelle kein Wort, sondern es ist nur gesagt, der Herr habe eine *bestimmte Zahl* aus den Kindern Israel versiegelt, die in den lezten Nöthen geborgen werden *sollten*, und ausser ihnen *stehe bereits* eine *unzählige* Menge aus den Heiden vor Gott, in weissen Kleidern, mit Palmen. Wo ist denn nun gesagt, dass leztere weniger selig werden, als die ersteren, oder dass beide getrennt sind, oder dass Christus „sich eine auserlesene Schaar aus den Juden ersehen habe"?! Umgekehrt: die Heidenchristen sind schon vor dem Throne des Lammes, während jene Zahl aus den Judenchristen erst zu einstiger Bekehrung (vgl. Röm. 11, 25 f.) bestimmt ist (Apoc. 12, 14). — Endlich „finde sich im Ev. nichts von der Engel- und Dämonenlehre der Apok." Eine Engel- und Dämonen-*Lehre* kann ich aber auch in dieser nicht finden; sondern mir scheint die Sache ganz natürlich so. Engel kommen bekanntlich auch im Ev. vor (20, 12,

auch der Teufel 8, 44), und zwar so oft, als Engel darin der Sache nach vorkommen *konnten*, nicht öfter nämlich, als bei den im Ev. Joh. erzählten Abschnitten des Lebens Jesu Engel erschienen waren. Auch in der Apok. kommen Engel so oft vor, als sie hier der Natur der Sache nach vorkommen konnten und mussten, mithin viel öfter, als im Ev.; denn die Apok. behandelt bekanntlich nicht eine auf Erden vorgefallene Geschichte, sondern hier haben wir Blicke in das uns sonst unbekannte Reich der höhern Geister. Hier konnte der Schuzengel Israels, Michael, vorkommen; im Ev. *konnte er das nicht*. Somit ist der Widerspruch nichtig.

Der Ideenkreis der Apokalypse ist vielmehr dem des Ev. Joh. aufs innerlichste verwandt. (Näheres hierüber siehe in meiner Schrift: *Das Evang. Johannis*, *Zürich* 1845, §. 14 und in meinem Comm. zur Offenb. Joh., Einl. S. 2 ff.) Das Grundthema des Ev., der Kampf der Finsternis mit Christo, ist auch das Grundthema der Apokalypse. — Die Gottheit Christi wird hier (Apoc. I, 5 u. 6 u. 13 u. 17 f. vgl. Jes. 41, 4 u. v. 18) mit gleichem Nachdruck an die Spize gestellt, wie dort. — Das Ev. Joh. unterscheidet eine Zeit der innern Entwicklung, wo das Christenthum verborgen und mitten unter die Welt verstreut sich mit rein innerer Kraft entfaltet (17, 11) und von der Welt angefeindet wird (15, 19 f.; 16, 8) die sich aber nur ihr eigen Gericht bereitet (16, 11; 12, 31) von der Zeit der sichtbaren Auferstehung und Aufrichtung des Reiches Christi in Herrlichkeit (5, 28); ja es deutet (v. 25 u. 28) die doppelte Auferstehung schon an. Auf denselben Unterschied aber führt *die ganze Construktion in der Apokalypse*, in deren Betreff ich auf meinen Commentar (Königsb. 1853) verweise.

Wir finden in der Apok. dieselben Grundthatsachen in Betreff der Entwicklung der Kirche durch den verklärten Herrn geoffenbart, die der Herr in Niedrigkeit seinen Jüngern schon angedeutet, und die Johannes schon im Ev. aufgezeichnet hatte. — Eine Jüngerschaft, die *in* der Welt, nicht *ausser* ihr gelassen, mit der Welt äusserlich und innerlich zu kämpfen hat. (Joh. 12, 24 *und* 25.) Eine Welt, die sich verstockt gegen das Licht, und Christi Reich mit Gewalt und Blutthat vernichten will, aber nur sich selber das Gericht bereitet (Apoc. 16).

Nach dem Ev. ist Christus zu dem Vater gegangen, den Seinen Wohnung zu bereiten (14, 2) vgl. damit Apoc. 12, 5; 7, 4 und 9.

Der ganze Unterschied zwischen Ev. und Apokalypse rührt daher, dass man das Ev. auf gezwungene Weise *spiritualisirt* und die Apokalypse auf ebenso gezwungene Weise *materiell auslegt*, wo sie

offenbar in Symbolen spricht. In der *Vision* kann und muss *Israel* mit seinem Tempel und Allerheiligsten das Symbol für das neutestamentl. Israel sein; welch andres Symbol könnte denn gedacht werden? In der *ev. Geschichte* dagegen wird Ἰουδαῖοι die Juden, und μαθηταὶ die Jünger Christi bezeichnen. Ist es nicht albern, aus ersterem zu schliessen, der Apokalyptiker sehe das Christenthum bloss für eine „höhere Form des Judenthums" an? Nein, nicht *bloss* für eine höhere Form, sondern für das *wahre, rechte* Israel Gottes (Apoc. 2, 9; 3, 9) ganz wie Paulus (Gal. 4, 26—28) welcher selbe Paulus doch gleichwohl auch, von der empirischen Wirklichkeit redend, die Juden „Juden" nennt (Röm. 3, 29; 10, 12; 1 Cor. 9, 20; Gal. 3, 28 u. a.) [11]).

Wer endlich aus solchen Stellen, wie Offenb. 1, 4—8; 2—3; 4, 8-11; 5, 9—14 u. s. w. u. s. w. nicht den Krystallklang der Stimme des Jüngers heraushört, welcher die im Johannesevangelium aufbehaltenen Reden Jesu mit dem Spiegel seiner Seele aufgenommen und so demanthell wiedergegeben hat — dess Jüngers, dessen Seligkeit es war, sich in heiliger Contemplation in das Lichtmeer göttlicher Herrlichkeit zu versenken — nun der hat eben harte Ohren.

Troz dem allem hat Strauss B (p. 73) in stupidester Weise jene früher behaupteten Widersprüche wiederholt und bis zur Carrikatur verschärft. Die Apokalypse — diese Schrift, in welcher es keinen andern Tempel gibt, als jenen himmlischen (vgl. Hebr. 8, 5; 9, 11 u. 24), in welchem *Christus* thront, — diese Schrift, in welcher die christliche Kirche als das Israel Gottes erscheint, die Juden aber solche heissen, „die da *sagen,* sie seien Juden, und sind es nicht, sondern sind des Satans Schule" — diese Schrift soll „die judaistischste des n. Testaments" sein! Dann ist wohl auch der Hebr.-brief judaistisch? — Doch Strauss B bringt Beweise. Erstlich „ist dem Vf. der Apok. Jerusalem die heilige Stadt" — nun, das ist sie auch dem Ap. Paulus Röm. 9, 4; dem Vf. der Apokalypse ist sie's aber überdies in einem andern Sinn. Denn sein „Jerusalem" ist nicht das historische, die Hauptstadt der Juden, sondern, wie Gal. 4, 25 f., das geistliche und himmlische Jerusalem, die christliche Kirche. Nicht Juden, sondern die Engel und Seligen des Himmels sammt dem Lamme, Jesu Christo, sind es, welche (Offenb. 14, 1)

11) Vgl. noch Dannemann, *wer ist der Verf. der Offenb. Joh.;* Lange, *über den unauflöslichen Zusammenhang der Individualität des Apostels Johannes und der Individualität der Apok.* (in Tholuck's lit. Anz. 1838, Nr. 20 ff.).

den Berg Zion bevölkern. — Zweitens beruft sich der geistreiche Strauss B (ebenso Hilgenf. Passastreit S. 183) auf Offenb. 11, 13, wo gesagt sei, der Tempel Jerusalems solle verschont, und nicht die ganze Stadt, sondern nur der zehnte Theil derselben zerstört werden, während dagegen nach Mt. 24 der Tempel und die ganze Stadt zerstört werden solle. Nun gehört aber ein hoher Grad von Hirnlosigkeit dazu, um in Offenb. 11 das historische irdische Jerusalem, die Judenhauptstadt, bezeichnet zu finden. Wer die Worte V. 8 *ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐςαυρώθη* für eine Lokalnotiz oder Lokalbezeichnung halten wollte, der müsste consequenterweise zugeben, dass die Apokalypse eben diese jüdische Hauptstadt zugleich für ein geistliches Sodom und Aegypten erkläre, was doch nicht eben judaistisch geredet wäre! Es ist aber für jeden, der nicht die Wahrheit mit Gewalt verdrehen *will,* sonnenklar, dass an jener Stelle mit der „grossen Stadt", analog wie 17, 5; 18, 2 u. 10, das zum Gericht reife *Welt*reich gemeint ist. Darum heisst sie Sodom und Aegypten, weil sie untergehn soll wie Sodom und das Heer der Aegypter; und der Saz *ὅπου κλ.* soll nicht ihre geographische Lage, sondern ihr Wesen bezeichnen: „wo (nicht bloss die zwei Zeugen getödtet wurden, sondern) auch ihr Herr gekreuzigt worden ist." Es ist jene „Welt", wie sie Ev. Joh. 15, 20 bereits gezeichnet ist: „Haben sie mich verfolgt, so werden sie euch auch verfolgen." Dass die Stadt bildlich gemeint sei, geht schon aus V. 4 hervor; in dem wirklichen Jerusalem residirte ja kein *κύριος τῆς γῆς,* vor dem die zwei Zeugen hätten stehen können — nicht einmal zur Zeit Neros, geschweige denn zu der Zeit, wo die Apok. wirklich geschrieben ist; damals lag Jerusalem in Schutt. — Bildlich, wie die Stadt, ist nun auch das Erdbeben V. 13 zu verstehen, und diese sinnbildlich zu fassende Zerstörung des zehnten Theil des Weltreichs hat nicht das mindeste zu schaffen mit der Mt. 24 geweissagten Zerstörung des histor. Jerusalem durch die Römer! — Drittens beruft sich Strauss B darauf, dass die Apok. in Jerusalem den Mittelpunkt des tausendjährigen Reiches sehe. Wohl; das ist aber eben nicht die (damals zerstörte) Judenstadt Jerusalem, sondern das Jerusalem der Zukunft, das von dem bekehrten, christlich gewordenen Volk Israel bewohnt sein wird. Wenn diese schon im a. T. geweissagte künftige Bekehrung Israels eine judaistische Lehre ist, so ist auch der Ap. Paulus (Röm. 11) ein Judaist!

Diese drei Beweise sind nun doch gar zu jammervoll, als dass ihnen Strauss B nicht noch durch einige Kraftwörter Nachdruck geben sollte. Der Vf. des Ev. und ersten Briefes sei der Apostel der

Liebe, der der Apok. hingegen müsste eher der Apostel des Zorns und der Rache heissen. — An die Stellen 1 Joh. 2, 22 ff.; 3, 8 u. 10; 4, 3 u. 17; 5, 10 u. 16 u. 19 scheint der kopflose Mann nicht gedacht zu haben. „Der Apokalyptiker *gefällt sich* in der *Ausmalung* der göttlichen Strafgerichte über die gottlose Welt.“ Nein; sondern derselbe Apostel, welcher in seinem Briefe jenes energische *aut — aut* — zwischen der Wahrheit und der pantheistisch-gnostischen (Straussen-) Lüge mit eiserner Schärfe hinstellt, hat in der Apokalypse die *Visionen,* deren sein Herr ihn würdigte, und für die gerade er die grösste Empfänglichkeit (vermöge seines gegen Christum weiblich-receptiven und gegen die im Argen liegende Welt männlich-entschiedenen Wesens) besass, getreu so *niedergeschrieben*, wie er sie *sah.* Strauss B geht hier wieder von seinem dogmatischen Axiom aus, dass es keinen Gott und keine Prophetie gebe. Darauf fussend sagt er, dass der Apokalyptiker sich „in Ausmalung von Strafgerichten gefalle“, und indem er ihn spöttisch „den Apokalyptiker mit seinen Zornschaalen und seinem Schwefelpfuhle“ nennt, meint er, das passe ganz zu dem „exclusiven Sinn“ den der Jünger Johannes Luk. 9, 49 u. 54 zeige. Das Wahre ist, dass in dem noch unreifen *Jünger* sich dort als *natürliche Anlage* jene energische Entschiedenheit bereits — wenn auch als eine zur Zeit noch in den Mitteln und Zielen irrende — zeigt, welche wir dann in dem Verf. des Ev. und des ersten Br. Joh. und der Apok. als eine durch die Theopneustie geheiligte wiederfinden. (Das erkennt auch Weizsäcker an, S. 292 ff.)

Als Kuriosum mag noch angeführt werden, dass Strauss B in Offenb. 2, 6 unter den Nicolaiten die paulinischen Christen und 2, 14 unter Bileam der Apostel Paulus versteht. Dass er den alten, längstwiderlegten Kohl von den fünf Häuptern 17, 9 ff. als den fünf ersten Cäsaren nachbetet, versteht sich. Dafür ist aber auch die Nemesis über ihn gekommen, dass Dr. Schenkel (Charakterb. p. 29) wiederum *ihm* nachbetet, und das Geschwäz vom „judenchristlichen Rachegeist der Apokalypse“ getreulich wiederholt. Was die Nicolaiten betrifft, so waren sie nach *Iren.* 2, 27; 3, 1; *Clem. Alex.*, *Tert.* eine gnostische Sekte, welche den vom Glauben abgefallenen Diakon Nikolaos (act. 6, 5) zu ihrem Stifter hatte. Die Ausrede, dass dies nicht geschichtliche Tradition, sondern nur eine, auf Apoc. 2, 6 gebaute Conjectur des Irenäus sei, muss verstummen, der Erwägung gegenüber, dass Iren. ohne *geschichtliche* Nachrichten sicherlich nicht *jenen,* act. 6 erwähnten, Nikolaos zum Stifter einer solchen Sekte gemacht haben würde. Die falschen Apostel Apok. 2, 2 sind solche, wie sie schon Christus (Mt. 24, 24) und Paulus (Apsche 20, 19 f. und in den Past.-

briefen) vorausgesagt hatte, und die Juden Apok. 3, 9 sind wirkliche Juden, die die Christen bei den Römern denuncirten. Auf Paulus, welcher 1 Cor. 10 das Essen von Gözenopferfleisch als einen Teufelsdienst verpönt hat, und den Hurern und Unreinen die Seligkeit abspricht, passt die Charakteristik Apok. 2, 7 und 14 schlechterdings nicht. Doch freilich, wer selber die Stirne hat, gläubigen Christen die ehrlosesten Verdächtigungen in's Gesicht zu schleudern (vgl. oben S. 537 f.), der mag auch einem Apostel Johannes zutrauen, dass er ebenso gegen Paulus verfahren sei!! —

Es sind nun noch die *sprachlichen Differenzen* übrig. Die meisten derselben erklären sich aus dem so ganz verschiedenen Objekte. Auch Hitzig pag. 66 zeigt, wie der Inhalt die Sprache mit sich brachte. Wenn im Ev. Jesus *ὁ Κύριος* genannt wird, und in der Apok. der verklärte allmachtstrahlende Gottessohn *ὁ Κύριος* heisst, so kann man dann freilich sagen: „*ὁ Κύρ.* wird in der Apok. in einem viel eminenteren Sinn gebraucht", dass aber die Apok. einen andern Verfasser haben müsse, als das Ev., wird daraus hoffentlich nicht folgen. Auch daraus nicht, dass in den Reden Jesu der Satan mit den *dogmatisch umschreibenden* Ausdrücken *ὁ πονηρός, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, in der Apok. dagegen, wo nicht vor ihm gewarnt, sondern von ihm erzählt wird, mit seinem *Namen ὁ σατανᾶς, ὁ διάβολος, ὁ δράκων* genannt wird. Wie lächerlich wäre z. B. Apok. 2, 9: *καὶ οὐκ εἰσιν, ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ ἄρχοντος τοῦ κόσμου*! oder 20, 7: *Καὶ ὅταν τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ πονηρὸς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ!* Ebenso natürlich ist, dass *ἀληθινός* in der Apok., wo es einer der Ehrennamen Gottes ist, nicht den speciellen *dogmatischen* Sinn haben kann, wie 1 Joh., oder dass *μέγας* verhältnismässig öfter vorkömmt, als im Ev., oder dass sich die Worte *κράτος, ἴσχυς, τίμη* in Doxologieen finden, die im Ev. nicht vorkommen, weil im lezteren — keine Doxologieen sind!! Andre sprachliche Differenzen erklären sich aus der verschiedenen *Gemüthsstimmung* und *geistigen Lage*. Wer ruhig sinnend eine Abhandlung oder einen Brief schreibt, und sich mit Liebe in seinen Gegenstand hineinlebt und vertieft, bei dem ist ein Gleichbleiben der Sprache nicht verwunderlich. Der Stoff, den er beherrscht, reisst ihn nicht aus der gewohnten Redeweise; er hat Zeit, Ausdrücke zu wählen, er bleibt im Schreiben sich selbst treu, er verhält sich *aktiv*. Wer aber Visionen sieht und empfangene Visionen niederschreibt, verhält sich *passiv;* er kann seinen Stoff nicht überschauen, noch überwältigen; sondern der Stoff überwältigt ihn, auch in der Erinnerung noch. Immer Neues bricht und drängt auf ihn ein, er hat nicht Zeit, Ausdrücke zu wählen;

bald reisst ihn die Pracht des Gesichtes in den höchsten Schwung der poetischen Rede; bald bleibt das starre Wort in einfacher Schlichtheit hinter dem unerreichbaren Gegenstand zurück; jedenfalls wird der Schreibende aus seinem *gewohnten* Stile herausgerissen. Wenn wir also in der Apok. *ἰδοὺ* statt *ἰδὲ, εἴ τις* statt *ἐάν τις* finden, so kann dies neben viel grösseren *Aehnlichkeiten* (*μετὰ ταῦτα,* Gebrauch von *ἵνα, μαρτυρία*, neg. und pos. Darstellung Eines Gedankens, *ὄψις, ὁ νικῶν, τηρεῖν τὸν λόγον, τὰς ἐντολὰς*) gar nichts bedeuten. Ebensowenig, dass er die Verba, die *sehen* heissen, anders gebraucht, (wie wenn jemand das einemal zu sagen pflegte: *ich sah,* das andremal *ich schaute*). Im Ev. und dem ersten Briefe hatte der Verfasser in Gedanken seine Leser vor sich; er schrieb zu ihnen, wie er zu ihnen würde gesprochen haben, in einer gewählten, möglichst edlen Sprache. In der Vision nahm er auf keinen Leser Rücksicht. *Abgesehen davon, dass das Objekt selbst, die in der Apok. enthaltenen Weissagungen, sich stetig an die a. t. Prophetie anschloss*, so musste schon das passive Verhalten des Schauenden für sich allein die Folge haben, dass er sich gehen liess, und in das ihm natürliche aramäische Colorit zurückfiel.

Dies bestätigt sich nun vollends durch jene Untersuchungen, welche ich an einem andern Orte (*„Das Ev. Joh.* Zürich 1845" §. 10—12) auf der Basis der Hitzig'schen Schrift *„über Joh. Markus"* geführt habe, und von welchen ich hier natürlich nur die hauptsächlichsten Resultate in Kürze wiederholen kann. 1) Wenn Hitzig nachgewiesen hat, dass die Apokalypse in einer Reihe von auffallenden Hebraismen mit dem Ev. Mk. zusammentrifft, so habe ich, weitergehend, gezeigt, dass der grössere Theil dieser Hebraismen nicht aus der individuellen Hebraismenlust irgend eines einzelnen Autors sich erklären lasse, sondern aus der natürlichen Redeweise geborener palästinensischer Juden oder Judenchristen (*Ἑβραῖοι*) welche *griechisch redeten, aber aramäisch dachten*, und dass dieser grössere Theil jener Hebraismen sich auch in den ursprünglich aramäisch gehaltenen Reden der Apostelgeschichte, *ja meistens auch gerade im Evangelium Johannis* wiederfinde [12]). Was aber den kleineren Rest jener Hebra-

12) *Nom. mit dem Art. statt Voc.* Apok. 16, 7; 18, 20; Mk. oft (nicht 10, 17, 4, 38). Joh. 13, 13; 19, 3; 20, 28. — *ἔρχεσθαι statt ἔσεσθαι* Apoc. 1 4; 4, 8; Mk. 10, 30; Joh. 4, 21; 5, 25; 16, 25 u. 32. — *Apposition statt Genitiv oder Adj.* Apoc. 1, 6; Mk. 6, 43; 13, 19 (cod. Δ) Act. 2, 37; 8, 27; 15, 23; Joh. 9, 16; 12, 3. — *Auslassung eines Substantivs* Apoc. 3, 4; Mk. 14, 51; Joh. 20, 12. — *Umschreibung des Gen. part. mit ἐκ,*

ismen der Apok. betrifft, so habe ich gezeigt, dass dieselben *nicht unwillkürlich* sondern in halbabsichtlicher *Nachahmung des Colorits der a. t. Sprache* entstanden sind [13]). Der Autor der Apok. *wollte* offenbar hebraisirend schreiben; die Sprache und der Stil der a. t. Propheten war es, die ihm allein in ihrer grossartigen Schlichtheit genügte, das Ungeheure wiederzugeben, was er geschaut hat. Der Autor des Ev. Joh. gibt sich vielmehr als historischer Erzähler offenbare *Mühe*, so gut griechisch als möglich zu schreiben [14]). Hieraus

Apoc. 7, 13; 21, 9 ff.; Mk. 9, 17; 14, 18; Act. 1, 18; 5, 8; vgl. 2, 17; Joh. 1, 35; 6, 8 u. 70 f.; 7, 40 u. 44 u. 48 ff.; 9, 16; 12, 4; 16, 17 u. a.; 1 Joh. 4, 13 u. a. — *Wiederholung des pron. possess.* Apoc. 6, 11; 9. 21 ff.; Mk. 3, 31—35; 6, 4; 10, 37; Act. 2, 17 f.; 4, 28; 10, 4; Joh. 2, 12. Vgl. damit die *Wiederholung der Präposition* Apoc. 12, 11; 20, 4; Act. 2, 18. — *Instrum. durch ἐν ausgedrückt:* Apoc. oft; Mk. 1, 18; 14, 1; Act. 1, 5; 4, 10; 7, 29; 11, 16; Joh. 1, 26 u. 33; 16, 30: 1 Joh. 2, 3 u. a. auch Mt. 7, 6; Luk. 22, 49; 2 Petr. 2, 16 — *Apposition im Nomin. neben einem Cas. obliq.* Apoc. 1, 5; 20, 2 (cod. A); 2, 13; 1, 4; 3, 12 u. a.; Mk. 7, 19; (wo Hitzig *καθαρίζων* mit Recht für Appos. zu *ἀφεδρῶνα* hält); 12, 40; Joh. 1, 14 (*δόξαν ὡς μονεγενοῦς τοῦ πατρὸς, πλήρης χάριτος*, wo die Lesart *πλήρη* in cod. D offenbare Correktur ist). — *Φοβεῖσθαι φόβον* und dgl. Redensarten, Apoc. 17, 6; Mk. 4, 41; 5, 42; Act. 2, 17 und 30; 4, 17; 5, 28; 7, 34; Joh. 5, 32; 7, 24. — *Praes. histor.* u. *aor. prophet.* öfter in Apoc. u. Joh. — *Fut. statt Conj. bei ἵνα*, Apoc. öfter; Mk. 3, 2 (C und D); 14, 2 und 31; 3, 11; 11, 25; Joh. 15, 16 (*δώσει*); *οὐ μὴ c. indic.* Apoc. 9, 6; 18, 14; Joh. 10, 5 (ABDE u. a.); 6, 35 (Lachm.); 10, 28 (DC u a.) — *Häufiges ἵνα, seltenes ὅπως* (Apoc. nie; Mk. nur 3, 12; Joh. nur 11, 57). — *Doppelte Negation* ist in Apoc. und Joh. stehend; Act. 4, 12 u. 17; 8, 16 u. 39. — *Attribut in anderm Casus als sein Nomen* Apoc. 2, 27; 3, 4 u. a. Joh. 6, 9 (*παιδάριον, ὅς*, wo ὃ offenbar Correktur). — *Auslassung der Copula* ausser Apoc. u. Mk. auch Act. 4, 24; 5, 9; 7, 32 und 49; 10, 15 (vgl. Mk. 13, 7); Joh. 3, 1; 4, 24. — *ὃν - - αὐτὸν und dergleichen* Apoc. 7, 9; 13, 8; 12, 6; Mk. 7, 25; 13, 9; Act. 1, 24; 15, 17; Joh. 13, 26. — *Καὶ statt δὲ oder οὖν* fast ständig in Apoc. Mk. und Joh. — *Verbum vor's Subjekt gestellt* ausser Apoc. und Mk. auch Joh. 2, 4 f.; 7, 11 und 18 f.; 3, 1 und 3 und 4 u. s. w. u. s. w.

13) Apposition im Genitiv beim Nomen im Nomin. in *der* Härte wie sie sich Apoc. 1, 5; 2, 20; 9, 13; 20, 2 findet. — *Ἀπὸ ὁ ὢν* 1, 4. — *Ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* ebendas. — Das *so häufige ἰδοὺ* c. ptc. — Stellen, wie 14, 19; 19, 6.

14) Während er äusserlich gutgriechische Constructionen anwendet, ist doch sichtlich und offenbar alles aramäisch *gedacht*, und häufig genug fällt er aus gutgriechischen Constructionen unversehens in die ihm gewohnteren

aber erklärt sich vollkommen der noch restirende *kleine* Unterschied im Stil zwischen Apoc. und Ev. Joh. *Der Hebraismen wegen können beide Schriften ganz wohl von Einem Autor sein;* die meisten Hebraismen sind beiden Büchern ohnehin gemeinsam; dass die Apoc. noch mehr und auffallendere aufweist als das Ev., erklärt sich daraus, dass der Apostel in der Apok. geflissentlich den a. t. Stil eines Ezechiel etc. nachahmte, im Ev. aber für seine kleinasiatischen Leser so echtgriechisch als möglich zu schreiben bemüht war. *Dort schrieb er hebraisirender, hier gräcisirender, als er es in seiner Umgangssprache gewohnt war.*

Dagegen sind die Eigenthümlichkeiten, welche (nach Hitzig) der Apok. mit Mk. gemeinsam sind, keine wahren, keine solchen, die auf Identität des Autors zu schliessen nöthigten [15]), und nicht selten trifft auch hier das *Ev. Joh.* wieder mit beiden zusammen [16]). Jene Aehnlichkeiten des Mk. mit der Apok. werden überdies durch Unähnlichkeiten überwogen [17]), während dagegen das Ev. Joh. *ausser* den

hebraisirenden zurück. Z. B. οὐ μὴ im Ev. Joh. gewöhnlich mit dem Conj., aber 6, 35; 10, 5 mit dem Indic.; ἵνα gewöhnlich mit dem Conj., aber 15, 16 mit dem Indicativ. Vgl. besonders die interessante Stelle 6, 40, wo die Construction allmählich aus dem Conj. in den Indic. übergeht; Joh. 1, 12 f.; wo die Appos. sich in einen Relativsaz auflöst; ähnlich 1, 32; 3, 1; 1, 6 wo jedesmal das Ende der angefangenen syntaktischen Sazverbindung sich parataktisch abbröckelt; ähnlich 4, 12; 6, 58; 15, 5; 7, 38 (vgl. Apoc. 2, 17 u. a.). Ueberall macht der Autor einen *Ansaz* zu gutgriechischen Constructionen, aber *die Gewohnheit der hebr. Gedankenstellung* reist ihn immer wieder zurück.

15) Hitzig führt z. B. an, dass beide, Apok. und Mk., gerne Wörter auf ιζω gebrauchen (aber in Mk. kommen nur drei, im Ev. Joh. nur vier solche Verba vor!), ferner dass in der Apok. einmal ein Hapaxleg. vorkomme, und im Mk. auch einmal eines, nur ein andres (! als ob es individuelle Gewohnheit eines Autors hätte sein können, in jedem seiner Bücher jedesmal Ein Hapaxleg. zu verwenden!) ferner dass Apok. u. Mk. εὐθέως gebrauchen, und nicht παραχρῆμα wie Mt. und Luk. (aber auch Joh. braucht εὐθέως, vgl. 5, 9; 6, 21; 18, 17; 13, 30 ff.; auch Luk. Act. 9, 34; 12, 10; 10, 16)

16) In ὑποκάτω (Joh. 1, 51), dem temp. Gebrauch von μετὰ (Joh. 4, 43) κράζειν φωνῇ μεγάλῃ (Joh. 11, 43) περιβάλλειν mit dem Accus. des Kleidungsstückes (Joh. 19, 2) ἔχειν τι κατά τινος (vergl. das ähnliche Joh. 14, 30).

17) Die Apoc., obwohl volltönende Composita liebend, hat doch gerade die bei Mk. so häufigen Verba ἐπισυνάγειν, ἐπισυντρέχειν etc. nicht — Mk. braucht durchgehends Ἱεροσόλυμα. — Mk. braucht durchgehends κατά-

Punkten, worin neben ihm auch Mk. der Apok. ähnlich ist, auch noch in anderen und wichtigeren stilistischen Eigenthümlichkeiten, Redensarten und Begriffen mit der Apok. übereinstimmt, in welchen Mk. von derselben gänzlich abweicht [18]).

Der Gebrauch der Wörter endlich, die *gehen* und *sehen* heissen, entscheidet ebenfalls nicht für die Verschiedenheit des Autors beider Bücher. Diese Wörter allesammt kommen so oft im Leben und in der Literatur vor, dass *nothwendigerweise jedem* Autor *jedes* derselben *bekannt* sein musste. Wenn daher in Einem Buche vorzugsweise gerne „*schauen, erblicken, wandeln*", in einem andern: „*sehen, gewahr werden, gehen*" gebraucht wird, so folgt *daraus* nimmermehr, dass diese zwei Bücher nicht von Einem Verfasser könnten geschrieben sein. *Solche* Abweichungen erklären sich nur aus der Verschiedenheit des *Objektes* [19]).

θεμα, die Apoc. ἀνάθεμα, Mk. ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως, Apoc. ἀπὸ καταβολῆς κόσμου (während ἀρχὴ κτίσεως in der Apoc. Bezeichnung Christi ist, 3. 14). Das *Ev, Joh.* stimmt hier wieder *mit* der Apok. *gegen* Mk. überein (sowohl im metaphys. Gebrauch von ἀρχή, als in dem Ausdruck καταβολὴ κόσμου). — Apoc. ἡμέρας καὶ νυκτός, Mk. νυκτὸς καὶ ἡμέρας, Apoc. οὖς, Mk. ὦτα, Apoc. ἀποκτεῖναι ἐν ῥομφαίᾳ und πελεκίζειν, Mk. ἀποκεφαλίζειν.

18) Ptc. statt restringirendem oder Conditionalsaz (Apoc. 1, 3; 2, 11 und 17 und 26; 3, 5 u. a.; Joh. 1, 12; 3, 4; 7, 15 und 38; 15, 5; 19, 12 u. a.) ἔχειν für εἶναι (Joh. 5, 5; Apoc. 2, 6 u. 18) σὺ εἶ (Apoc. 3, 17 u. a.; Joh. 1, 19) pleonastisches ἔξω neben Verbis, die mit ἐκ componirt sind (Apoc. 3, 12; Joh. 9, 34) pleonastisches οὕτως (Joh. 4, 6; 14, 25; Apoc. 2, 15; 3, 5 und 16; 9, 17) der eigne Gebrauch von ποιεῖν, nämlich ποιεῖν ἵνα (Joh. 11, 37; Apoc. 3, 9) ποιεῖν ἀνθρακίαν, κρῖσιν, πόλεμον (Joh. 18, 18; 5, 27; Apoc. 19, 19) ποεῖν ψεῦδος und ἀλήθειαν (Joh. 3, 21; Apoc. 22, 15) γνώμην und ἐπιθυμίας (Joh. 8, 44; Apoc. 17, 17). — Und in Beziehung auf den Lehrbegriff: Christus die ἀρχὴ der Schöpfung (Joh. 1, 1 f.; Apoc. 3, 4). Die Ermahnung, die ersten Werke zu thun, zur ersten Liebe zurückzukehren (Apoc. 2, 4 f.; 1 Joh. 3, 10; Joh. 20, 31) überhaupt die Hervorhebung der ἀγάπη (1 Joh. und Apoc. 3, 9; 2, 4) der Begriff des Behaltens und Bewahrens des Wortes (Apoc. 3, 10; Joh. 17, 6; 1 Joh. 2, 4 f.) die Reinwaschung im Blute Christi (Apoc. 3, 14; 1 Joh. 1, 7) Christus das Lamm Gottes (Apoc. 1, 5; 5, 6 und 8 und 12 f.; 7, 14 u. a.; Joh. 1, 29; 1 Joh. 1, 7).

19) *Apok. Joh. und Mk.* brauchen gemeinsam die Formen βλέπω (doch Joh. häufiger θεωρῶ) ἴδε und ἰδού, εἶδον, ὄψομαι, den Aorist von βλέπω und dessen Compositis. — *Apok. und Mk.* brauchen gemeinsam ἐθεώρουν, ὤφθην, ὀφθήσομαι, ὁρᾷ („hüte dich"). — *Apok. und Mk.* brauchen ge-

Das Resultat dieser genaueren stilistischen Untersuchungen, weitentfernt, gegen die Identität der Verf. von Apok. und Ev. Joh. zu sprechen, ist vielmehr ein solches, dass, wenn wir über den Verf. der Apok. nichts wüssten, und *a priori* entscheiden sollten, von welchem der n. t. Autoren die Apokalypse wohl am ehesten geschrieben sein möchte, wir am ehesten (eher als auf Mk.) auf den Evsten Johannes rathen müssten.

Verhält sich doch die Apok. genau so zum Ev. Joh. wie die Apostelgsche zum Ev. Lucä. In der Apsche wird der *historische* Gegensaz von Christenthum und Judenthum, der im Ev. Luc. bereits das innerliche Thema bildete, über die Zeit der Himmelfahrt Christi hinaus weiter verfolgt; in der Apok. wird der *äonische* Gegensaz von Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, der im Ev. Joh. bereits das innerliche Thema bildet, bis zur schliesslichen Vollendung verfolgt. So war *schon dem Stoffe nach* Johannes unter allen der geeignetste, diese Offenbarungen zu empfangen; sie betrafen jene speculativ-idealen Gegensäze, mit welchen sein Geist sich ohnehin schon vorzugsweise beschäftigt hatte [20]). Aber ebenso *seiner Persönlichkeit nach.* Der Jünger, der an Jesu Brust gelegen, der im Verhältnis zu Jesu ganz jungfräulich und bräutlich hingebend und aufnehmend — aber, von Jesu erfüllt, gegen die Feinde Jesu ganz Mann und Cherub war — er war unter allen am meisten geartet, jene Receptivität, welche zum Schauen prophetischer Gesichte erforderlich ist, zu verbinden mit jener Mannesenergie und Mannesentschiedenheit, welche *solchen* Stoff aufzunehmen und zu erfassen und seine Wucht zu ertragen befähigt war.

meinschaftlich *ἐθεώρησα.* — *Joh. allein* braucht noch *θεᾶσθαι.* — *Θεᾶσθαι* und *θεωρεῖν* (wovon jedoch die Apok. das Impfct. braucht) sind *gewählte* Ausdrücke, die Joh. in seinem Evang. wählt für seine an gutes Griechisch gewöhnten Leser. In der Apok. greift er zu den schlichtesten Ausdrücken. — — In der Apok. kommen keine Reisen und Wanderungen, folglich kein *πορεύεσθαι* und *ἔρχεσθαι* (wohl aber *ἐκπορεύεσθαι*) vor. *Der Apok. und dem Ev. gemeinsam* ist *ὑπάγειν* (Apok. oft, Ev. Joh. 6, 67; 7, 3; 8, 14 u. 21 u. 33; 9, 7 ff.; 11, 31 und 44; 12, 11 u. a. m.) und *περιπατεῖν* (Apok. oft; Ev. Joh. 6, 19 und 66; 7, 1; 11, 9 f.; 12, 35).

20) Wenn aber in der Apok. diese Gegensäze in ganz andrer *Form* — nicht mittelst speculativer Kategorieen: *φῶς*, *ἀλήθεια* u. s. w. sondern in concreten Visionen — auftreten, so sieht man daraus, dass die Apok. kein *Produkt* des Joh., sondern eine Aufzeichnung wirklicher, ihm gewordener *Gesichte* ist.

§. 145.

(Fortsezung.)

Nachrichten der Väter über Entstehung und Zweck des Ev. Joh.

Die Apok. selbst gewährt also kein Recht, die uralte Tradition über ihre Echtheit und weiter über das Exil des Apostels auf Patmos in Zweifel zu ziehen: vielmehr nennt sich der Verfasser selbst als der des Ev.'s, und hier einen Betrug anzunehmen, verträgt sich schlecht mit dem heiligen Feuergeist, welcher die Apok. durchweht.

Müssen wir hienach das Exil des Joh. als geschichtlich betrachten, so fragen wir nun nach diesem Excurs weiter, was die Väter von der Entstehung und Bestimmung des Ev.'s uns melden.

Ueber den Ort der Entstehung scheinen die Nachrichten auf den ersten Anblick zu differiren. Irenäus erzählt haer. 3, 1 (bei Eus. 5, 8) *ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ ςῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.* Dieser Nachricht folgen Chrysost. u. Theod. Mopsh. Dagegen sagt Theophylakt (Proöm. zum Comm. über Joh.) *εὐαγγέλιον — — ὃ καὶ συνέγραψεν ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ ἐξόριςος διατελῶν.* Ausser diesem späteren Zeugen, welchem *Pseudo-Hippolyt* (opp. ed. Fabric. p. 32) u. a. folgen, besizen wir hiefür aber noch ein weit stärkeres Zeugnis in der Menge der codd., deren Nachschriften die gleiche Notiz enthalten. Die Moskauer codd. nennen ausnahmslos Patmos als Ort der Verabfassung; viele andere Hdschriften haben: *ἐξεδόθη μετὰ χρόνους λβ τῆς τοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἀναλήψεως ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ.* Die Menge dieser codd., die Uebereinstimmung so vieler Stimmen deutet auf ein hohes Alter und eine frühe Allgemeinheit dieser Nachricht hin.

Welche der beiden Nachrichten ist nun die glaubwürdigere? Ich bin der Meinung, dass sich beide gar nicht widersprechen (vgl. Hug II, 254 f.) sondern dass der Verfasser der den Werken des *Athanas.* beigedruckten Synopse Recht hatte, wenn er sagte: *τὸ δὲ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ὑπηγορεύθη τε ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ ἀποςόλου καὶ ἠγαπημένου, ὄντος ἐξορίςου ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ· καὶ ἐξεδόθη ἐν Εφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ ξενοδόχου τῶν ἀποςόλων, περὶ οὗ καὶ Παῦλος Ῥωμαίοις γράφων φησὶ κλ.* Ebenso sagt Dorotheus v. Tyrus (max. bibl. patr. t. III, p. 421) *ὑπὸ δὲ Τραϊανοῦ βασιλέως ἐξωρίσθη (ὁ Ἰωάννης) ἐν τῇ νήσῳ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ Κυρίου. ἐκεῖ δὲ ὢν καὶ τὸ ἅγιον εὐαγγέ-*

λιον ἔγραψε, καὶ ἐξέδωκεν ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ξενοδόχου καὶ διακόνου, ᾧ καὶ Παῦλος ὁ ἀπόςολος μαρτυρεῖ. (Offenbar ist *Doroth.* hiebei abhängig von jener ersteren Stelle.) Einige Nachchriften in codd. sagen dasselbe; andere (welche Credn. fälschlich als Zeugnisse für die ephesinische Abfassung anführt) sagen: *ἐγράφη ἑλληνιςὶ εἰς Ἔφεσον μετὰ ἔτη λ τῆς ἀναλήψεως τοῦ Κυρίου ἐπὶ Δομετιανοῦ βασιλέως.* Beachten wir, dass da, wo ein Ap. selbst gegenwärtig war, ein schriftliches Ev. nicht so nöthig sein konnte, und ferner, dass wenn aller Wahrscheinlichkeit nach der 1ste Brief Joh. wirklich das Ev. begleitete, alsdann Joh. von seinen Lesern getrennt war, so wird es uns ganz begreiflich, dass er das Ev. *zu Patmos schrieb, nach Ephesus schickte*, und dasselbe nun hier *abgeschrieben und verbreitet ward.* Begreiflich wird uns aber auch, wie Iren. an jener Stelle, wo er (auf einem Raum von 9 halben Foliozeilen) ganz kurz und gedrängt die Entstehung der vier Evv .erzählt, vom vierten ganz allgemein sagen konnte: Joh. schrieb es, als er in Ephes. sich aufhielt. Hiemit gibt er den Aufenthalt in Ephesus, wovon der in Patmos doch nur eine Episode war, als Zeit an, im Gegensaz zu dem früheren Aufenthalte des Ap. in Judäa und dem mittleren in anderen Gegenden.

Ueber die Bestimmung des Ev. lesen wir bei Clem. Al. (bei *Eus.* 6, 14) folgendes: *Ἐν ταῖς ὑποτυπώσεσι — ὁ Κλήμης — — παράδοσιν τῶν ἀνεκάθεν πρεσβυτέρων τέθειται· — — τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.* Zweierlei wäre es hienach gewesen, was in Joh. den Entschluss, sein Ev. zu schreiben, erweckte, erstlich eine Reflexion auf die anderen Evv., in welchen er noch durchaus nicht die volle Herrlichkeit Christi, deren Glanz ihn beseelte, aufbehalten fand, sodann eine ausdrückliche Bitte von Freunden. Was den ersteren Beweggrund betrifft, so hat er durchaus nichts unwahrscheinliches. Dass Joh. die Syn. kannte, haben wir gesehen: fand er nun in ihnen die Lichtpunkte, in welchen *ihm* Christi Gottheit zumeist vor Augen getreten, nicht dargestellt, so konnte das allein schon in ihm den Gedanken rege machen, seinerseits Christum von derjenigen innerlicheren Seite, wie er *ihm* erschienen war, auch schriftlich darzustellen. Kam hiezu nun noch ein äusserer Ruf, eine äussere Veranlassung, so wird die Verabfassung vollends begreiflich. Ein solcher Ruf, ein zweiter Beweggrund, ist nach Clem. wirklich hinzugekommen. *Freunde lagen ihm an.* Daraus darf man weder mit Credner schliessen, das ganze Ev. sei

bloss zum *Privatgebrauch jener Freunde* bestimmt und diese die einzigen Leser gewesen, noch auch (was damit zusammenhängt) diese Freunde hätten nur zu ihrem Vergnügen und durch kein *Bedürfnis* bewogen, um Abfassung einer derartigen Schrift gebeten. Sondern das versteht sich wohl von selbst, dass diese Freunde das Ev. nicht um ihretwillen, sondern wegen eines Bedürfnisses, nicht für sich, sondern für die Gemeinden begehrten; es verstünde sich dies von selbst, wenn es auch Hieron. und der *muratorische Kanon* [1]) nicht ausdrücklich sagten. Dies stimmt denn auch völlig mit den Datis überein, welche im Ev. selbst liegen. Der Autor geht seinen eigenen Gang, und versenkt sich in Jesu Person und Herrlichkeit; er nimmt aber *Rücksicht* a) in mater. Beziehung: auf gewisse Mängel der Gemeinden, für die er schrieb (Mangel an Glaube an die wahre Gottheit oder wahre Menschheit Christi [2]); Mangel an Liebe) b) in form. Beziehung: auf die Synoptiker.

1) *Murat.* Tom. III, p. 854. *Johannes ex discipulis* (einer der Jünger) *cohortantibus* condiscipulis et episcopis suis *dixit: conjejunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine cuncta describeret.* Versteht man hier unter *condiscipuli* mit Credner pag. 287 nicht gerade Apostel, sondern überhaupt Leute, die Jesum noch gesehen hatten, und deren es nach *Eus.* 3, 30 noch im zweiten Jahrhundert zu Ephesus mehrere gab, so hat dieser Bericht nicht *viel* unwahrscheinliches. — (Werden doch die *apostoli* von den *condiscipulis* ohnehin noch unterschieden.) — *Einiges* unwahrscheinliche hat er für mich aber, aufrichtig gesagt, dennoch. Es liegt ihm doch offenbar die unhistorische Vorstellung zu Grunde, als habe Joh. im Namen Aller eine Art Eichhorn'sches Urevangelium schreiben sollen. Und je weniger sich gegen die so allgemeine Tradition sagen lässt, dass Joh. auf Patmos setn Ev. schrieb, eine Tradition, welcher ja, wie wir sahen, auch Iren. nicht widerspricht, um so mehr ist man zu fragen berechtigt, wie die vielen *condiscipuli* dort zusammengekommen seien. — Den wahren Kern, der der Sage bei Murat. zu Grunde liegt, gibt uns Hieron. prooem. in Mt. *Joannes cum esset in Asia, et jam tunc haereticorum semina (Irrlehren) pullularent — — coactus est ab omnibus paene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus, de divinitate Salvatoris altius scribere.* Doch liegt der Erzählung bei Murat. jedenfalls die richtige Anschauung zu Grunde, dass das Ev. für *Bischöffe* und zu *kirchlichem* Gebrauch, nicht für etliche Privatpersonen, geschrieben wurde.

2) Von den Stellen *Iren.* 3, 11; *Epiph.* 51, 12 und haer. 69, worin gesagt zu sein *scheint*, das Ev. sei gegen die ausgebildetsten Formen der Gnosis geschrieben, sagt Credner p. 246 mit Recht, man dürfte in ihnen

Ueber die Zeit der Abfassung lässt sich wenig genaues sagen. Wann des Ap.'s Exil auf Patmos begonnen habe, wissen wir nicht; sein Ende fiel in's Jahr 96. Aber die Depravation des Gemeindezustandes, die ein Ev. nothwendig machte, lässt schliessen, dass Joh. schon geraume Zeit vor dessen Verabfassung Ephesus verlassen haben müsse. Da nun das Ev. *vor* der Apok. geschrieben ist (Apok. 1, 1 f.) und schwerlich unmittelbar vorher, da vielmehr Joh. voraussezte, die Leser der Apok. hätten bereits Zeit gehabt, das Ev. allgemein kennen zu lernen (denn er bezeichnet sich als den, der das Ev. geschrieben habe) so wird das Exil wohl mehrere Jahre gedauert haben, und die Abfassung des Ev. ist vielleicht in das Jahr 93 oder 94 zu sezen. Auch die Kirchenväter wissen nichts näheres. Irenäus in der öfters angeführten Stelle (haer. 3, 1) Clem. Al. (*Eus.* 6, 14) und Origenes (*Eus.* 6, 25) sagen nur, dass das Ev. Joh. zulezt unter den vier Evv. geschrieben sei [3]). In keinem Falle aber kann es, wie Epiph. (h. 51, 12) und der Verfaser des Proöm. zum Johannes bei Augustin (in Haymo hist. eccles. breviar. III, c. 15) behaupten, unter Nerva nach der Rückkehr von Patmos, also nach der Apoc., geschrieben sein [4]). Auch hat es kein Gewicht, wenn codd. des 10ten und 11ten Jahrhunderts das Jahr 32 nach Christi Himmelfahrt als Jahr seiner Abfassung nennen.

„nichts finden, als den im polem. Eifer auf die Spize gestellten Gedan„ken: Das Ev. Joh. widerlegt eure Lehren, ihr Häretiker.“ Aehnlich *Hier.* vir. ill. cap. 9.

3) Aus Joh. 5, 2 *ἔϛι κολυμβήϑρα* hat man schliessen wollen, das Ev. müsse vor Jerusalems Zerstörung geschrieben sein. Indessen auch nach dieser Zerstörung konnte ein fernelebender Autor, der ja darüber, ob der Teich mit verschüttet oder geblieben war, wohl schwerlich genaue Kunde wird eingezogen haben, und dem es überhaupt nicht daran lag, zu reflektiren, ob jene Situation noch zur Zeit seines Schreibens stattfinde, sondern lediglich daran, den Lesern den zu Jesu Zeit stattgehabten Vorfall durch eine kurze Zwischenbemerkung zu erklären, die bleibende Situation im Gegensaz zum momentanen Verfall mit dem praes. *ἔϛι* bezeichnen. Vgl. Lücke I, 128.

4) Wegen Apoc. 1, 1 f.; nicht aber wegen *Eus.* 3, 24, wo es heisst, Joh. habe, ehe er sein Ev. schrieb, *τὸν πάντα χρόνον ἀγράφῳ κηρύγματι* sich bedient, was ja, wie Lücke I, 125 richtig sieht, ein Verabfassen anderweitiger Schriften, wie die Apok. war, keineswegs ausschliesst.

§. 146.

Uebersicht der Angriffe auf die Echtheit des Ev. Joh.

Ein Evangelium, welches in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts schon solch ein Ansehen erlangt hatte, dass selbst die Häretiker nicht mehr anders konnten, als sich mit demselben auseinanderzusezen, und worüber am Ende des zweiten Jahrhunderts von dem Häretiker Heracleon schon ein Commentar geschrieben ward, muss wohl am Anfange des zweiten Jahrhunderts schon vorhanden gewesen sein. Ein Evangelium, in dessen Anhang sich die Versicherung fand, dass es (vgl. oben §. 142, 5) von Johannes herrühre, eine Versicherung, ausgehend von einem Manne, der dies (pag. 1072) im Namen seiner Zeitgenossen oder Collegen versichern konnte, muss wohl wirklich von Johannes geschrieben sein. Ein Evangelium, welches in etlichen Stellen des Ignatius offenbar vorausgesezt wird, um diese nur verstehen zu können — welches von dem Verfasser eines Briefes geschrieben ist, der schon bei Polykarp und Papias citirt ist — welches auch in einem Fragm. des Justinus zweifelsohne citirt wird — ein Evangelium, von dem der Schüler Polykarps nicht allein in eigenem Namen versichert, dass es von dessen Lehrer geschrieben sei, sondern wovon derselbe wie von den drei andern Evv. so sicher sagt (3, 1, 2): *quibus si quis non assentit, spernit quidem participes Domini, spernit autem et ipsum Christum Dominum*, etc. und diejenigen, die eines dieser Evv. zu bezweifeln wagen, *τολμηροί* nennt (3, 11, 9) — ein Evangelium, das der Verfasser eines Buches geschrieben zu haben selbst aussagt (Apoc. 1, 1 f.), welches selbst wiederum nach der *einstimmigsten Tradition* von Johannes geschrieben ist — ein solches Ev. sollte man wohl für echt halten. Wenigstens hat kein Profanscribent nur halb soviel Zeugnisse seiner Authentie aufzuweisen.

Gleichwohl hat man diese Echtheit des vierten Ev. vielmal bezweifelt. Die Geschichte der Angriffe lässt sich (abgesehn von den alten bei *Iren.* 3, 11 und *Epiph.* h. 51 erwähnten Häretikern, die es bestritten, und die wir §. 149 zu betrachten haben) etwa in drei Perioden abtheilen. In der ersten wurden nur zerstreute, einzelne Einwürfe gemacht, die den tüchtigen Widerlegungen gegenüber als ohnmächtig erschienen, in der zweiten wurden alle diese vereinzelten Angriffe vereinigt und es entspann sich ein ernster Kampf, aus welchem indess die Ansicht von der Authentie des Ev., obwohl erschüttert, dennoch siegend hervorgieng. In der dritten Periode wird der

Angriff mit ganz neuen Waffen geführt, es werden nicht bloss innere Beweise *gegen* die Echtheit vorgebracht, nicht bloss die äusseren *für* dieselbe entkräftet, sondern auch äussere Beweise *gegen* dieselbe in Menge und mit Zuversicht aufgestellt, und es wird neben der Echtheit des Ev.'s auch zugleich die Geschichtlichkeit der Nachrichten über das Leben des Johannes, ja sogar ausserdem die ganze Kirchengeschichte der beiden ersten Jahrhunderte über Bord geworfen.

Den Kampf in der ersten Periode begann im Jahre 1792 der Engländer Evanson, welchem Priestley und Simpson als gewachsene Gegner in den Weg traten [1]). Durch Eckermann und Schmid [2]), welche aber nach Storr's und Süskind's Erwiderungen selbst ihre Zweifel zurücknahmen, wurde die Controverse zuerst auf deutschen Boden hinübergespielt, und leider fand sich bald in einem Anonymus (Vogel in Wunsiedel) [3]) ein Autor, welcher bereits einen sehr frivolen Ton zu diesen Untersuchungen mitbrachte, aber durch Süskind und Schlecker seine Zurechtweisung fand. In ernsterer Weise erneuerte Horst den Kampf [4]) im Jahre 1803; auch ihn wiesen Süskind und Nöldecke zurück, und während nach geraumer Zwischenzeit Cludius und später Ballenstedt [5]) die alten Zweifel mit neuen vermehrten, trat *für* die Echtheit des Joh. eine Phalanx auf, worunter bedeutende und nicht leichtgläubige Kritiker waren [6]), und der nun 20jährige Kampf ruhte nach solchem Siege der Apologetik fast ein Jahrzehent.

Im Jahre 1820 begann mit Bretschneider [7]) eine zweite Pe-

1) The dissonance of the four generally received Evangelists, and the evidence of their respective authenticity, examined by Edward Evanson. Ipswich 1792. — Priestley, lettres to a young man. Simpson, an essay on the authenticity of the new testament 1793.

2) Eckermann in den theol. Beitr. 1795, Bd. 5, St. 2, p. 106. — J. E. C. Schmidt in der Biblioth. für Krit. und Exegese II, 1.

3) Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht. 1801.

4) Horst: Lässt sich die Echtheit des joh. Ev. aus hinlänglichen Gründen bezweifeln? (in Henke's Mus. für Rel. Bd. 1, St. 1, p. 47 ff)

5) Cludius, Uransichten des Christenthums, Altona 1808. Ballenstedt, Philo und Johannes 1812.

6) Wegscheider in der Einl. Eichhorn in der Einl. Glaser disp. de Joanne apostolo, Helmst. 1806. Van Griethuisen diss. pro ev. Joh. authentia. Harderw. 1806.

7) Bretschneider, *probabilia* de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origene. Lips. 1820.

riode. Seine Untersuchungen wurden zwar von vielen Seiten [8]) soweit widerlegt, dass er selbst [9]) wiewohl in etwas verblümter Weise seinen Zweifel revocirte. Doch hatte sein Angriff die Folge, dass Theologen, wie De Wette, wenn sie auch nicht die Unechtheit des 4. Ev. behaupteten, doch auch verzweifelten an einem stringenten Beweise für dessen Echtheit.

Der stringenteste Beweis für die Unechtheit wurde von einem Manne, der selber an keine Prophetie glaubt, prophezeit, und *diese* Prophezeiung traf richtig ein [10]). Seit dem durch Straussens L. J. angefachten Kampfe traten zwei Classen auf. Die einen, wie Schenkel, Weisse, Schweizer [11]) griffen mehr die Integrität als die Authentie des Joh. an, indem sie einen Theil des Ev.'s (die Reden, oder die jerus. Stücke) für echt hielten, und das übrige für interpolirt. Die andern wie Lützelberger und Schwegler [12]) liessen

8) Stein, authentia ev. Joh. contra Bretschneideri dubia vindicata. Brandenb. 1822. — Usteri, commentatio critica etc. Zürich 1823. — Hemsen, die Echtheit der Schriften des Joh. Schlesw. 1823. — Crome, probabilia haud probabilia, Lips. 1824. — Rettberg, an Johannes in exhibenda Jesu natura reliquis canonicis scriptis vere repugnet. Gött. 1826. — Reinecke de constanti et aequabili Jesu Christi indole etc. Hannov. 1827.

9) In Tzschirner's Mag. f. christl. Pred. II, 2, p. 154 f. Sein Zweck, eine bessere Begründung des apost. Ursprungs unsers Ev. zu veranlassen, sei erreicht.

10) In seiner 1840 erschienenen Dogmatik weissagt Strauss, der Mann würde schwerlich lange auf sich warten lassen, der die Unechtheit des Ev. Joh. vollends bewiese. Siehe da — wirklich — noch in demselben Jahre erschien Lützelberger's Arbeit. Gewiss ein recht wunderbares Zusammentreffen von Weissagung und Eintreffen! Wer wollte da so unartig sein und hinter die Coulissen sehn, d. h. in die Darmstädter Kirchenzeitung (1841 Januarheft)! Wer wirklich hineinsähe, der könnte da in einem Bericht des Decan Goess in Aalen lesen, dass Lützelberger im Jahre 1840 nicht ihn allein, sondern zuvor auch schon Strauss besucht habe, der ihm Mittheilungen aus seiner (damals noch nicht erschienenen) Dogmatik machte u. dgl. Aber wie schaal wird nun jene Prophezeiung!

11) Schenkel in den Stud. und Krit. 1840, 3. Weisse evang. Geschichte. Schweizer, der Evst Johannes, zu vergleichen auch Rettig Heidelb. Jahrb. Jahrg. 12, p. 112 ff.

12) Lützelberger, die kirchl. Tradition über den Ap. Joh. und seine Schriften, in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen, Leipz. 1840. Schwegler, über den Montanismus und die christl. Kirche des zweiten Jahrhund.

auf kunstgerechte Weise das vierte Ev. erst um die Mitte oder am Ende des zweiten Jahrhunderts entstehen. Ihnen folgten Baur und Zeller[13]). Die ersteren haben den Vortheil, die so bedeutenden äusseren Zeugnisse für die Echtheit des Joh. noch halb und halb für sich benüzen zu können.

Es ist uns nun für die weitere Untersuchung folgender Gang vorgezeichnet. Vor allem haben wir die *inneren Gründe* zu würdigen, welche von den verschiedenen Gegnern der Echtheit vorgebracht sind, d. i. namentlich: die mit der Person eines galil. Fischers unvereinbare specul. Bildung, die sich im Ev. Joh. zeigt; die Logoslehre; die Unmöglichkeit, solche Reden, wie sie im vierten Ev. sich finden, zu behalten; geograph. und andere Schwierigkeiten. Sodann gehen wir zu der Art über, wie man die *äusseren Gründe für die Echtheit* zu entkräften gesucht hat. Endlich drittens prüfen wir die *äusseren Gründe gegen die Echtheit.*

§. 147.

Prüfung der inneren Gründe gegen die Echtheit.

1). *Das Ev. Joh. ist durchaus in speculativem Geiste geschrieben: ja es tritt uns cap. 1, 1 ff. ein Philosophem entgegen, welches — platonischen Ursprungs — der philonischen Theosophenschule angehörte. Wie sollte jener ungebildete galiläisehe Fischer zu solcher Bildung gekommen sein?*

Hierauf könnten wir mit Credner (p. 210) antworten: „Wie „hätte *ohne* solche Weisheit und philosophische Speculation der „schlichte Galiläer Johannes in dem gebildeten Ephesus sich behaupten „können?“ Inzwischen ist hiemit die Sache selbst noch nicht erklärt, sondern nur postulirt, und die ganze Argumentation würde nur unter der Voraussezung gelten, dass Joh. wirklich in Ephesus war. Da nun diese Voraussezung von Lützelb. selbst wieder in

Tübingen 1841. (Besonders vgl. Buch II, Abschn. 2, III.) Zu vergleichen auch Fischer (Diac. in Oehringen) über den Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι* im Ev. Joh. (in der *Tübinger Zeitschr.* 1840, 2, p. 96 ff.)

13) Baur *über Compos. und Char. des joh. Ev.* in Zeller's Jahrb. 1844, H. 1, 3, 4. Zeller, *die äussern Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Ev.* in seinen Jahrb. 1845, 4, S. 1 ff. (Wohl das geistloseste, was je auf dem Gebiete der sog. Kritik geschrieben wurde!) Dazu gehört als würdiger Nachtrag: *Einige weitre Bemerkungen über die äussere Bezeugung des vierten Ev.* 1847, 1, S. 136 ff.

Zweifel gezogen ist, wir aber nur *e concessis* argumentiren wollen, so sehen wir uns nach einer Lösung um, die von jenem ephes. Aufenthalte unabhängig ist. Wir fragen vorläufig, wie der Görlitzer Schuster *Jakob Böhm* zu seiner Speculation gekommen ist; wir fragen, ob speculatives Talent etwa ein Monopol der Studirten sei; wir fragen, ob die *Form* der johann. Speculation eine wissenschaftliche dialektische, eine abstrakte, ob sie nicht vielmehr eine ganz conkrete, schlichte sei (vgl. §. 60 und §. 142, 2) welche denn auch wirklich heutzutage noch von manchem gläubigen Schuster, Schneider, Müller und Fischer in all ihrer Tiefe besser ergründet ward, als von gewissen Gelehrten. Ein Vater und Gott, der, in sich lauter Licht und Wahrheit, die Welt erschaffen hat, und eine Finsternis, die sich gegen das Licht auflehnt in Sünde und Entschuldigung der Sünde, und der Sohn Gottes, Gottes eignes Wesen, der erscheint und Mensch wird, und die Macht der Finsternis überwindet, indem er sich tödten lässt, und der nun die, die ihm der Vater gegeben, heilig und selig macht — lauter lichte, klare, einfache Ideen!

2). *Aber die Logoslehre! Wie ist der galil. Fischer zu dieser gekommen?*

Der gewöhnlichen Ansicht nach durch Philo. Aber wie kam Philo dazu? — Lücke (I, 250—262) hat trefflich nachgewiesen, wie die חכמה Gottes, welche in den Proverb. noch ziemlich *immanent* erscheint, zuerst im Buch Sirach zwar nicht hypostasirt, aber *doch deutlicher personificirt* werde (1, 4; 1, 7: 24, 18) ja poetische Attribute erhalte, wie eine Person (24, 6 u. 22), wie aber später im Buch der Weisheit die poetische Personification geflissentlich vermieden, und die σοφία deutlich *hypostasirt* werde (7, 7 ff. u. v. 22 u. 27). Von hier geht Lücke sogleich zu Philo über, als der ein *Mittelglied* zwischen dem *Buch der Weish.* und *Ev. Joh.* in der Weiterentwicklung jenes Theologumenons darstelle.

Während bei Platon nämlich (Lücke p. 273) der νοῦς noch die rein immanente, rein ideelle Offenbarung Gottes in sich ist, und alles Offenbar- und wirklichwerden, alles Hervorgehen der αἰσθητά aus den ἰδέαις *nicht* dem νοῦς, sondern der ψυχή zugeschrieben wird, sucht Philo den *platonischen Gegensaz der Ideenwelt und sichtbaren Welt* zu verbinden mit dem *hebräischen Dogma von der hypostatischen göttlichen Weisheit.* Er nennt die Weisheit λόγος. Indem er nun *platonisch* den κόσμος νοητός, die Ideenwelt, welcher er das εἶναι zuschreibt, unterscheidet vom κόσμος αἰσθητός, der wirklichen Welt, welcher bloss das λέγεσθαι zukomme, unterscheidet er demgemäss auch einen doppelten λόγος, deren erster (die göttliche *Ver-*

nunft) dem platon. *νοῦς*, der zweite (das göttliche *Wort*) der platon. *ψυχή insofern* entspricht, als jener (ὁ ἀνωτάτω λόγος) in Gott immanent und von Gott ununterschieden den *κόσμος νοητός* denkt und sezt, dieser aber (ὁ λόγος προφορικός) das Organ ist, wodurch Gott den *κόσμος αἰσθητός* schafft. Ein Fortschritt gegen Plato, ein Unterschied von ihm, liegt darin, dass Philo's *λόγος προφορικός* nichts weniger, als eine dämmernde dem Weltsein immanente *ψυχή*, sondern vielmehr eine von Gott hypostatisch verschiedene, in sich selbst bewusste *Person* ist (ὁ μονογενής). Hier hat also Philo das hebr. Theologumenon von der hypostasirten Weisheit Gottes herübergenommen.

Wir sehen, das wesentliche, was den philon. *λόγος προφορικός* zum *λόγος* macht, ist nicht platonischen, sondern *hebräischen* Ursprungs. Gleichwohl soll Joh. *seinen λόγος* nicht ebenso wie Philo und *neben* diesem aus der *hebr.* Theologie genommen haben, sondern von Philo; die Genealogie soll nicht diese sein:

Hebr. Theol. von der hypost. *σοφία* — Platons Ideenwelt u. wirkl. Welt.

Joh.'s System — Philo's System

sondern diese:

Hebr. Theol. — Platon.

Philo

Joh.

Und dies zwar aus dem Grunde, weil der Terminus *λόγος* in der hebr. Theologie noch nicht vorkam, sondern erst von Philo eingeführt wurde.

Wir haben gegen diese Annahme wichtige Bedenken. Zuvörderst müssen wir Br. Bauer schon Recht geben, wenn er (Joh. p. 5 f.) auf den wichtigen Unterschied zwischen Philo und Joh. aufmerksam macht, dass bei jenem der *λόγος* überweltlich bleibt, bei diesem erscheint und mit dem Messias identificirt wird, und wenn er nun weiter bemerkt, dass zwar Joh. seine Logoslehre aus Philo geschöpft haben, und dieselbe nach seinem christl. Bewusstsein umgebildet haben konnte, *dass er aber alsdann auf die philon. Lehre offener oder verdeckter irgend eine polemische Rücksicht nehmen musste, und nicht so* unbefangen, *wie er es thut, seine Säze hinstellen konnte.*

Ferner müssen wir den Saz, *dass erst Philo den Ausdruck λόγος gebraucht habe*, geradezu in Zweifel ziehen. Wir haben schon p. 844 gezeigt, wie in den *ältesten Targumim*, schon zu Christi Zeit, der

Begriff מימרא דיהוה ein *völlig geläufiger* war, und erinnern wir uns genauer an die dort gegebene Geschichte dieses Begriffes, so werden wir finden: *die targumistische Theologie knüpft mit ihrem* מימרא דיהוה *gerade da an, wo es die siracidische gelassen hatte. Es ist eine ununterbrochene Fortentwicklung* dieses Begriffes von den Prov. an bis in die spätesten Targumim herab, und diese Fortentwicklung geht ihren eigenen festen Gang unabhängig von dem Produkte der alex. Schule.

Den Terminus מימרא דיהוה (welcher griech. gar nicht anders, als ὁ λόγος τοῦ θεοῦ wiedergegeben werden konnte) fand also Joh. in seinem paläst. Vaterlande vor. Es fragt sich nun: *entspricht sein λόγος dem targum.* מימר *oder dem philon. λόγος?* Die Antwort ist unzweifelhaft. Von dem, was am philon. λόγος das *eigenthümliche* ist, und wodurch sich dieser von der sirac. σοφία und dem targumistischen מימר unterscheidet — nämlich von der Unterscheidung eines *κόσμος νοητός* und *κόσμος αἰσθητός* — findet sich bei Joh. nicht die leiseste Spur. Wie in Sirach und den Targ. Gott durch sein Wort sogleich unmittelbar die sichtbare Welt schafft, so bei Johannes.

Der joh. Logos entspricht also jedenfalls mehr dem targumistischen מימר. Aber keineswegs decken sich beide. Denn der מימר kömmt immer nur (ebenso wie der philonische λόγος προφορ.) vor *in Bezug auf die zu erschaffende oder erschaffene* Creatur; der מימר ist das hypostatische Offenbarungswort Gottes in der Creatur und an die Creatur. Dagegen ist der joh. Logos πρὸς τὸν θεὸν (v. 1 f.) *ehe dass* (V. 3) durch ihn die Creatur erschaffen, und durch seine Wirkung (V. 4) und Menschwerdung (V. 14) Gott der Creatur geoffenbart wird. Ja, nachdem V. 1 positiv die *hypostatische Selbständigkeit* des Logos in den Worten ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν ausgesprochen war, wird alsdann V. 2 (in sichtlichem Gegensaz zu V. 3 ff.) wiederholt, dass *im Anfang* (in der ursprünglichen reinen Ewigkeit) dieser Logos *πρὸς τὸν θεὸν* — im reinen Verhältnis zu *Gott* — existirte (ein Wort Gottes zu Gott war).

Also höchstens den *Ausdruck* λόγος bot dem Joh. jene in's Volk übergegangene targumistische Theologie; das eigenthümliche der *Lehre* vom Logos ward ihm durch das Christenthum und zwar die Identification des λόγος mit dem Messias durch den persönlichen *Eindruck und die Lehre Christi* (vgl. in Betreff lezterer Joh. 5, 17 ff. etc. etc.; 8, 38), und die Präexistenz des λόγος und sein hypostatisches Verhältnis zum Vater durch die *a. t. Weissagung*, deren Schlüssel in Christo gegeben war.

Wir haben uns die Entstehung der Logoslehre also folgender-

massen zu denken. a) Die Anschauung, dass Gott in sich ein „*Wort*“, einen Akt des Hervorgehens, habe, nämlich seine *Weisheit*, in welcher sein einiges Wesen sich zum Wollen einer vielgestaltigen, bestimmungsreichen Welt gestalte, und welches also sei die Einheit von Weisheit und Schöpferwille — diese fand Joh. im Bewusstsein seiner Zeit vor. Es war dies die Blüthe der jüd. Theologie, welche auf dem Grunde der a. t. Offenbarung (vgl. den מלאך יהוה) ruhend, es zu der tiefen Idee des „Wortes“ brachte. b) Nun kam Joh. mit Christus zusammen. Der ganze Glanz, dle ganze Herrlichkeit des *göttlichen Wesens* trat ihm in Christo dem Messias gegenüber. Was in Gottes „Wort“ war, war auch in Christo. Er war das erschienene *Wesen Gottes;* ja er bezeugte dies selbst (Joh. 3, 13 ff.; 5, 19; 6, 35 ff. etc. besonders 14, 7 ff.). c) Weiter redete dieser Christus davon, dass er „vom Himmel gekommen sei“ etc. Diess wies an sich schon den Johannes auf eine *Präexistenz Jesu* hin. d) Nun vollends sah Joh. im Lichte des n. T. in Christo nicht allein die Weissagungen vom *Davidssohn*, sondern auch vom *Bundesengel* erfüllt. Der Bundesengel, der nach *Maleachi* kommen sollte, war wirklich mit dem Davidssohn identisch. Von lezterem hiess es auch *Micha* 5, 1 ומוצאתיו מקדם מימי עילם, die Ausgänge des künftigen Davidssohnes lägen nicht erst in der Zukunft; schon lange her seien die Fälle, dass er ausgegangen sei, d. h. der künftige Davidssohn wird identificirt mit dem Jehovah, der von Anbeginn ausgezogen ist, sein Volk zu erlösen. Ebenso identificirt ja Jesaias (9, 6) das künftig in der Zeit der Verwüstung Palästinas 7, 16—25 zu gebärende rettende Kind Immanuel mit dem אל־גבור (vgl. 10, 21). Das alles zusammengenommen musste sich nun dem Joh. zur klaren lichten Einheit der Idee zusammenfassen. Wie Paulus (1 Cor. 10, 1 ff.) den präexistirenden Gottessohn als denjenigen erkennt, von welchem alle Gnadenoffenbarung des alten Bundes ausgegangen sei, so auch Joh.; wie Paulus in Christo die Fülle der Gottheit wohnen sieht, so auch Joh. [1]); nur dass Paulus sich anderer, mehr dialektischer Ausdrücke

1) Das erkennt auch Weizsäcker an (Unters. S. 222:) „In der Zeit, in „welcher die urapostolische Tradition über Jesus noch durch eine Reihe „von Augenzeugen vertreten war, trug der Ap. Paulus eine Lehre über „die Person Jesu vor, wonach derselbe der vom Himmel gekommene „Erneurer der Menschheit und der Sohn Gottes war, dessen sich der „Vater ebenso als seines Organs bei der Weltschöpfung, wie jezt bei der „Erlösung, bedient hat. Wir finden keine Spur, dass er damit auf Wi„derspruch in den urapostolischen Kreisen gestossen“ u. s. w. So ist

bedient, während sich bei Joh. alles in die Eine höchste und tiefste Idee des ewigen, ewig persönlichen, zeitlich erschienenen מימר oder *λόγος* zusammenfasst. In diesem Ausdruck schloss er sich an einen Sprachgebrauch an, der seinen Zeitgenossen geläufig war, und an eine Idee, die, höchst *wahr* und dem a. T. ihren Ursprung verdankend, ebenfalls als Anknüpfungspunkt bei den Lesern vorhanden war; freilich aber gieng er in der Fülle und Tiefe *christlicher* Weisheit weit über alles hinaus, was die Juden zuvor sich bei jenem Ausdrucke gedacht hatten, und die a. t. Idee von der Weisheit, die bei Gott ist (*Prov.* 3, 19; 8, 23 ff.), erhielt erst in Christo ihre faktische, in Joh. ihre theoretische Vollendung und ward aus einer dämmernden Ahnung zur inhalterfüllten Klarheit.

Ja wenn irgendwo, so finden wir in dieser Schlichtheit der Sprache, diesen der Kindeseinfalt verständlichen Worten, die doch die ahnungsreichsten Mysterien einschliessen, die deutlichen Fussstapfen der *Inspiration;* jener Thätigkeit des h. Geistes, welche ja nicht die Gabe menschlichen Denkens und Redens ausschliesst oder unterdrückt, sondern welche die durch Sünde, Irrthum und Unklarheit *gebundene* Zunge des bibl. Autors *löst,* und sie für jede Sache den absolut adäquaten Ausdruck *finden* lässt, mag nun derselbe ganz neu geschaffen werden, oder mag sich das Material dazu in dem Wissenskreis und Gedächtnis des Autors (wie hier das Wort מימר) bereits finden.

3). Die johanneischen Reden *seien einestheils* so ganz von den synopt. verschieden, *dass wenn Chr. so zu sprechen pflegte, wie es die Syn. berichten, er nicht zugleich so könne zu sprechen gepflogen haben, wie es Joh. berichtet. Andrerseits seien die Reden bei Joh.* so ohne inneren Fortschritt, so voll von Wiederholungen, *dass selbst, wenn Chr. wirklich diese Reden gehalten hätte, Joh. doch nicht würde im Stande gewesen sein, dieselben Jahrzehente lang wörtlich zu behalten.* — Das erste Bedenken wird bekanntlich durch die einzige Stelle Mt. 11, 25—30 (Luk. 10, 21 f.) zu nichte, so wie durch das oben p. 361 f. bemerkte. — Das zweite Bedenken haben besonders Strauss A I, §. 83 und Baur (p. 452 ff.) ausgeführt [2]. Wenn

„der theol. Charakter des Ev. Joh. kein ausschliessliches Merkmal dieser „Schrift."

2) Auch Weizsäcker (S. 246 ff.) meint, die Zwiegespräche Jesu mit seinen Gegnern im Ev. Joh. gäben ein frostiges Bild, seien eine fortlaufende Kette von Misverständnissen; es fehle an concreter Lebenswahrheit. Der Gegenbeweis ist oben Theil I geliefert. — Und wenn Weizs. sagt,

der leztere diejenigen Gründe, welche Lücke *unter der Voraussezung des bereits als gewiss betrachteten johanneischen Ursprungs des vierten Evangeliums* anführt, zurückweist, so ist ihm dies nicht zu verübeln. Die Frage muss allerdings so gestellt werden: „War ein Behalten solcher Reden überhaupt (ganz abgesehen von der Person des Johannes) *möglich?*“ Allein wenn Baur gleich darauf (p. 458) die Unechtheit der Reden aus der Unwirklichkeit der Geschichten beweist, mit denen sie zusammenhängen, so lässt er sich hier dieselbe *petitio principii* zu Schulden kommen, die er an Lücke so eben gerügt hat. Wenn er dann weiter die johanneischen Reden darum für unhistorisch erklärt, weil ihnen „alle Zweckmässigkeit des Vortrags „und alle Natürlichkeit der Verhältnisse abgehe und keine Möglich-„keit des Verständnisses“ obgewaltet habe, so verweise ich hiegegen auf das bei den einzelnen Reden bemerkte, so wie ich in Betreff der Unwirklichkeit der Geschichten theils auf das zu den einzelnen Geschichten bemerkte, theils auf unsere Prüfung der gesammten Baur'schen Fiktionshypothese verweise. Insbesondre aber berufe ich mich auf meinen Comm. zum Ev. Joh. (Umarbeitung des Olsh.'schen), wo der Beweis exegetisch geliefert ist, dass die Reden Christi bei Joh. den entschiedensten innern Fortschritt haben und der „Zweckmässigkeit des Vortrags“ sowie der „Natürlichkeit der Verhältnisse“ nicht im mindesten ermangeln. — Wir gehen nun auf die einzig richtige Frage ein, ob solche Reden, wie sie Joh. gibt, überhaupt im Gedächtnis behalten werden *konnten.* Wenn nun Strauss hiegegen behauptet (p. 691 und 696 f.), die Reden Jesu bei Joh. seien unpraktisch und zwecklos gewesen, so haben wir den Nachweis des Gegentheils Thl. I, Abth. 2 sowie in dem erwähnten Commentar an den betreffenden einzelnen Stellen geliefert. Hiemit fällt ein gut Theil der Gründe, weshalb die Reden nicht sollen „behaltbar“ gewesen

in den Reden Jesu blickten überall wieder die Gedanken des Prologs durch, so ist das Richtige vielmehr dies, dass Joh. in dem sogen. „Prolog“ (besser: dem ersten Abschnitt) das, was der Inhalt der verschiedenen Reden des Herrn war, kurz zusammengefasst hat. Das gibt auch Weizs. selbst zu, wenn er (S. 256) sagt, der Evst sei weit entfernt gewesen, sein Dogma über die Person Jesu [soll heissen: die formelle Lehre vom Logos] Jesum selber in seinen Reden aussprechen zu lassen. Vielmehr brauche Jesus (Joh. 5, 38; 8, 55; 10, 35; 17, 6 u. 14 u. a.) das Wort λόγος stabil in andrem Sinn, als Joh. 1, 1 ff. Und an andrer Stelle (S. 261) thut Weizs. selbst an Joh. 6—9 dar, wie in jenen Zwiegesprächen und Reden sich ein äusserst bestimmter, markirter, concreter, der geschichtlichen Wirklichkeit angehöriger Fortschritt zeige!

sein. *Ein sehr bestimmter Fortschritt, eine sehr praktische Beziehung der einzelnen Theile* hat sich uns durchweg gezeigt. Ob sich nun in Stellen, wie z. B. cap. 6 die Genauigkeit des johanneischen Gedächtnisses soweit erstreckt habe, dass er wusste, bei der v. 37 geschilderten Stelle des Gesprächs habe Jesus den Ausdruck: „*alles, was* mir *mein Vater* gibt" bei der v. 44 geschilderten den Ausdruck „*mein Vater* zieht" gebraucht, oder dass er wusste, ob Jesus die v. 55 referirte Wiederholung von v. 50 f. nach v. 54 oder vor v. 54 gesprochen, oder dass er wusste, Jesus habe v. 54: „*hat das ewige Leben*" und v. 58: „*wird leben in Ewigkeit*" gesagt — ob sich so weit Johannis Gedächtnis erstreckt habe, wollen wir gern dahingestellt sein lassen und wollen in *diesem*, aber auch *nur* in *diesem* Sinn zugeben, dass wir „eine freie Wiederbelebung" der Reden Jesu (Weizs. S. 254) vor uns haben. Es ist aber ein grosser Unterschied, ob jemand in einzelnen Ausdrücken, welche wesentlich dasselbe bedeuten, frei verfährt, oder ob jemand nicht allein ganze Wendungen, sondern alle Gedanken einer Rede, den ganzen Ideenkreis frei dichtet [3]). Wer eine gehörte Predigt referirt, wird zwar nicht mehr genau zu sagen wissen, welche *Wörter* jedesmal der Prediger gebraucht hat, wohl aber, in welche *Worte* er seine Hauptgedanken kleidete, und in welchen Theilen und Wendungen er sich weiter bewegte. Des Predigers *Wörter* nicht mehr zu wissen, wird gerne verziehen; ihm Disposition und Gedanken anzudichten, wird jedenfalls für Betrug gehalten werden. Johannes, behaupten wir, wusste noch a) den *materialen Gehalt* der Reden Christi b) die *Termini*, deren sich Christus bediente (z. B. das ewige Leben haben, sein Fleisch essen und Blut trinken) c) die *einzelnen Wendungen* des Gesprächs und den *Gedankengang* (was jedesmal die Juden dazwischen sagten, welchen Gedanken Jesus auf jeden einzelnen Einwurf erwiderte). Es ergab sich sonach d) dass Joh. viele Reden (z. B. cap. 3) noch *ganz wörtlich* wusste, und nur hie und da, wo, wie z. B. cap. 6, Jesus sehr oft zu ein und dem-

3) Ganz haltlos ist, was Weizs. S. 278 ff. beibringt. Wenn in den joh. Reden sich Gedanken finden, die mit Aussprüchen Jesu bei den Syn. eine gewisse (oft nur entfernte) Aehnlichkeit haben, so soll daraus hervorgehen, dass der vierte Evst die betreffenden syn. Aussprüche oder ganzen Abschnitte frei und willkürlich umgearbeitet habe. So soll z. B. Joh. 8, 31 ff. eine Umarbeitung von Mt. 12, 24 ff., Joh. 8, 47 eine Umarbeitung von Mt. 12, 33, Joh. 3, 18—21 eine Umarbeitung von Mt. 7, 24—27, Joh. 10, 1 von Mt. 7, 14 sein! Als ob nicht Jesus bei verschiedenen Anlassen *ähnliche* Gedanken hätte wiederholt aussprechen können! Und als ob er dies nicht — auch bei den *Synopt.* selber — wirklich thäte!

selben Gedanken zurückkehrte, wird Joh. nicht alle *Wörter*, wohl aber wie gesagt, alle *Worte*, behalten haben. Dies übersteigt keineswegs die Kraft eines natürlich starken, durch Polygraphie noch nicht verdorbenen Gedächtnisses bei einem Manne, welchem diese Lieblingsreden seines Jesus nicht etwa eines unter den vielen gleichgültigen Objekten seiner Erinnerung waren, sondern vielmehr der köstlichste Schaz, das liebste Kleinod, das er zu bewahren hatte. Sollte sich Johannes nicht stets an seinen Freund und Meister mit Sehnsucht zurückerinnert haben? Das heisst aber: zurückerinnert an die mit ihm durchlebten Tage, und vor allem eben an jene Tage und Vorfälle, die dem Joh. vor allem anderen als so besonders herrlich und wichtig erschienen. Und dies war nicht Rückerinnerung zu eigner Lust; es war Rückerinnerung im Amte. Sowie die übrigen App. die einzelnen Vorfälle aus Jesu Leben öfter zu erzählen pflegten, so ohne Zweifel auch er, und ist unsere §. 144, Anm. 1 gegebene Erklärung von *Iren.* 2, 22, 5 richtig, so haben wir darin ein Zeugnis, dass Joh. speciell jenes Joh. 8 berichtete komplicirte Gespräch bis zu einer unwesentlichen Einzelheit herab seinen Umgebungen oftmals zu erzählen pflegte.

Noch erhebt aber Baur (p. 467 ff.) den Einwurf: „Reden können nicht historisch sein, welche ihrem wesentlichen Inhalt nach „nur eine Explication der johanneischen Logosidee sind.“ Diese Behauptung ist in dem Falle wahr, wenn die Logosidee wirklich erst Produkt eines späteren speculativ-gnostischen Standpunktes ist. Wenn dagegen Christus wirklich der Sohn Gottes war, und allen Aposteln so erschien (wie das nach dem §. 122 bemerkten wirklich der Fall ist), so sezt dies nothwendig voraus, dass er sich durch dergleichen Thaten und Reden, wie sie vorzugsweise (jedoch nicht allein) Johannes berichtet, als solchen muss kund gegeben haben. Und nun tritt die oftgemachte Bemerkung in ihr volles Recht ein, dass Johannes, indem er die *ihm eigene* Kategorie und Form unter der *er* die Lehre von der Gottheit Christi darstellt, Jesu selbst nirgends in den Mund legt, den Beweis liefert, dass er Jesu Reden treu und ohne subjektive Beimischung wiedergegeben hat. — Baur's ganze Behauptung reducirt sich also darauf, dass, während Markus Jesum in der unmittelbaren Herrlichkeit seiner Erscheinung, Mt. Jesum als den Erfüller der messianischen Weissagung, Luk. Jesum als den Erfüller und Aufheber des Gesezes und den Durchbrecher der Scheidewand zwischen Juden und Heiden auffasst und darstellt, Johannes dagegen diejenigen Thaten und Reden *auswählt*, an welchen die metaphysische Seite in der Person und dem Werke Jesu zur Erscheinung kam.

Stellen wie Joh. 14, 31 sind sicherlich nicht *ersonnen* und *erfunden*, sondern zeugen dafür, wie tief die Ereignisse jenes Abends auch bis in's Kleinste dem Jünger sich eingeprägt hatten. (Bleek S. 237 f.)

Was *Strauss B* (S. 261 f.) vorbringt, ist wesentlich nur eine Wiederkauung des Baur'schen Raisonnements. „Der joh. Jesus spricht in Chiffern, deren Schlüssel die Logoslehre des Evangelisten ist, die daher den Mitredenden, denen dieser Schlüssel fehlt, unverständlich und anstössig sind . . . so spinnt sich der Streit auf eine Weise fort, die, wenn auch für die Besizer des Schlüssels, die Leser des vierten Ev., erbaulich, für die Juden im höchsten Grade unfruchtbar und von Seiten Jesu . . . zweckwidrig gewesen wäre. Keine einzige dieser Reden war, *solange er den Menschen menschlich gegenüberstand*, recht zu verstehen; folglich ist auch keine von ihm damals so gehalten worden." — Ein ganz excellenter Schluss, wenn — Jesus den Menschen *im - Straussischen - Sinn - menschlich* gegenüberstand! Wenn dagegen seine ewige Gottheit und Menschwerdung mehr ist, als eine subjektive Ansicht des Strauss-Baur-schen Pseudojohannes, wenn Jesus von Nazareth der menschgeborene Sohn Gottes war und ist, dann hat er von seiner Person und Gottheit auch *Zeugnis ablegen müssen*, fest und unentwegt, wie er es in den joh. Reden thut, und unbekümmert darum, ob die Kinder Belial, die verbissenen Feinde der Wahrheit, die Straussen und Rénan's seiner Zeit, mit Zähnefletschen widersprachen. Dann waren die joh. Reden weder unfruchtbar, noch zweckwidrig noch unverständlich. In den Hörern, welche offne, nicht durch Geiz oder andre Laster verstrickte Herzen, und darum für Jesu göttliche Hoheit offne Augen hatten, trug jenes einfache, feste, unentwegte *Zeugnis* des Herrn seine Frucht; die Belialskinder mochten immer knirschen; sie konnten ihn tödten, aber seine Auferstehung nicht hindern; sie können jezt seine Auferstehung leugnen, aber sein Kommen zum Gericht werden sie nicht hindern. — *Strauss B* bewegt sich also auch hier wieder in seinem abgeschmackten Zirkelbeweis: „*Wenn* ich Recht habe, dass Jesus ein einzelner Mensch gleich andern, und weiter nichts war, so sind die joh. Reden unecht. *Weil* diese Reden unecht sind, fällt das Zeugnis für Jesu Gottheit hin. Also: wenn ich Recht habe, so habe ich Recht." Das sind Polichinellkünste.

Wie sehr eine *historische* Anschauung und Erinnerung in dem Ev. Joh. sich kundgibt, hat Weizsäcker (S. 259 ff.) recht gut dargethan an der (von mir schon in Aufl. 1 u. 2) dargelegten Allmählichkeit, mit welcher der Conflikt Jesu mit seinen Gegnern Joh. 6 beginnt, und dann Schritt für Schritt sich steigert.

4). Andere Einwürfe, betreffend die Nichtübereinstimmung des Joh. mit den Syn. in Beziehung auf die Festreisen, die Auslassung des h. Abendmahls, nebst weiteren von Strauss[4]) entdeckten Widersprüchen zwischen Joh. und den Syn. sind oben Theil I an den einzelnen Stellen schon beseitiget und jezt auch von Weizsäcker (S. 274 ff.) grossentheils aufgegeben, indem dieser anerkennt, dass Joh. die Syn. voraussezt, sich auf dieselben zurückbezieht, und sie ergänzen will. (Vgl. darüber oben §. 102, Anm. 10.) Ueber die geographische Schwierigkeit Joh. 1, 28 vergl. oben §. 55, Anm. 1. Wegen *Σιχὰρ* Joh. 4, 5 vgl. Lücke z. d. St. p. 633 f. und Credner Einl. pag. 264 f. und besonders Wieseler's chronol. Synopse p. 256 f. De Wette findet (ex. Hdb. zu Joh. p. 6) auch in Joh. 3, 23; 18, 1 „geographische Schwierigkeiten". Welche in 3, 23 liegen soll, hat er nicht für gut befunden mitzutheilen, es möchte sich auch schwerlich eine solche auffinden lassen. In 18, 1 wo die Lesarten zwischen *τοῦ κέδρου* (ℵD Sah. Copt.) *τοῦ κεδρών* (ASΔ) und *τῶν κέδρων* schwanken, findet De Wette eine fehlerhafte Uebertragung von קדרון, welche, *obwohl sie sich auch in den* LXX. *finde*, doch bei einem *Palästinenser* undenkbar sei. Allein gerade weil in der von Palästinensern so häufig gebrauchten LXX. diese allerdings etymologisch unrichtige Benennung vorkam, so konnte um so leichter geschehen, dass, wenn Joh. *τοῦ κέδρων* geschrieben hatte, doch ein oder mehrere kleinasiatische Abschreiber, welchen das (ihnen ebenfalls vielleicht aus den LXX. bekannte) *τῶν κέδρων verständlicher* schien, als das *τοῦ κεδρών* (indem jenes eine Bedeutung hatte, dieses nicht, sie aber weder wussten, was קדרון heisse, noch, dass am Kidron keine Cedern wachsen) — dass also mehrere Abschreiber *sehr frühzeitig* das *ΤΟΩ* in *ΤΩΝ* umkorrigirten, andre aber aus gleichem Grunde *κεδρων* in *κέδρου* corrigirten, damit es zu *τοῦ* passe. Soviel ist wenigstens sehr, sehr gewiss, dass jenes *τῶν* keine Instanz gegen die Authentie des Ev. bildet. — Die übrigen bei De Wette p. 6 f. aufgeführten Bedenken sind bereits theils in diesem §. theils Theil 1 erledigt. Ausserdem wollte Fischer (Diac. in Oehringen)

4) Nach Lützelb. 177 ff. soll der Verf. des Ev. nicht allein den Syn., sondern der ganzen *„jüdisch-gesinnten"* Klasse von Aposteln, wozu der Apostel Johannes auch gehört habe, widersprechen. Die genauern Angaben über die judaistischen Dogmen, denen die Zwölfe gehuldigt haben sollen, entnahm Lütz. aus *rabbin. Schriften*, d. h. aus Gfrörer's Blumenlese derselben. Gegen diese Phantasieen vgl. oben §. 133.

aus dem „Gebrauch des Wortes *Ἰουδαῖοι* im Ev. Joh.“ (in der Tüb. Zeitschr. 1840, Heft 2, p. 96 ff., Baur S. 623 ff.) schliessen, das Ev. könne nicht von Joh. sein. Aber jener Gebrauch, den er annimmt, findet gar nicht statt. Den ethnischen Lesern des Ev. gegenüber wird eben das jüdische Volk in Bausch und Bogen *οἱ Ἰουδαῖοι* genannt. Der *ungläubige* Theil des Volkes, die *Φαρισαῖοι, γραμματεῖς, ἄρχοντες κλ.* wird gar wohl von den übrigen unterschieden, z. B. Joh. cap. 7 f. Das ganze Argument würde aber jedenfalls *zuviel* beweisen, nämlich nicht bloss, dass das 4te Ev. nicht von Joh., sondern dass es von *keinem Judenchristen* geschrieben sein könne. Ein Judenchrist war der Verf. aber jedenfalls (vgl. Bleek, S. 244 ff.). Es geht dies aus der Citation des a. T. nach dem hebr. Originaltext (12, 40; 13, 18; 19, 37 u. a.), dann aus Stellen wie 4, 9 u. 22 hervor, wo sich deutlich zeigt, dass der Verf. *Ἰουδαῖος sine ira ac studio* rein als objektive Bezeichnung der Nationalität braucht, aber eben in einer Zeit, wo die jüdische Nation *als Nation* nicht mehr existirte, und schon sammt ihren Institutionen als ein Vergangenes sich verobjektivirt hatte (vgl. Joh. 2, 6 u. 13; 3, 1; 5, 1 u. a.). *Aus* innern Gründen *lässt sich also die Echtheit des Ev. Joh. nicht anfechten.*

§. 148.

Beweiskraft der äussern Zeugnisse für die Echtheit.

1). Im Ev. selbst wird Johannes nicht genannt, sondern nur der Jünger, den Jesus lieb hatte, der einer der Zebedäiden war (§. 142 Anm. 5) und sich vollends aus der Stelle 21, 24 erklärt, wo der Herausgeber des Evangeliums, der den Anhang beifügte, erklärt, das Evang. sei von Joh. geschrieben, woraus denn, wie aus der ausdrücklichen Versichrung 19, 35, folgt, das *Ev. selbst* sei johanneisch.

Beide Hauptpunkte griff Lützelb. an. *Unter dem μαθητὴς ὃν κλ. soll* (pag. 190 ff.) *Johannes gar nicht verstanden werden* können. Denn *erstlich* spreche überhaupt kein Autor, der nicht „auf Betrug ausgehe“ oder „absichtlich künstle“, von sich selbst in der dritten Person, den Julius Cäsar ausgenommen, „welchen man nicht anführen dürfe.“ Es „war gar kein vernünftiger Grund da“, warum Joh. „nicht in der ersten Person sprechen sollte.“ Es sei „sentimental“, wenn Joh. sich „*μαθητὴς κλ.*“ nenne. Auch Strauss B (p. 64) spricht von einem „Gemunkel mit dem Jünger, der von diesen Dingen spricht.“ — Wir haben hier gleich am Anfang die ganze Verfahrungs-

weise Lützelberger's vor Augen. „Mir kömmt das und das unge-„schickt vor; die App. etc. müssen denken und fühlen wie ich; weil „ich in der Bezeichnung ὁ μαθητὴς κλ. das Innige und Herrliche zu „finden kein Sensorium habe, so kann auch kein Ap. jene Bezeich-„nung anders als sentimental gefunden haben". — Aber er sagt *zweitens* (p. 191 und 196) jene Bezeichnung wäre auch unpassend gewesen; und „ob man es wohl für ein Zeichen der Bescheidenheit „würde gehalten haben, wenn Marschall Ney eine Geschichte Napo-„leons ohne seinen Namen herausgegeben hätte und (darin) von sich „stets als dem *Geehrten* redete." Der Mann sieht scheint's nicht ein, erstlich, dass das Verhältnis eines Marschalls zum Kaiser anders ist, als das eines Jüngers zu Christo, und dass jener für das grosse Publikum geschrieben hätte, während dieser für seine Gemeinde schrieb; sodann dass es ein anderes ist, ob jemand von sich nichts anderes zu sagen und zu rühmen weiss, als dass Jesus ihn lieb gehabt habe, also dass ihm diese Liebe Jesu das köstlichste Besizthum und sein einziger Ruhm scheint, oder ob jemand sich als den „Geehrten" hinstellt, wo ja eben im „Geehrten" und nicht in der Anonymität die Unbescheidenheit liegt. — *Drittens* meint Lütz., Joh. hätte, selbst wenn er jene Bezeichnung gebrauchen wollte, doch wenigstens cap. 1, 40 sich nennen müssen. Er bedenkt wieder nicht, dass die Leser des Ev. den Johannes dennoch sogleich unter jener Verhüllung erkannten, so gut, als wir heutzutage, und noch besser, da sie aus des Ap. Munde wohl manchen der im Ev. erzählten Vorfälle öfters gehört hatten; ferner, dass, wenn Joh. sich zuvor genannt hatte, es *alsdann* abgeschmackt war, mit der Anonymität fortzufahren. Ja, hatte sich Joh. erst genannt, und substituirte *später* seinem Namen jene Bezeichnung, so konnten *gerade nun* die Leser gar nicht wissen, ob „Joh." und „ὁ μαθητὴς κλ." identisch seien, Joh. hätte denn zu lezterem ein τουτέϛι Ἰωάννης fügen müssen, welches wahrlich gar zu geschmacklos gewesen wäre. — *Viertens* beweist Lütz. (199 ff.) es sei unter dem μαθητὴς κλ. ganz bestimmt *Andreas* zu verstehn. Der Beweis ist golden. *Dreimal* wird Andreas „hervorgehoben" 1, 41; 6. 5 ff.; 12, 22. Aus diesen drei Stellen (die der Leser aufzuschlagen gebeten wird!) ergibt sich: „Andreas erschien *stets* als der Vermitt-„ler, durch den Andere zum Herrn kamen" —!!! nämlich in der *einzigen Stelle* 12, 22 melden sich Hellenen, die Jesum sehen wollen, bei Philippus, und dieser beredet sich darüber mit Andreas, und *beide miteinander* sagen es Jesu! Doch Lütz. fährt fort: Weil also Andreas es ist, der „allenthalben hervorgehoben war", weil nun weiter cap. 13 Andreas nicht vorkömmt (aber auch cap. 2—5, 7—11 kam er

nicht vor) *statt dessen* aber plözlich der *μαθητὴς ὃν κλ.* v. 21 auftritt, und auch cap. 18—20 erscheint, so kann der „geliebte Jünger" kein anderer sein, als Andreas. Auch der Vorfall Joh. 19, 26 f. soll besonders gut passen, weil Petrus, des Andreas Bruder, in Bethsaida verheirathet war, und beide *nach der Tradition* keine Eltern mehr hatten, also leichter als die Zebedaiden eine Adoptivmutter brauchen konnten, um so mehr, als Johannes nach der Tradition ganz jung (also noch zu jung für eine Mutter??) gewesen sein soll. (Lütz. p. 203.) *Nach den Evang.* (Mt. 8, 14 ff. u. par.) hatte gerade Petrus eine Schwiegermutter im Hause!

Den im Ev. selbst liegenden äusseren Beweis für die Authentie hat also Lütz. nicht zu zerstören vermocht.

2). Von Papias berichtet *Eus.* 3, 39, er habe den ersten Brief des Joh. benüzt. Da nun der erste Brief und das Ev. Einen Verf. haben, so lebte der Verf. des Ev. vor Papias, und dieses selbst muss um's Jahr 100 geschrieben sein. — Dass Papias 1 Joh. citire, sagt uns *Euseb.*, der dessen Schriften gelesen hat. Was sagt uns Lützelb.? Er wirft Papias mit Polykarp zusammen, und sagt (pag. 100:) „Mit wie wenig sich doch der Glaube genügen lässt! „Also mit *zwei völlig ungewissen Citaten aus Polykarp und Papias* ist „die Echtheit des Briefes bewiesen." Die *Nachricht* eines Mannes, der den Papias gelesen, dass Papias 1 Joh. „*κέχρηται*" also nicht bloss einmal, sondern öfter citirt, stellt er also mit einem *Citat* des Joh. bei Polyk. zusammen, und redet von „zwei ungewissen Citaten." Recht gründlich!

Gleichwohl ist Baur (666 Anm. 1 vgl. Zeller Jahrb. 1845, 4, S. 584) in der Gründlichkeit um kein Haar vorgeschritten. „Mit dem „Zeugnis des *Eus.*" (dass Papias 1 Joh. gebraucht habe) mag es sich „so verhalten, wie mit dem aus Polykarps Ep. ad Phil. 7, wo die „Worte *πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ κλ.*" (1 Joh. 4, 3 wörtlich!) „auch eine „solche *μαρτυρία* sein sollen. Was können denn solche allgemeine „Sentenzen, die aus keiner bestimmten Schrift genommen sein muss- „ten, sondern anonym circuliren konnten, für das Dasein einer Schrift wie 1 Joh. beweisen?" — Gibt denn *Eus.* eine *einzelne Sentenz* aus Papias, die sich 1 Joh. wiederfindet? Oder gibt er die *Nachricht*, Papias habe sich — also an mehr als einer Stelle — des ersten Briefs Joh. bedient? Welch entsezliche Willkür ist es, solche bestimmte Aussagen geradezu als ungültig wegzuwerfen, bloss weil sich nicht protokollarisch beweisen lässt, aus welchen und wie vielen johann. Citaten bei Papias *Euseb.* jenen Schluss, dass Pap. den 1 Br. Joh. gebraucht habe, gezogen hat? So kann man in der That alles

beweisen und alles umstossen! So steht, wie bei den griech. Sophisten, das Resultat, auf das man kommen will, von vorneherein fest, und die Argumente werden gedreht und geschnürt, wie man sie eben braucht!

3). Sehen wir sogleich das Citat des Polykarp[1]) näher an Lücke (p. 32) und Zeller (Jahrb. 1845, 4, S. 586) erklären den Brief des Polykarp für unecht. Auch ältere, hyperprotest. Kritiker (Flacius, Dalläus) haben ihn bezweifelt; die Echtheit ist aber durch Pearson und Cave längst bewiesen und auch von den Neueren anerkannt. Nur Ritschl, Volckmar und Scholten haben neuerdings diese Echtheit oder wenigstens die Integrität wieder angezweifelt, weil — der Br. Polykarps sich zu unterstehen wagt, ein Zeugnis für die Echtheit der Ignatianischen Briefe zu enthalten[2]), welche doch von Männern wie Ritschl, Volckmar und Scholten für unecht gehalten werden! Natürlich muss nun auch der Br. Polykarps ganz oder zum Theil unecht sein, *damit* die genannten Herrn in ihrer Bezweiflung der ignat. Briefe (vgl. §. 143 Anm. 1) nicht genirt seien!! Schon *Euseb.* (6, 36) citirt das 9. und 13. Kap. des Briefes Polykarps wörtlich. Um aber dem nackten Zweifel ein Mäntelchen umzuhängen, behaupten die Herren, dass die Polemik im Br. Polykarps gegen diejenigen, welche die künftige Auferstehung und das Gericht leugnen, indem sie Christi Offenbarungen (d. h. die heil. Schriften) verdrehen, nothwendig gegen Marcion gerichtet sein müsste, also nicht vor 138 (mithin erst lang nach des Ignatius Tode) geschrieben sein könne — als ob wir nicht aus Hippolytus wüssten, dass schon bei Basilides und Carpokrates, und aus 1 Cor. 15, dass sogar schon in der apostol. Zeit jene spiritualistische Deutung der Auferstehung vorkam! S. 47 sagt Scholten selbst: „Es waren nicht die marcionitischen Doketen, gegen welche Polykarp stritt, sondern die Basilidianer" —! Mit der Unechtheit des Briefes des Polykarp ist es also nichts. Nach Hieron. catal. cap. 17 wurde der Philipperbrief des Polykarp in den ersten Jahrhunderten gleich den apost. Briefen in den Gemeindeversammlungen gelesen, und wer den zwar

1) Diese Citate sind oben §. 143 nachzulesen.

2) Cp. 9. *ὑπομονὴν, ἣν καὶ ἴδετε κατ' ὀφθαλμοὺς, οὐ μόνον ἐν τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ καὶ Σωσίμῳ καὶ Ῥούφῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις . . ., καὶ ἐν αὐτῷ Παύλῳ.* Cp. 13. *Ἐγράψατέ μοι καὶ ὑμεῖς καὶ Ἰγνάτιος, ἵνα, ἐάν τις ἀπέρχηται εἰς Συρίαν, καὶ τὰ παρ' ὑμῶν ἀποκομίσῃ γράμματα* (cf. Ign. ad Polyc. cp. 8) *Τὰς ἐπιςολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ἀπ' αὐτοῦ, καὶ ἄλλας κλ.*

nicht originellen, aber so glaubens-innigen, väterlichen Brief unbefangen betrachtet, wird finden, wie sehr er zu dem Charakter eines Polykarp passe. Auch Lützelb. wagt die Echtheit nicht zu bezweifeln. Wie hilft er sich nun in Betreff jenes Citates[3]) von 1 Joh. 4, 3? Die Aehnlichkeit und gegenseitige Abhängigkeit erkennt er an, *aber*, sagt er (p. 73) „*mir will dünken*, *als sei die Stelle des Polykarpus* „*ursprünglicher*, *als die des Johannes*.“ Wahrhaftig? In dem aus lauter Citaten und Reminiscenzen zusammengewobenen Brief des Polykarp soll die Stelle *ursprünglich* — und in dem ganz originellen ersten Brief Johannis, wo sie im allerengsten, organischen Zusammenhang steht, soll sie *citirt* sein? Sehr wahrscheinlich! Baur (a. a. O.) erklärt, wie wir bereits sahen, jenes wörtliche Citat für eine „anonym cirkulirende Sentenz“[4]). Auch das ist sehr wahrscheinlich in einem Briefe, der aus lauter nachweisbaren n. t. Citaten zusammengewoben ist!! Und haben jene höchst originellen Worte überhaupt das Ansehn einer „cirkulirenden Sentenz“?

Es soll aber auch (Lütz. p. 153) noch ein ganz bestimmter Beweis im *Iren.* enthalten sein, dass Polykarp kein Ev. Johannis besessen habe. *Iren.* sagt nämlich in der *ep. ad Florinum* (p. 340, edit. Massuet) er erinnere sich noch genau des Polykarp, *ὥϛε με δύνασθαι εἰπεῖν καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος διελέγετο ὁ μακάριος Πολύκαρπος, καὶ τὰς προσόδους αὐτοῦ καὶ τὰς εἰσόδους, καὶ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βιοῦ, καὶ τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν, καὶ τὰς διαλέξεις ἃς ἐποιεῖτο πρός τὸ πλῆθος, καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναϛροφὴν ὡς ἀπήγγελλε, καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν Κύριον, καὶ ὡς ἀπεμνημόνευε τοὺς λόγους αὐτῶν, καὶ περὶ τοῦ Κυρίου τίνα ἦν ἃ παρ᾽ ἐκείνων ἀκηκόει ἀπήγγελλε πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς.* Da soll nun nach Lütz.'s Meinung *Iren.* sagen wollen, Polykarp habe noch nicht dasjenige verkündigt, was Joh. *ge-*

3) Man hat Polyc. Phil. cap. 6 in den Worten *εἰ οὖν δεόμεθα τοῦ Κυρίου, ἵνα ἡμῖν ἀφῇ, ὀφείλομεν καὶ ἡμεῖς ἀφιέναι*, auch eine andere Stelle: 1 Joh. 4, 11 wiederfinden wollen. Ich glaube allerdings, dass die Stelle ebensogut eine Reminiscenz an die fünfte Bitte des U. V. sein kann (was Lützelb. gar nicht bemerkt hat).

4) Aehnlich Scholten. Es sei ein zufälliges Zusammentreffen, a) weil der Ausdruck bei Polyk. etwas modificirt sei, und b) weil Polyk. gegen eine andre Form der Häresis polemisire. Aber diese beiden Argumente heben einander ja auf. Einer andern Form der Häresie gegenüber *musste* ja eben Polyk. den johanneischen Ausdruck (in *freier* Citation) *so* modificiren, dass er auf *diese* Gegner Anwendung fand!

schrieben habe, sondern *nur*, was er *mündlich gesagt* habe, *also* habe Polyk. noch kein *Ev. Joh.* gekannt. Wir überlassen jedem Leser, sich hiebei das Seine zu denken! *Wir* denken, dass Polyk. das, was seine Zuhörer selbst im Ev. Joh. lesen konnten, ihnen nicht noch einmal wird gesagt haben, sondern nur solche Dinge, die *er* von Joh. mündlich gehört hatte, und die noch nicht im Ev. standen.

Scholten (p. 5 f.) will gar auch in Clemens Romanus ein Zeugnis *gegen* die Existenz des Ev. Joh. entdeckt haben. Er meint nämlich, bei Clem. „habe sich die Christologie noch nicht zu der Höhe der Logosidee entwickelt.“ Aber diese Idee ex professo zu entwickeln, hat Clem. in seinem in praktischen Mahnungen betreffs der subjektiven Heilsaneignung sich bewegenden Briefe gar keinen Anlass. Nichts desto weniger bezeichnet er cap. 16 Christum als *τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλοσύνης τοῦ θεοῦ*, wie es denn auch schon im Br. des *Barnabus* cp. 12 heisst: *ἔχεις καὶ ἐν τούτῳ τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν*. Die *Lehre* von der ewigen Gottheit und Präexistenz Christi war von Anfang an in der christl. Kirche die allgemeine.

4). Gehen wir nun zu den Stellen aus Ignatius. *Philad.* 7 sei (Lütz. p. 54) „nichts als die allgemeine Ueberzeugung ausgespro- „chen, der Geist Gottes, den jeder Christ zu haben glaubte, sei sei- „ner Sache gewiss.“ Sehr richtig! Das ist der *allgemeine Gedanke* dieser Stelle, und es ist wahr, diesen *Gedanken* konnte Ign. unabhängig vom Ev. Joh. haben. Das hat auch noch kein vernünftiger Mensch je bezweifelt. Aber hierum handelt es sich ja nicht; die von Lütz. wohlweislich umgangene Frage ist ja vielmehr die, ob wohl jemand jenen allgemeinen Gedanken in der *sonderbar speciellen Form* ausdrücken wird: „*der heil. Geist weiss woher er kommt und wohin er geht*“, sintemal man von einem Gehen und Kommen des h. Geistes doch insgemein nicht zu reden pflegt. Es ist die Frage, ob diese höchst auffallende *Form*, in der Ign. den allg. Gedanken ausspricht, sich nicht einzig und allein dann erklären lasse, wenn er an Joh. 3, 8 dachte, wo vom *Winde* gesagt war, niemand wisse, woher er komme und wohin er gehe, und wo mit dem *Winde* (der seine für alle Anderen dunkeln Wege weiss) der *heil. Geist* verglichen war, der ebenfalls, sein selbst gewiss, allen Anderen wunderbarlich als *plözlich daseiend* erscheine. — Hr. Scholten sieht das so wenig ein, dass er genug gethan zu haben glaubt, wenn er (S. 54) sagt, Joh. rede vom Winde, Ign. aber vom heil. Geist, folglich sei keine Aehnlichkeit da! Hr. Zeller (S. 599) hat es sich hier sehr leicht gemacht; er meint, die ign. Stelle *widerspreche* sogar der johanneischen, da dort

von einem Wissen, nicht von einem Nichtwissen die Rede sei. Allein es dürfte doch wohl ziemlich auf den gleichen Gedanken herauskommen, ob man sagt, *die* Menschen *wissen nicht*, woher das Wehen des h. Geistes kommt, oder ob man mit Emphase vom heil. Geist sagt, er wisse, woher er komme und wohin er gehe. Hr. Zeller lässt die beiden Stellen bei Iren. und Joh. aus Berücksichtigung des — Montanismus entstehen. Aber das Kartenhaus jener Romantik, welche Apostel, Ebioniten, Montanisten u. a. identificirt, ist bereits durch die Vergleichung der Apsche mit dem Gal.Br. zertrümmert! *Philad.* 9 wird Christus ἡ θύρα etc. genannt. Wiederum versichert uns Lütz. (p. 55) überflüssigerweise, dass der *Gedanke:* schon die a. t. Väter seien durch Christum selig geworden, ein paulinischer sei. Wiederum umgeht er die Frage, wie Ign. dazukomme, diesen Gedanken in so sonderbarer Form auszusprechen, dass er ganz *ex abrupto* sagt: „Der Hohepriester ist mehr als die Priester, denn er ist die Thür des Vaters". Auf eine solche Ausdrucksweise kömmt doch wohl Niemand ohne Veranlassung[5])! Herr Zeller (S. 597) gesteht zu: diese Aeusserung erinnert allerdings an Joh. 10, 9", findet aber ein solches Zusammentreffen „zufällig und unerheblich". Wie hohl dies Gerede, muss er jedoch selber gefühlt haben; denn er macht noch den Versuch, die ignat. Stelle aus dem Hebr.ev. abzuleiten. Er ist nämlich der Meinung, dass *Pseudoclem.* 3, 52 die *Anspielung auf Joh.* 10, 9 (*διὰ τοῦτο αὐτὸς ἀληθὴς ὢν προφήτης ἔλεγεν· ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς. ὁ δι' ἐμοῦ εἰςερχόμενος εἰςέρχεται εἰς τὴν ζωήν*) aus dem *Hebräerev.* stammen, trozdem dass sogleich nachher auf die Stelle *Joh.* 10, 3 (*τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς*) angespielt wird, mithin offenbar diese und andre einzelne Stellen in den Pseudoclem. aus dem *Ev. Joh.* (und *nicht* aus dem Hebr.ev.) geflossen sind. Hätte das Gleichnis Joh. 10 ursprünglich im aram. Mt. gestanden, so liesse sich gar nicht begreifen, warum es nicht in den griech. Mt. sollte aufgenommen worden sein. Man müsste also höchstens annehmen, es sei erst später, etwa im Anfang des zweiten Jahrh. aus einer andern Ev.schrift in das Hebr.ev. gekommen. Allein da kein andres Ev. als das 4te

5) Pag. 59 beruft sich Lütz. auf eine, überdies falsch citirte Stelle des Hermas (III, 9, 12; nicht III, 12), wo es heisst: *Petra haec et porta filius Dei est.* Aber dort stehen diese Worte nicht abrupt, sondern es wird ein langes Gleichnis von einem Thurme ausgeführt, und dessen einzelne Theile werden alle allegorisch gedeutet, und wird dann auf die Frage: *petra haec et porta quid sunt?* die obige Antwort gegeben. Diese Stelle ist also gar kein Analogon zu der des Ignatius.

jenes Gleichnis enthält, so läge darin doch nur wieder ein Beweis für das Alter des Ev. Joh. Was wird nun Lützelb. über die Stelle *Röm.* 7 (vom Leib und Blut Christi als einer Speise und eines Trankes) sagen, von jener Stelle, wo sich der ganze Gedankengang, ja alle Ausdrücke von Joh. 6, 48 wiederfinden? Er verweist auf *Sirach* 15, 3; 24, 28, wo auch schon der λόγος eine Speise genannt werde, ferner auf die Essener. bei denen auch das Passah ein himmlisches Mahl gewesen sei. Also, weil bei einer jüdischen Sekte das *Passah* ein „himmlisches Mahl" war, darum lag es dem Ign. nahe, zu sagen, *Christi Leib* sei eine himmlische Speise! Und weil es im *Sirach* heisst „die *Weisheit* (nicht der λόγος! wo soll Sirach die Lehre von dem menschgewordenen λόγος herhaben?) speiset den Menschen mit *Brod des Verstandes*" und „Wer von mir (der Weisheit) isset, den hungert immer nach mir" — darum lag es dem Ign. nahe, *Christi Leib und Blut* für den ἄρτος θεοῦ, ἄρτος οὐράνιος, ἄρτος ζωῆς zu erklären, und zwar merkwürdigerweise mit denselben Worten, wie im Ev. Joh.?! Zeller (S. 596) lässt „die *Vergleichung (sic)* des Leibes und Blutes Christi mit Speise und Trank" aus dem Abendmahlsritus herstammen, den Ausdruck ἄρτος ζωῆς aus 1 *Mos.* 2, ἄρτος οὐράνιος aus Ps. 105, 40, und lässt so diese ignatianische Stelle von allen Ecken und Enden her zusammengeblasen werden. Wer's glauben will, der glaube es. — Eine Reminiscenz an Joh. soll nach Zeller in der Stelle darum nicht liegen können, weil nicht alle johanneischen Ausdrücke *wörtlich* wiederkehren. So hat also Hr. Zeller den geistvollen Grundsaz: „Was nicht wörtliches Citat ist, kann auch nicht Reminiscenz sein"!!

Neuerdings haben Hilgenfeld („der Kanon" S. 31) und Volckmar („der Urspr. unsrer Evv." S. 51) sich zu dem Zugeständnis genöthigt gesehen, dass die ignat. Briefe das Ev. Joh. voraussezen. Da aber die Ratte der neg. Kritik, wenn ihr Ein Loch vermauert wird, sich sogleich ein andres zu wühlen pflegt, so haben Volckmar und Scholten die bösen ignat. Briefe für ihr böses Bezeugen der Echtheit des Ev. Joh. damit gestraft, dass sie decretirt haben, diese Briefe seien selber unecht. Und weil ihre Echtheit schon von Polyk. bezeugt wird, so haben die Herrn frischweg auch den Br. Polykarps für unecht erklärt. (Vgl. über die Albernheit der hiebei angewendeten Operationen oben §. 143, Anm. 1 und pag. 1131). — Es ist ein erfreuliches Zeichen für die Echtheit des Ev. Joh., dass man nicht allein die ganze Geschichte, sondern auch einen grossen Theil der Literatur des 2. Jahrhunderts über den Haufen werfen muss, um die Hypothese von der Unechtheit des Ev. Joh. behaupten zu kön-

nen. Die neg. Kritik schlägt hier wider Willen in ihr Gegentheil um; sie ist ein Bileam, der segnen muss, wo er fluchen will; sie liefert handgreiflich den Beweis, wie die Geschichte und Literatur des zweiten Jahrhunderts mit der Existenz des Ev. Joh. verwachsen ist und diese Existenz zu ihrer Voraussezung hat.

Scholten freilich bohrt zwei Löcher zugleich! Er versichert, dass die ignat. Briefe unecht seien, hat dabei aber ein so böses Gewissen, dass er auch mit grosser Aengstlichkeit zu beweisen sucht, der Verf. jener Briefe habe das Ev. Joh. nicht gekannt. Denn — sagt er — wer Christum mit den Syn. Davids Sohn nennt, wie kann denn der das Ev. Joh. gekannt haben? —! Ohne Zweifel wird Hr. Scholten von den Pharisäern Mt. 22, 41 ff. demnächst ein Ehrendoctordiplom zugeschickt erhalten.

5). Justin redet bekanntlich öfter von *ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποςόλων*, so dass es aussieht, als habe er Schriften gebraucht, deren *mehrere* von App. verfasst waren, mithin wenigstens den aram. Mt. und den Joh. Dass er wirklich auch den Johannes gebraucht habe, wird dann weiter durch seine Termini *μονογενής, λόγος* etc. bestätigt. — Allein die Beweiskraft jenes ersteren Umstands ist in Zweifel gezogen worden. Credner (Beitr. I, 132) beruft sich nämlich hauptsächlich auf die Stelle *dial. c. Tryph.* 106 (Maurin. Edit. p. 201) *καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποςόλων (καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο) μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας μετωνομακέναι — — σημαντικὸν ἦν αὐτὸν ἐκεῖνον εἶναι, διὸ καὶ τὸ ἐπώνυμον Ἰακὼβ τοῦ Ἰσραὴλ ἐπικληθέντι ἐδόθη κλ.* Es ist hier die Frage, ob sich das unterstrichene *αὐτοῦ* auf das Subjekt des Verbums: Christus, bezieht, oder auf Petrus. Im leztern Fall redet er hier von *ἀπομνημονεύμασι τοῦ Πέτρου*. Wiewohl er nun hiermit sicherlich nicht das kezerische *Ev. Petri*[6]) sondern nur unser *Ev.*

6) Von diesem Ev. wissen wir nur soviel mit Sicherheit, dass es *häretisch* war. Eus. 6. 12 sagt nicht, dass es von *etlichen Gemeinden* bei Rhossus gebraucht war, sondern dass *etliche Gemeindeglieder* in Rhossus (*τινὰς ἐν τῇ κατὰ Ῥωσσὸν παροικίᾳ*) *προφάσει τῆς εἰρημένης γραφῆς* Kezereien lehrten, und dass *Serapion* gegen diese geschrieben (*Eus.* citirt die Worte) und ihnen bewiesen habe, ihr Ev. Petri enthalte nicht allein Unwahres sondern sogar Häretisches. Nach Theodoret. haer. fab. II, 2 brauchten es die Nazaräer. Nach Orig. princ. prooem. §. 8 enthielt es die Stelle *non sum daemonium incorporale*. Aus dieser in der Tradition so weit verbreiteten und im Grunde mit Luk. 24, 39 und par. übereinstimmenden Stelle, darf man nicht sogleich schliessen, das *Ev. Pt.* sei mit dem *Hebr.ev.*

Mk.[7]) gemeint haben kann, welches ja im ganzen Alterthum als Werk des Petrus galt, dessen Dollmetscher Markus gewesen, so folgt doch daraus, dass *Just.* das Ev. Mk. „Ev. Petri" nannte, soviel, dass, wenn er anderswo von *ἀπομν. τῶν ἀποςόλων* redet, dies nicht nothwendig auf Mt. und Joh. bezogen werden *muss*, sondern auch von Mt. und Mk. gedeutet werden *kann.* Freilich *auch* nicht: gedeutet werden *muss;* denn unter *τῶν ἀποςόλων* können ja auch *drei* App. verstanden sein.

Sogar vier. Denn es ist bereits nachgewiesen (vgl. Tischendorf: „Wann wurden unsre Ev. verfasst?" pag. 29—35) dass Justin das, in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts entstandene (apokryphische) Protevangelium Jakobi als eine echte, und zu den heiligen Schriften (den *ἀπομνημονεύμασι*) gehörige Schrift citirt hat.

Es sind aber auch ausserdem die deutlichsten Beweise vorhanden, dass Justin das Ev. Joh. gekannt habe[8]).

Zwar die zwei Stellen aus dem *dial. c. Tryph.*, welche als Citate von Joh. 1, 19; 3, 14 betrachtet werden (oben pag. 1077 f.) sind, wie wir selbst zugeben, nicht absolut sicher. Anders steht es schon mit der Stelle *de resurr.* 9. Von dieser Stelle sagt Lütz. (pag. 123): „Ich kann „sie in ihrem Zusammenhange nicht beurtheilen, da in der von mir „gebrauchten Ausgabe des Justin die Schrift desselben über die Auf-

identisch gewesen. Lezteres galt auch zu des Hieron. Zeit für nichtkezerisch. — Auch die Stelle Orig. zu Mt. 13, 55 (*de la Rue* III, p. 462 f.) *ᾤοντο οὖν* (Subj. die Mt. 13 erwähnten Juden) *αὐτὸν εἶναι Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας υἱόν· τοὺς δὲ ἀδελφοὺς Ἰησοῦ φασί τινες, εἶναι, ἐκ παραδόσεως ὁρμώμενοι τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου ἢ τῆς βίβλου Ἰακώβου, υἱοὺς Ἰωσὴφ ἐκ προτέρας γυνεικὸς συνῳκηκυίας αὐτῷ πρὸ τῆς Μαρίας* — lehrt uns nichts sichres; denn Orig. weiss nicht gewiss, ob die Sache im *Ev. Pt.* oder im *Ev. Jak.* enthalten war. Im ersteren Falle müsste das Ev. Pt. nicht nazaräischer, sondern gnostisch-doketischer Natur gewesen sein. *Kezerisch* aber war es jedenfalls und wird also nicht von Justin gebraucht worden sein. Vgl. auch Bindemann (Stud. u. Krit. 1842, 2).

7) Dass er dies Ev. im Sinne gehabt, ist allerdings wahrscheinlich. Mk. 3, 16 wird erzählt, dass Jesus dem Simon den Namen Petrus — und V. 17, dass er den Zebedäiden den Namen Boanerges gab. Dazu passen die Worte Justins: *μετὰ τοῦ κλ.* „wobei (bei welcher Gelegenheit, *μετὰ* c. gen.) er „auch zwei andern Jüngern, Söhnen des Zebedäus, andre Namen gab." — Vielleicht ist aber dies *μετὰ τοῦ* eine Corruption aus *μετὰ τοῦτο*, was sprachlich natürlicher ist und dann noch genauer zu Mk. 3, 17 passt.

8) Vgl. hierüber Bleek (Stud. u. Krit. 1836, 4, und Beitr. S. 220 ff.)

„erstehung fehlt.“ Lütz. sollte dem Herausgeber der von ihm gebrauchten Edition noch nach dessen Tode einen Process anhängen, dass die Schrift *de res.* bei ihm „fehlt“! Dieser Gelehrte sezt nämlich wirklich allen Ernstes voraus, es gebe eine „Schrift“ des Just. Mart. über die Auferstehung, und sie sei nur in manchen Ausgaben nicht mitgedruckt. Er scheint nicht zu wissen, dass wir von der verlorenen Schrift „*de res.*“ nur ein kurzes Fragment von 10 capp. [9]) übrig haben, welches zum erstenmal von Grabe griechisch mitgetheilt, dann auch in die Maurinerausgabe aufgenommen ist. — Obgleich nun unser Gelehrter diese „Schrift“ nicht gelesen hat, so erlaubt er sich doch „nur so viel“ zu sagen, dass die citirte Stelle ein „Zusammentrag *(sic!)* aus mehreren Erzählungen“ sei, und „eine Darstellung, die Manches enthält, was sich in unsern Evv. nicht findet.“ — Wir staunen! Der Kritiker ist unter die Camisarden gerathen oder klairvoyant geworden! Er liest auch Bücher, die er gar nicht vor sich hat! — Die Stelle ist kein „Zusammentrag“, sondern Justin will beweisen, des Auferstandenen Leib sei kein Scheinleib gewesen, und führt dafür den Luk. 24, 37 ff. erzählten Vorfall an, wobei er ganz dem Luk. folgt, und *nichts* hineinträgt, was sich in Luk. nicht fände. (Vgl. oben pag. 1078.) Nur Lütz. ist es, der sich einbildet, es sei Joh. 19, 27 mit Luk. 24, 32 zusammengeworfen. Die Stelle bei Johannes, wo zunächst nur davon, ob Christus *auferstanden* oder *nicht auferstanden* sei, und ob der Erscheinende *Christus* oder *ein anderer* sei, nicht aber ob er einen *wirklichen Leib* habe, oder ein *Gespenst* sei, die Rede ist, enthielt gar nichts, was Just. für seinen Zweck brauchen konnte! Sondern Just. folgt wie gesagt dem Luk. Schritt vor Schritt. — Nachher aber *beruft er sich* ebenso deutlich *auf Joh.* 14, 2.

Aber die „Echtheit der Schrift“ soll zweifelhaft sein. (Lütz. 124). Grabe und Lequien erkannten sie für echt. Die Stelle

9) Der Autor der Mauriner-Ausg. hat zwar (was aber Lütz. nicht gelesen haben kann, da er diese Ausgabe nicht benüzt hat) p. 564 die Meinung geäussert, diese 10 capp. rundeten sich durch förmlichen Anfang und Schluss zu einem Ganzen ab. Ich kann weder den Anfang noch den Schluss finden. Cap. 1 handelt noch gar nicht von der Auferstehung, sondern von viel allgemeineren Fragen. Ganz am Schlusse wird die Auferstehung erwähnt, und dies veranlasst den Autor, nachdem er von den Irrlehren überhaupt gesprochen, nun cap. 2 auf die doket. Irrlehrer einzugehen. Von einem Schlusse finde ich gar keine Spur. Das Ganze ist also doch wohl, wie schon Aeltere vermutheten, ein Fragment aus der verlornen Schrift des Justin: *contra haereses.*

cap. 3 stimmt auch auffallend mit dem, was Justin. im *dial.* hin und wieder über denselben Gegenstand sagt. Der Autor der Maur. ed. gründet seinen schwachen Zweifel hauptsächlich darauf, dass keine Schrift *de resurr.* im Alterthum erwähnt werde, was aber nur gegen die Echtheit des Titels, nicht der Schrift, spricht. Auch wir glauben, dass eine besondre Schrift *de res.* nicht existirt habe, sondern dass unser Fragm. aus der Schrift *c. haer.* genommen sei. Die anderen Gründe des Mauriners scheinen mir gar nicht stichhaltig; die drei ohnehin kleinen Widersprüche mit dem *λόγ. παρ. πρ. Ἑλλ.* und dem *dial.* sind nur scheinbare. Schon Methodius (bei *Phot.* cod. 224, auch in der Maurinerausg. des *Just.* pag. 596) hat eine Stelle unsers Fragmentes als Stelle des „Justin" citirt.

Ein bisher noch unbeachtetes Fragment bei Grabe Spicil. II, 175, dessen höchst auffallender Gedankengang sich nur aus einer Reminiscenz von 1 Joh. 1, 5 f. erklärt, hat Lütz. nicht gekannt[10]).

Die Stelle aus Apol. I cap. 61 betreffend, behaupten Baur (S. 665) und Zeller (S. 613 ff. u 1847, 1, S. 151), Justin habe diese Worte nicht aus dem Ev. Joh., sondern aus dem Hebräerevangelium geschöpft. Dass aber die Worte im Hebr.ev. gestanden, soll daraus mit Bestimmtheit sich ergeben, dass sie „völlig gleichmässig" (Zeller S. 151) wie bei Justin, auch in den Pseudoclementinen (11, 26) sich finden; die Pseudoclementinen aber sollen, dürfen und müssen nach den Beschlüssen der Tübinger Schule alle ihre Citate nur aus „dem Hebr.ev." geschöpft haben, unter welchem Hebr.ev. man jedoch (Zeller S. 152) nicht eine Evangelien*schrift*, sondern einen im Laufe der Zeit neue Zusäze aufnehmenden Evangelien*stamm* sich zu denken habe. Nun haben wir bereits oben bei Betrachtung der Citate des Ignatius Stellen der Pseudoclem. kennen lernen, die *offenbar nur aus Joh. herrühren können.* (Siehe S. 1134). So läge auch hier die Vermuthung nahe, dass jene Worte aus dem Ev. Joh. sowohl in den Justin als in die Pseudoclementinen gewandert wären. Doch hier ruft uns Hr. Zeller wiederholt in Erinnerung, dass das Citat bei Justin „völlig gleichmässig, wenn auch mit einem kleinen Zusaz" mit dem Citat der Clement. sei, und *beide mit einander gleichmässig* von Joh. 3, 3—5 sich entfernen. Vergleichen wir die Stellen, um zu sehen, ob dies wahr sei.

10) *Οὔτε τὸ φῶς ἔςαι σκότος ποτὲ, ἕως ἂν ἦ φῶς· οὔτε ἡ τῶν παρ' ἡμῖν πραγμάτων διελεχθήσεται ἀλήθεια. ἀλήθεια γάρ ἐςι· ταύτης ἰσχυρότερον οὐδὲν. πᾶς ὁ δυνάμενος λέγειν τὴν ἀλήθειαν καὶ μὴ λέγων, κριθήσεται ὑπὸ τοῦ θεοῦ.*

Ev. Joh. 3, 3—5. *Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;*

Justin: καὶ γὰρ, ὁ Χριςὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι φανερὸν πᾶσίν ἐςιν.

Pseudoclem. οὕτως γὰρ ἡμῖν ὤμοσεν ὁ προφήτης εἰπών· ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

In Wahrheit beschränkt sich also die „völlige Gleichmässigkeit“ zwischen *Just.* und den *Pseudocl.*, von der Hr. Zeller zu reden weiss, auf die beiden Ausdrücke

ἀναγεννηθῆναι st. *ἄνωθεν γεννηθῆναι*
εἰςέρχεσθαι κλ. st. *ἰδεῖν κλ.*

Dagegen stimmt *Just.* mit *Joh.* gegen die *Clem.* in den viel wesentlicheren Punkten überein, dass bei Just. und Joh. die Zusäze *ὕδατι ζῶντι* und *εἰς ὄνομα πατρὸς κλ.* fehlen, dafür aber beide den Gedanken haben, dass man in leiblichem Sinn nicht wiedergeboren werden könne.

Dass *auch dieser leztere Gedanke* bei *Just.* wiederkehrt, ist (wie auch Weizsäcker einräumt) der deutlichste Beweis für den *johann.* Ursprung des Citates, und in der That verheblen hier auch Baur und Zeller ihre Verlegenheit schlecht. Beide suchen darin eine Ausflucht, dass Just. und der Betrüger, der das Ev. Joh. geschrieben habe, *beide* aus einer *gemeinsamen* Quelle geschöpft haben. Aber das kann Baur's Ernst nicht sein! Hat er uns doch versichert und weitläufig zu zeigen gesucht, dass und wie jenes Gespräch mit Nicodemus sammt all seinen eigenthümlichen Wendungen freie und beabsichte *Dichtung* des Pseudojohannes sei!! — Und in der That, was hätte jene zweite Sentenz ausserhalb jenes *Gesprächs* mit Nicodemus für einen Sinn gehabt? Erklärt sie sich doch auch bei *Just.* lediglich als *Anspielung* auf jenes, bei den Lesern Justin's als bekannt vorausgesezte, Gespräch.

Zeller seinerseits legt deshalb auf das wundervolle und unbegreifliche Zusammentreffen des *Justin* mit den *Clem.* in den zwei Ausdrücken *ἀναγεννηθῆναι* und *εἰςέρχεσθαι* alle Betonung. Wunderlich! *Dies* Zusammentreffen soll *kein* zufälliges sein können. — Sezen wir den Fall, dieselbe Gleichmässigkeit, die sich hier zwischen Justin und

den Clem. findet, fände sich statt dessen zwischen Justin und dem Ev. Joh. und würde als Beweis für das Alter des lezteren benüzt — wie würde der wahrheitsliebende Hr. Zeller *dann* sagen? „Dies Zusammentreffen in einzelnen Ausdrücken" (würde er sagen, vgl. Zeller S. 606 und 619) „kann ebensogut auch zufällig sein. Der Ausdruck „*ἀναγεννηθῆναι* statt *ἄνωθεν γεννεθῆναι* war bereits — vgl. 1 Petr. „1, 3 — als kürzerer und bequemerer Ausdruck eingebürgert, und „die Redensart: *in's Reich Gottes eingehen* war mindestens noch häu- „figer als die: *das Reich Gottes sehen.*" „Es fragt sich daher immer „noch, ob wir uns das scheinbare Zusammentreffen in jenen zwei „Ausdrücken nicht blos daraus zu erklären haben, dass beide aus „dem gleichen Ideenkreise heraus schrieben und die gleichen in ihrer „Zeit kursirenden Sentenzen in ihre Darstellungen verwebt haben." So würde der wahrheitsliebende Hr. Zeller sagen, wenn ein Kirchenvater *mit dem Ev. Joh.* in jenen Ausdrücken übereinstimmte. Da aber diesmal der Kirchenvater mit den *Pseudo*clementinen gegen das Ev. Joh. übereinstimmt, so ist *diese* Uebereinstimmung *nicht* zufällig und *nicht* anderweitig erklärbar, *obwohl sie durch eine zehnfach grössere Uebereinstimmung des Justin* mit dem Joh. *hier überwogen wird*, sondern jezt heissen die Worte: *ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα κλ.* „ein kleiner Zusaz"! Es ist eben gut wenn einer auf allen Sätteln reiten kann. — Zeller könnte vielleicht einwenden, ein zufälliges *Uebereinstimmen* im positiven Gebrauch einiger Wörter sei immer noch leichter denkbar, als dass zwei Autoren zufällig *auf gleichmässige Weise* von einem dritten Autor sollten *abgewichen* sein. Allein man vergesse nicht, dass er von seinem Standpunkt aus, (wo das Ev. Joh. *jünger* als *Just.* und die *Pseudocl.* sein soll) jenes Zusammentreffen der lezteren gar nicht als ein „gleichmässiges Abweichen vom Ev. Joh." bezeichnen darf, ohne sich selbst zu widersprechen! — *Wir* betrachten *beides*, die Stelle in *Just.* wie in den *Clem.*, als von einander unabhängige *freie Anspielungen* auf Joh. 3, 3—5. Und so erklärt sich ganz gut, wie beide Autoren neben jenen *grossen* Ungleichheiten doch in den zwei Kleinigkeiten *zufällig* zusammentreffen konnten, dass beide — nur *anspielend* an Joh. 3 — die *gewöhnlicheren* Ausdrücke *wiedergeboren* und *kommen* den ungewöhnlicheren *(von oben geboren* und *sehen)* vorzogen.

Sehen wir aber von den bisherigen Stellen ganz ab, so bleibt uns doch das Faktum, dass Justin nicht etwa Eine johanneische Idee, sondern fast alle Hauptbegriffe des joh. Lehrsystems kennt. Vor allem die Logoslehre. „Die Schriften Justins" — gesteht Weizsäcker (S. 227) zu — „sind voll von Anklängen an die joh.

Logoslehre; diese ist bereits als sichere Errungenschaft vorausgesezt, und bildet den Stoff für weitere speculative Entwicklung." Anders meint freilich Lützelberger (p. 110): Joh. habe diese Lehre aus Plato geschöpft; denn „die Uebertragung der platon. Logoslehre auf „die jüdische Lehre war die einzig mögliche Form, durch welche Ju- „den und Christen ihre gemeinschaftlichen Lehren von einer beson- „deren Offenbarung und dem alleinseligmachenden Glauben an ge- „schichtliche Personen u. s. w. den Heiden denkbar machen konnten." Er hat vergessen, dass Plato — *noch gar keine Logoslehre hat*, sondern nur eine Lehre vom *νοῦς*, und dass *erst Philo* nicht sowohl die plat. Lehre vom *νοῦς* und der *ψυχή*, als die von der Ideen- und wirklichen Welt mit der *jüdischen* Lehre vom *λόγος* (מימר) combinirt. Wenn er weiter ganz arglos und gemüthlich uns versichert „bei den hellen. Juden war aber auch der Logos und Messias längst „schon Eins geworden!" — so hat er rein vergessen, dass selbst bei *Philo* der *λόγος* und der *Messias* noch weit, wie Himmel und Erde auseinanderliegen! — Nur *Joh.* hat — *ohne* die platon. Trennung von der Ideen- und wirklichen Welt einzumischen — den *rein jüdischen* מימר auf Jesu Person übertragen, und zwar in ausdrücklicher Exposition dieser Lehre. (Vgl. oben p. 1120.) Wenn nun Justin, aber ohne ausdrückliche Exposition, nur gelegentlich hin und wieder diese Lehre als eine bekannte anführt und anwendet; von wem anders, als von *Joh.* kann er sie haben? Gleichwohl hat Zeller (S. 607 u. 650) dasselbe Raisonnement gedankenlos wiederholt.

Weiter begegnet uns bei Justin die Lehre vom *μονογενής*. Nämlich bei Auslegung von Ps. 22, 21 (bei *Sylb.* p. 260) erklärt er יחידתי von Christus, und sagt: *μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἴδιος ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγενημένος καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα.* Hier bezieht sich das *ὡς ἐμάθομεν,* wenn nicht auf *ὅτι μονογενὴς ἦν,* doch wenigstens auf *ἴδιος — γενόμενος, und enthält jedenfalls die Versicherung, dass Justin die Logoslehre aus einer apost. Schrift geschöpft habe.* Das bedenkt Lütz. keineswegs. Von den Worten *ὡς ἀπὸ κλ. ganz absehend*, hält er sich nur an die allgemeine Thatsache, dass der Ausdruck *μονογενὴς* bei Erklärung von Ps. 22 vorkomme. „Da wissen wir ja nun, woher Justin seinen Eingebornen hat" ruft er aus (p. 121). „Bedürfen wir weiter Zeugnis?" In der That, dafür, dass Lütz. ohne Aufmerksamkeit zu Werke gieng, bedürfen wir kein Zeugnis weiter! Justin soll allen Ernstes die Lehre, dass *Christus* der *μονογενὴς* ist, daher haben, das Ps. 22 David seine Seele יחידתי nennt!

Wie ist denn in aller Welt Justin auf den Einfall gekommen, dies יחידתי auf *Jesum* zu beziehen? Wie *konnte* er darauf kommen, wenn nicht irgendwie dies Prädikat ihm bereits auf Jesum zu *passen* schien? Wenn nun Justin versichert, *deshalb* müsse יחידתי auf Jesum deuten, weil in den Denkwürdigkeiten der App. geschrieben stehe, Jesus sei das ewig gezeugte *Wort* Gottes, das nachmals aus der Jungfrau geboren worden —, wie kann dann Justin *bloss wegen Psalm* 22 Jesum *μονογενής* genannt haben?!

Dass Justin die Worte Christi Joh. 1, 20 u. 23 anführt, damit weiss die neg. Kritik sich kurz abzufinden. Aus mündlicher Tradition soll er diese Worte geschöpft haben, während er doch in demselben Athem andere Worte citirt, die er zugestandenermassen aus Mt. 3, 11 geschöpft hat!! Und wenn er im Citat von Sach. 12, 10 dreimal mit Joh. 9, 37 gegen die LXX übereinstimmt, nun so ist die neg. Kritik auch hier nicht verlegen; sie supponirt flugs eine verloren gegangene nicht weiter bekannte schriftliche Quelle, aus welcher sowohl Justin als der Verf. des 4. Ev. ihre griech. Uebersezung von Sach. 12, 10 geschöpft haben! Dabei bedenkt man aber nicht, dass man a. t. Schriftstellen *nur aus heiligen Büchern* geschöpft haben wird. Ein solches war — als bei den Juden u. Christen recipirt — die LXX; ein solches war für Justin auch das Ev. Joh. wenn es heilige kanonische Schrift eines Apostels war; nimmermehr aber würde Justin aus irgend einer obscuren Privatschrift, die so wenig Werth hatte, dass man sie verloren gehen liess, den Text und die Form eines Schriftwortes geschöpft haben. Jene Ausflucht hätte daher nur dann einen Sinn, wenn es dem hypertrophischen Scharfsinn der neg. Kritiker gelänge, neben der LXX noch eine zweite griech. Uebers. des a. T. nachzuweisen, welche ebenfalls als kanonisch recipirt gegolten habe! Hr. Volckmar in der Fülle seiner Gelehrsamkeit wird vielleicht auf Aquila oder Theodotion verweisen; schade nur, dass der erstere bei seiner christenthumfeindlichen Tendenz weder von Justin noch vom Verf. des 4. Ev. (wenn dieser erst nach Aquila existirt hätte) citirt worden sein würde, und dass der zweite, Theodotion, erst nach 135 u. 138 seine Revision der LXX vornahm! —

Wir kommen nun zu der Stelle von der Wiedergeburt (s. oben §. 143, Anm. 4). Hier sagt Lütz. (p. 123) die Worte *ὁ Χριςὸς εἶπεν* bezögen sich nicht mehr mit auf *ὅτι δὲ καὶ κλ.* sondern lezteres sei ein Zusaz des *Justin*. Wir geben dies zu, wundern uns aber doch billig, wie *Justin* so ganz denselben Gedanken beifügt, den bei Joh. Nicodemus äussert und Jesus nicht bestreitet. Sollte

dies nicht doch eine *Reminiscenz* [11]) sein? — Zweitens sagt unser Gelehrter, die Lehre von der *Wiedergeb.* habe *Justin* auch anderswoher als aus Joh. schöpfen können; auch die Rabbiner hätten einen Proselyten einen Neugeborenen genannt. — Aber sieht denn wirklich der Mann die Worte *ὁ Χριστὸς εἶπεν* nicht?! Bezieht sich denn *Justin* hier nicht auf ein *Wort Christi?!* Hat *Just.* wohl die Nachricht, dass *Christus diese Worte gesagt habe*, aus den Rabbinen geschöpft?!

Justin hat also verschiedene Stellen des Ev. Joh. wörtlich citirt und andre berücksichtigt. Gleichwohl führt Scholten (S. 29–31) alle diejenigen Stellen, wo Justin Verse aus den Syn. citirt, als Beweise an, dass folglich Justin die Syn. gekannt habe, den Joh. aber nicht!! Ja mehr noch! Im dial. c. Tryph. cp. 48 führt Justin den ganz richtigen Gedanken aus: *gesezt dass* sich (aus dem a. Test.) die Präexistenz Christi nicht beweisen *liesse* (*ἐὰν ἀποδεῖξαι μὴ δύνωμαι ὅτι καὶ προϋπῆρχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων, θεὸς ὤν, καὶ γεγέννηται ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου*), so könne dann doch Tryphon nicht leugnen, dass der Beweis *dafür*, dass Jesus von Nazareth der verheissene *Messias* sei, vollgültig (aus dem a. Test.) geliefert sei. Was thut Scholten? Er hat die Keckheit, hieraus zu folgern, Justin widerspreche damit der Stelle Joh. 8, 24, habe also das Ev. Joh. nicht gekannt!

Dazu kommt nun noch das Citat von Ev. Joh. 19, 37 (s. oben pag. 1079). Aber troz allem und allem soll Justin das Ev. Joh. nicht gekannt haben! Die Stelle *dial. c. Tryph.* pag. 247 *Sylb.* soll nach Lütz. pag. 116 nicht nur kein Citat aus Joh. sein, sondern vielmehr umgekehrt beweisen, dass *Justin* den Joh. nicht kannte. *Tryphon* hatte den Einwurf gemacht, vor dem Messias müsse Elias erscheinen, vor Jesu aber sei Elias nicht erschienen; diesem Einwurf kömmt *Justin* mit dem Doppelargument entgegen, *erstlich* werde Christus noch einmal wiederkommen, und alsdann Elias zuvor erscheinen, *zweitens* sei auch schon bei Jesu erster Ankunft in Johannes dem Täufer ein

11) Credner (Beitr. I, 252 ff. vgl. Schwegler Montan. 2, Abschn. 2, III. Scholten p. 34 f.) meint, wenn die Stelle aus Joh. *citirt* wäre, dürfte das *ἀμὴν ἀμὴν* nicht fehlen, noch auch *ἀναγεννηθῆναι* statt *γεννηθῆναι ἄνωθεν* stehen. Wir versichern ihn, dass auch wir sie nicht für ein „*Citat*" halten. — An einer andern Stelle des Justin (Sylb. p. 267) kommt *ζῶν ὕδωρ* vor. Diesen Ausdruck kann Justin (was Lütz. gar nicht bemerkt hat!) aus der unmittelbar darauf folgenden Stelle *Jerem.* 2, 13 entnommen haben.

Elias erschienen. — Lütz. aber hat wieder die Stelle nicht genau angesehen. Er hat nur so im allgemeinen hingeschaut, *dass es sich um Jesu* Gottheit *und* Präexistenz *handle;* das ist auch wahr; darüber haben *Just.* und *Tryph.* zuvor geredet; aber hier an der speciellen Stelle handelt es sich um Widerlegung jenes speciellen Einwurfs. Nun fragt er (p. 118), ob es nicht eine „Gedankenlosigkeit und Vergesslichkeit ohne gleichen“ gewesen, wenn ein Mann, der das Ev. Joh. kannte, nicht vor allem die Stelle Joh. 1, 26—30 angeführt hätte? Da *Justin* diese Stelle nicht anführe, müsse er also das Ev. Joh. nicht gekannt haben. Aber die „Gedankenlosigkeit und Vergesslichkeit ohne gleichen“, welcher sich noch einige andere Prädicate von diesem Genre beifügen liessen, ist ganz auf Seiten des Gelehrten. Er hat vergessen a) dass es sich hier nicht mehr um die Präexistenz, sondern um Tryphon's Einwurf wegen Elias handelt, womit die Stelle Joh. 1, 26 ff. gar nichts zu thun hat, b) dass es sich auch in der vorangehenden Stelle bei Justin nicht darum gehandelt hatte, das *Faktum* der Präexistenz zu *beweisen*, sondern dem *Tryphon*, der die *Idee* einer Präexistenz für *unbegreiflich* erklärte, dieselbe *begreiflich* zu machen. Lützelb. (pag. 120) fordert aber weiter, *Justin* habe an den übrigen Stellen, wo von der Präexistenz gehandelt werde, nothwendig das Ev. Joh. citiren müssen, falls er es kannte. So aber berufe er sich nur auf den Ausspruch Christi Mt. 11, 27, auf Petri Bekenntnis, und darauf, dass Jesus in den *απομν. τῶν αποϛόλων* — — „Sohn Gottes“ genannt werde! Will uns nun unser Gelehrter vielleicht beweisen, dass *Just.* unter diesen *απομν.* alle anderen Bücher, nur nicht dasjenige verstanden habe, worin Jesus am öftesten und ausdrücklichsten „Sohn Gottes“ genannt wird? — Nein, nein, er hätte durchaus eine bestimmte Stelle des Joh. citiren müssen, fordert der strenge Mann. Das heisst: er hätte einen Unsinn anstellen müssen! Vor einem *Juden* — Herr Lützelberger bedenke doch, dass es ein *Jude* war! — konnte er sich auf ein paar Thatsachen, wie z. B. Mt. 11, 27, Petri Bekenntnis, berufen, die im Munde der Tradition allgemein umliefen und bei seinen Zeitgenossen für unbezweifelt galten; er konnte sich auch im allgemeinen darauf berufen, dass Jesus „in den Schriften seiner App.“ Sohn Gottes genannt werde; er konnte sich aber *nicht* auf irgend eine einzelne Stelle eines einzelnen Buches berufen, weil ihm da die Juden, gegen die er den *dial.* schrieb, würden geantwortet haben: „Was gehn uns deine Bücher an?“

Hr. Zeller hat es sich mit *Justin* wieder sehr leicht gemacht. Die Lehre vom *λόγος, μονογενής* u. s. w. lässt er ihn, wie oben be-

merkt, aus Philo und aus dem allgemeinen Dunstkreis der damaligen Speculation schöpfen (S. 607), und meint, ein solches „Zusammentreffen einzelner Ausdrücke, könne ebensogut auch zufällig sein". Hr. Zeller übersieht dabei vor lauter Scharfsinn nur eins: die *Menge* der Anspielungen und Beziehungen auf das Ev. Joh.! Es ist wahr, *manche* der betreffenden Stellen sind so, dass wenn man *je eine einzelne derselben für sich nimmt*, oder sich dächte, dass *sie die einzige in Justin vorkommende Allusion auf Joh. wäre,* man zugestehen müsste, damit sei noch nicht die Bekanntschaft Justin's mit unsrem Ev. dargethan [12]). Allein die Menge dieser Anspielungen ist so gross, dass uns eben in Justin *eine mit johanneischen Stellen, Aussprüchen und Ideen gesättigte geistige Individualität* vor Augen tritt, (abgesehen von jenen einzelnen für sich allein schon *entscheidenden* Stellen) und es ist geradezu als eine Albernheit zu bezeichnen, wenn Hr. Zeller das Gewicht dieser Thatsache dadurch zu entkräften meint, dass er jede einzelne dieser Stellen auf den Isolirschemel sezt und mit dem Microscop betrachtet. So begegnet ihm im allereigentlichsten Sinne, dass er vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht!

Schreibt doch Justin selbst (dial. c. Tryph. 105, p. 332 C.) *Μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγενημένος, καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν προεδήλωσα.* Ebenso die Lehre, dass Christus der *μονογενής* und der *λόγος* ist, wie die, dass er Mensch geworden aus der Jungfrau, hat Justin aus den *ἀπομνημ.* d. i. seiner eignen Erklärung (apol. I cp. 66) nach: aus den *εὐαγγελίοις*, geschöpft.

Gleichwohl wärmt Scholten (S. 24) die Behauptung wieder auf, Justin habe die Logoslehre aus Philo geschöpft, während doch (s. oben §. 147) bei Philo die Lehre von einem *einheitlichen* Logos, sowie die Lehre, dass dieser Logos *in Jesu Christo* Fleisch geworden sei, gar nicht zu finden war, und während Justin an der eben ange-

12) Z. B. *Tryph.* 8: *Χριστὸς δὲ εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι* cf. Joh. 7, 27. *De resurr.* 1: *ὁ λόγος . . . διδοὺς ἡμῖν ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν καὶ τὴν μετὰ ταῦτα ζωὴν αἰώνιον,* vgl. Joh. 11, 25. *Tryph.* 56: *οὐδὲν γάρ φημι αὐτὸν πεπραχέναι ποτὲ, ἢ ἅπερ αὐτὸν ὁ τὸν κόσμον ποιήσας... βεβούληται καὶ πράξαι καὶ ὁμιλῆσαι* vgl. Joh. 12, 49. *Tryph.* 100: *μετὰ τὸ σταυρωθῆναι ἀνίστασθαι μέλλων τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀπὸ νεκρῶν, ὃ ἀπὸ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ λαβὼν ἔχει* vgl. Joh. 10, 18. *Tryph.* 106: *καὶ ὅτι ἠπίστατο τὸν πατέρα αὐτοῦ πάντα παρέχειν αὐτῷ ὡς ἠξίου* vgl. Joh. 13, 3 und einige Duzend Anspielungen dieser Art.

führten Stelle ganz ausdrücklich sagt, dass er jene Lehre aus den *Evangelien* gelernt habe. Das alles genirt Hrn. Scholten nicht im mindesten. Weil Justin die Logoslehre theologisirend weiterentwickelt, und hiebei sich einzelner philosophischer Ausdrücke aus der alex. Terminologie bedient (wie *προβάλλεσθαι, προπηδᾶν*), so muss — meint Scholten — nothwendig auch der Lehrstoff selbst aus Alexandria stammen, troz Justin's eigner Gegenversicherung! Dann müssten nach gleicher Logik freilich alle Theologen aller Zeiten, welche über Christi Präexistenz und Gottheit in speculativen Ausdrücken theologisirt haben, jene Lehre nicht aus dem n. Test. sondern aus den betreffenden philosophischen Systemen geschöpft haben!! Aber nach Scholten's Versicherung *widerspricht* sogar die Justinische Logoslehre der johanneischen; Justin lehrt eine ewige Zeugung des Logos, während Hr. Scholten im joh. Prolog von einer ewigen Zeugung nichts zu finden vermag. Wer mag daran wohl Schuld sein: der Prolog? oder der „Hochlehrer" Scholten? Justin, fährt er fort, lässt den Logos „Mensch" werden, das Ev. Joh. lässt ihn „Fleisch" werden. Drei Zeilen später bemerkt derselbe gute Mann, dass Justin die Wörter *σωματοποιεῖσθαι* und *σαρκοποιεῖσθαι* neben einander gebraucht.

Doch es wäre Sünde, noch mehr Papier mit der Widerlegung solchen Geschreibsels zu verschwenden.

Weil Justin die Geburt aus der Jungfrau erwähnt, und diese in den Syn. erzählt wird, so folgt für Scholten, dass Justin — das Ev. Joh. nicht gekannt hat! Sogar dies wird als Beweis angeführt, dass Justin dem Juden Tryphon die Präexistenz des Messias aus *alttestam.* Stellen beweist! —

In Summa: *Justin hat das Ev. Joh. gekannt.*

Dass es Apolinarios ebenfalls gekannt hat, geht hervor aus der Stelle im *chron. pasch.* *ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα.* Baur selbst gibt (667) halb und halb — freilich im krassen Widerspruch mit dem pag. 652 ff. über den Passahstreit behaupteten (vgl. §. 150) — zu, dass die Stelle eine Anspielung auf das Ev. Joh. sein könne, doch will er es wahrscheinlicher finden, (666) dass Apolin. nur durch die „Tradition" zu jenem „Zug der evang. Geschichte" gekommen sei. Die Entstehung dieser Tradition selber aber leitet er ab aus Sach. 12, 10. — Ja daraus lässt sich freilich der Zug des *Durchstechens* ableiten, aber doch wahrhaftig nicht der des *Ausfliessens von Wasser und Blut!!*

6). Nun kommen wir zu den Gnostikern. Hier hat sich Lütz. die Sache sehr leicht gemacht. Tert. versichert, dass Valentinus selbst ein unverleztes Evangelium gebraucht habe. *Ptolemäus*

schöpft seine Syzygien Stück für Stück aus Joh. Lütz. versichert, die Sache verhalte sich gerade umgekehrt: Joh. habe seine Termini aus der orient. Theosophie geschöpft!!! Die *Schüler* Valentin's hätten allerdings das Ev. Joh. gebraucht; aber daraus folge nichts für die Echtheit dieses Evangeliums, da „kein Evangelium so ihrem eigenen Geiste entsprach, wie dieses.“ Wir haben aber schon oben gezeigt, dass das Ev. Joh. allem Doketismus und all jener valent. Gnosis *schnurstracks zuwider ist*, und dass der Gebrauch, welchen Ptolem. und Heracl. dennoch davon machen, und die Art, wie sie (oder schon Valentin; denn Ptol. hat dieselben Syzygieen, wie sein Lehrer) ihre Syzygieen in Uebereinstimmung mit Joh. 1 zu sezen suchen, deutlich beweise, welch *zwingende* Autorität das Ev. Joh. damals schon gewesen sein müsse.

Grosse Ignoranz verrathen Lütz.'s weitere Worte (S. 133). „Uebrigens“ sagt er, „kann es ja in Frage gestellt werden, ob diese „Gnostiker, wenn sie aus diesem Ev. mit den Worten anführen „„der Apostel sagt““, wirklich an den Apostel Johannes dachten „oder an einen andern oder etwa es unbestimmt liessen.“ Sie führen mit den Worten an „der Apostel sagt“?! Nein, das thun sie eben nicht; sondern Herakleon hat (vgl. oben pag. 1081) einen *fortlaufenden Commentar* über *unser Ev. Joh.* geschrieben, den Origenes *vor sich liegen hatte*, und seitenweise citirt, und diese Citate haben wir noch! Es „kann in Frage gestellt werden“! Allerdings kann es in Frage gestellt werden, ob Lütz. die Kirchen- oder apost. Väter studirt hat; ob er nicht vielmehr bloss, wenn er anführt: „Iren. sagt“ oder „Justin sagt“ diese paar Stellen aus Credner oder einem anderen Compendium herausgeholt hat!

Für Hrn. Zeller seinerseits fällt (S. 636 vgl. mit 640) die ***Benüzung*** des Ev. Joh. seitens der Valentinianer, mit der ***Verabfassung*** desselben ohne weiteres in Ein Zeitmoment zusammen. Hat Heracleon etwa um's Jahr 170 einen Commentar über das Ev. Joh. geschrieben, so braucht dies Ev. auch nicht vor dem Jahr 170 existirt zu haben. Dieser Romantiker scheint in dem kindlichen Wahne zu leben, dass eine solche mit den Katholikern in decidirter Feindschaft lebende Sekte nichts eiligeres zu thun gehabt habe, als nagelneu im Schoosse der Gegner entstandene Schriften, mochten dieselben auch noch so decidirt antignostisch sein, eiligst zu adoptiren! — Nein jene Art, wie die Valentinianer das Ev. Joh. durch *exegetische Verdrehung* sich vom Halse zu schaffen suchten, erklärt sich für einen unverwirrten Kopf nur daraus, dass sie *die apost. Autorität* dieses Ev. nicht anfechten und umstossen konnten.

Wenn *Hippolyt* (7, 22 u. 27) die ganze Beweisführung, welche

Basilides (um 125) in seinen Schriften gegeben hat, Punkt für Punkt, Gedanke für Gedanke, verfolgt, und in diesem Tenor schreibt: *καὶ τοῦτο, φησὶν, ἐςι τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις· Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον,* und wiederum: *Ὅτι δὲ, φησὶν, ἕκαςον ἰδίους ἔχει καίρους, ἱκανὸς ὁ σωτὴρ, λέγων· οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου* — so sagt Strauss B frischweg, das „er sagt" brauche sich nicht nothwendig auf Basilides zu beziehen, sondern könne auf einen Schüler des Basilides gehen; denn — Hippolyt eröffne die Darstellung der Valentinianischen Lehre mit den Worten: „Valentinus und Heracleon und Ptolemäus und ihre ganze Schule sagen", und später lasse Hipp. gleichwohl den Singular *φησὶ* folgen. Das ist aber nicht wahr. Sondern nachdem Hipp. das System des Pythagoras dargestellt hat, schreibt er (6, 29) *Οὐαλεντῖνος τοίνυν καὶ Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος καὶ πᾶσα ἡ τούτων σχολὴ, οἱ Πυθαγόρου καὶ Πλατῶνος μαθηταὶ, ἀκολουθήσαντες τοῖς καθηγησαμένοις, ἀριθμητικὴν τὴν διδασκαλίαν τὴν ἑαυτῶν κατεβάλοντο.* Das ist kein *Citat:* „sie sagen", sondern eine allgemeine Bemerkung über die Verwandtschaft der valentinianischen mit der pythagoreischen und platonischen Schule. Wo er nachher mit *φησὶ* Stellen *wörtlich zu citiren beginnt*, da geht es ja eben schon aus dem Sing. *φησὶ* hervor, dass er den *Valentinus* meint, und eine Schrift des Valentinus meint, und eine Schrift des Valentinus vor sich hat, und nicht, wie Strauss B faselt, „mit dem „Er" eben denjenigen Schriftsteller seiner Schule meint, den er gerade jedesmal benüzt". — Bei Basilides erklärt er übrigens ausdrücklich (7, 14) *δοκεῖ νῦν τὰ Βασιλείδου μὴ σιωπᾶν.* Des *Basilides* Lehre will er darstellen, von Schülern des Basilides ist keine Rede. Und wenn er (7, 20) die Bemerkung macht, dass in des Basilides Schmähungen gegen das Ev. Mt. auch sein Sohn Isidor und *πᾶς ὁ τούτων χόρος* sich auf ein apokryphisches Mathiasevangelium berufen, so folgt daraus nicht, dass die nachherigen, wieder mit *φησὶ* eingeleiteten Citate nicht aus den Schriften des Basilides seien. Und gerade 7, 22, unmittelbar vor dem Citat von Joh. 1, 9, nennt er den *Βασιλείδης* wieder ausdrücklich, u. lässt unmittelbar darauf das zweimalige *φησὶ* folgen. Vgl. auch Weizsäcker S. 232. Wenn Strauss ins Blaue hinein behauptet, Hippolyt wechsle bunt mit den Citationsformeln *φησί* und *λέγουσι*, so hat dagegen Weizsäcker dargethan, dass Hippolyt vielmehr wörtliche Citate aus einer bestimmten häret. Schrift stets *in direkter Rede* gibt und mit *φησί* einführt, Behauptungen einer ganzen Schule aber bald mit *λέγουσι* bald mit *φησὶ,* jedoch *in indirecter Rede* einführt. Dass nun aber Hr. Scholten (S. 65 f.) gleichwohl die Strauss'sche Behauptung getreulich nachgebetet hat, versteht sich von selbst.

7). Von Celsus weiss Lützelberger (p. 144) nur zu sagen: „Niemand weiss, wann er lebte." Orig. sagt c. Cels. 1, 8, dass Celsus unter Hadrian (117—138) und noch später lebte [13]). Da er die gnostischen Sekten bereits kennt, so muss er bis 160 gelebt haben. Dass nun aber sämmtliche 4 Evv. um das Jahr 160 schon einem *Heiden* bekannt waren, sezt ein allgemeines Anerkanntsein derselben in der Mitte des zweiten Jahrhunderts und dies wiederum, da die *Sammlung* derselben (nach §. 141 Anm. 2) langsam erfolgte, eine Existenz derselben am Anfang desselben voraus.

8). Von Tatian, Athenagoras, Theophilus *ad Autol.* Clemens und Tertullian hat selbst Hr. Zeller (S. 626) zugegeben, dass sie das Ev. Joh. gekannt hätten. Doch hätte er consequenter gehandelt, von den beiden ersten es zu bestreiten, da bei jedem von ihnen *nur je Eine* Anspielung auf eine joh. Stelle sich findet, und mindestens keine *deutlichere*, als bei Ignaz und Justin. Aber wo die geschichtlichen Thatsachen nicht in Widerspruch mit den Zeller'schen Hypothesen gerathen, da ist Hr. Zeller artig, und lässt alles gelten! Wenn ein „Apologet" über die fünfunddreissig johanneischen Anspielungen bei Justin so reden würde, wie Hr. Zeller über die Eine bei Tatian — welche *sentina* von Schmähreden würde dieser wahrheitsliebende Mann über ihn ausgiessen?!

Von den zwei Citaten Joh. 10, 27 und Kap. 9 in den Pseudoclementinen meint Scholten (S. 60) kurzweg, „der Homilist könne sie ja auch anderswoher, als aus dem Ev. Joh. entlehnt haben." Habe er doch seine anderweitigen Citate (z. B. aus Mt. Mk. Luk.) ebenfalls *nicht aus Joh.* entlehnt! Wer also in einer Rede 10 Stellen aus Schiller, 12 aus Göthe und 2 aus Uhland citirt, der wird die lezte-

13) *Orig. c. Cels.* lib. 8 gibt seinem Freund Ambrosius die Notiz, dass Celsus (natürlich in einer seiner, dem Orig. vorliegenden *Schriften*) die Verabfassung noch eines weiteren Buches (Lebensvorschriften für seine Anhänger) angekündigt habe. Wenn ein solches Buch von Celsus wirklich existiren sollte, so möge Ambrosius es ihm zu verschaffen suchen. — Es ist sonnenklar, dass daraus *nicht* folgt, (was Baur, Volckmar, Scholten daraus folgern wollten), dass Celsus ein Zeitgenosse Origines gewesen sein müsse. Läge dies in den Worten, wie hätte dann doch Origenes (202—254), ohne verrückt zu sein, lib. 1 die Notiz geben können, dass Celsus unter und noch nach Hadrian gelebt habe? Wenn heutzutage ein Sammler der Schriften Hontheim's einem Freund nach Göttingen schreibt: Hontheim stelle in einer seiner Schriften in Aussicht, noch eine (bisher unbekannte) andre über den nämlichen Gegenstand schreiben zu wollen; der Freund möge doch nachsehen, ob eine solche (auf der Gött. Bibliothek) zu finden sei, — so folgt daraus nicht, dass Hontheim mit jenem Sammler seiner Schriften gleichzeitig sei, und heutzutage noch lebe.

ren 2 gewiss nicht aus Uhland, sondern „irgend anderswoher" entlehnt haben, da er ja auch die 22 übrigen nicht aus Uhland genommen hat.

Irenäus, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte, macht nun die bestimmteste Angabe über die Echtheit unserer vier Evangelien. Er redet mit einer solchen unbefangenen Bestimmtheit davon, wie man von einer Sache redet, welche niemand bezweifelt. Er zählt die Häretiker, die das eine oder andere Ev. bezweifeln, auf; dass aber auch Katholiker eines der vier Evv. zu bezweifeln wagten, davon lässt er keine Silbe fallen. Auch findet sich nicht, dass diesen bestimmten Aussagen des *Iren.* je wäre widersprochen worden. Dennoch soll sein Zeugnis nichts, gar nichts gelten. Denn a) er hatte den Polykarp, den Schüler Johannis, als „Knabe" kennen lernen. Dergleichen Dinge nun, wie Abfassung eines Ev. „haben für einen Knaben weder grosse Wichtigkeit, noch grosse Behaltbarkeit". „Wie leicht konnte es geschehen, dass im Alter dem Ire- „näus es vorkam, als habe er Alles so von Polykarp gehört, wie es „damals er und die Kirche annahmen!" (p. 148 f. Zeller 1847 S. 161) vollends da Iren. sein Zeugnis gegen Kezer ablegt, und „man weiss, was bei dogm. Streitigkeiten der Eifer vermag." b) Iren. berufe sich nun überdies gar nicht einmal auf Polykarp (p. 154 f. Zeller S. 161). Er berufe sich überhaupt nicht auf äussere Zeugnisse, sondern stüze die Behauptung, *dass es nur vier Evv. geben könne*, auf ein allegor. Raisonnement (pag. 158 ff. vgl. Zeller 1845 S. 645). d) Gesezt aber, Iren. berufe sich wirklich auf äussere Zeugnisse, so brauchten wir ihm dennoch nicht zu glauben, da alles, was er als alte Tradition mittheilt, fabelhaft sei (Lütz. pag. 150) und ihm (p. 145) Neuere, wie *De Wette*, *Credner*, *Lücke* und *Neander*, dasjenige, was er mit grösster Bestimmtheit über die Apok. sagt, doch nicht glauben.

Wir beginnen mit der Erinnerung, dass das lezte Argument auf *uns* keine Anwendung erleide. Was nun den Grund a) betrifft, so ist es nicht wahr, dass Iren. den Polykarp nur „als Knabe" kannte in dem Sinne, wie Lütz. diesen Ausdruck fasst. Er sagt vielmehr *ad Florin.* (vgl. hiezu auch die in diesem §., 3, p. 1132 angeführte Stelle) nicht allein, wie Lütz. behauptet, dass er „Polykarp's Gestalt, den Ort, wo er sass, *und dergleichen*" noch wisse, sondern er sagt ausdrücklich (aber Lütz. hat die Stelle wieder nicht gelesen!) dass er noch alle Erzählungen des Polyk. von Christo, alle Referate desselben über Joh. und andre App. genau wisse. Es kann also mit dem „παῖς ὢν ἔτι" nicht das Alter von 6—10 Jahren, sondern

nur das zwischen 10 und 16 gemeint sein. Soll nun ein fünfzehnjähriger Knabe noch zu kindisch sein, um behalten zu können, ob ein Ev. von Joh. geschrieben war, oder nicht? Heutzutage werden wohl die meisten dreizehnjährigen Konfirmanden den ganzen Katalog der bibl. Bücher auswendig wissen neben dem Katechismus, wiewohl die Sache hie und da sehr mechanisch betrieben wird; und in jenen Zeiten, da das Christenthum, von Verfolgungsfeuer angefacht, urkräftig glühte, soll einem christlichen Knaben „unwichtig und unbehaltbar" gewesen sein, was der ehrwürdige geliebte Bischof, der Vater Polykarp, von Johannes, dem Apostel, erzählte!

„Ja", sagt Lütz. Er führt uns (p. 147) den Beweis, dass „Polykarp's Worte überhaupt wenig Gewicht hatten." Nämlich eben jener Florin, an welchen Iren. schreibt, war in gnostische Irrthümer gerathen; und gleichwohl war dieser Florin, ebenso wie Iren. selbst, ein Schüler Polykarp's gewesen. „Lässt dies" fragt Lütz. „lässt dies „nicht schliessen, des Polykarp's Lehren können keineswegs so ge- „gen allen Zweifel durch eine apostolische Autorität geschüzt gewe- „sen sein, da Florinus dennoch sich verleiten liess, den Phantasieen „der Gnostiker Gehör zu geben?" Nein, das lässt sich *nicht* schliessen. Die grösste apost. Autorität schüzt nicht gegen Abfall von der Wahrheit, da dieser Abfall stets aus dem *argen Herzen* kömmt. Wie kann man nur auf so plumpe Weise diese zwei Kategorieen vermischen: das *kritische Zeugnis* eines Autopten für die *Authentie* eines Buches — und die *dogmatische Autorität* eines Apostels für die *Wahrheit einer Lehre?!* Dass Florin Gnostiker ward, daran war wahrlich nicht sein *kurzes Gedächtnis* Schuld! die korinthischen Irrlehrer lebten unter den Augen der apost. Autorität, und bezweifelten die Auferstehung doch. In Sachen der *Lehre* kann, wer einmal die Wahrheit nicht hören *will*, die Autorität selber ebenso wie die Lehre eines Apostels bezweifeln. Anders bei einem *historischen Zeugnis.* Hat Iren. von Polykarp, und hat dieser vom Joh. selber gehört, Joh. sei Verf. des vierten Ev., so war die apostolische Autorität des Joh. hier eine ganz gleichgültige Sache, und die Authentie des Ev. war auch ohne dieselbe, rein historisch, beglaubigt.

Aber unter b) wird eben behauptet, dass sich *Iren.* gar nicht auf Polykarp berufe. — Es ist wahr, *ausdrücklich* beruft er sich nicht auf ihn, hatte es auch nicht nöthig; denn theils verstand es sich von selbst, dass er seine Nachrichten über Joh. von Polykarp hatte, theils sagt er es in jener Stelle *an Florin* selbst, er erinnere sich noch alles, was Polyk. von Joh. gesagt habe. Wenn er nun an einer anderen Stelle die Authentie des Ev. Joh. berichtet, ohne aus-

drücklich hier seine Quelle zu nennen (nennt er doch auch nicht seine Quellen über die Entstehung der Syn.!) so *versteht es sich von selbst*, dass Polyk. diese Quelle ist.

„Nein", sagt Lütz. (p. 155). „Florin sei Marcionit gewesen (?); die Marcioniten bezweifelten die Autorität des vierten Ev., folglich habe Iren. vor allem die Autorität dieses Ev.'s beweisen müssen. Das *wolle* er auch, beweise sie aber nicht durch eine Notiz: Polykarp habe dieselbe bezeugt, sondern durch den Syllogismus: er, Florin, werde wohl noch wissen, was Polyk. gesagt habe. Nun stimme aber, was Polyk. gesagt, mit dem Ev. Joh. überein; *deshalb* müsse er auch an das Ev. Joh. glauben". — Aber hieran ist kein wahres Wort! Iren. will beweisen, dass die Lehren, denen Florin huldige, nicht einmal von Häretikern (*οὐδὲ οἱ ἔξω τῆς ἐκκλησίας αἱρετικοὶ ἐτόλμησαν ἀποφήνασθαί ποτε*) geschweige von Kirchenlehrern je gelehrt worden seien; was Polykarp gelehrt, wisse er noch genau (siehe die oben citirte Stelle), aber ebenso wisse er gewiss, Polykarp würde, wenn er noch lebte, ausrufen: *Ὦ καλὲ θεὲ, εἰς οἵους με καιροὺς τετήρηκας, ἵνα τούτων ἀνέχωμαι!* — Wo ist *hier* das Streben, die Autorität des Ev. Joh. zu beweisen? Ob *Iren.* in dem übrigen, verlornen Theile des Briefes dieselbe habe dem Marcioniten beweisen müssen, ob er sie ihm bewiesen *habe*, ob er sich alsdann auf des Polyk. Zeugnis berufen habe — wir wissen es nicht; soviel wissen wir aber: in dem Fragmente des Briefes, das wir noch übrig haben, war keine Stelle, wo sich Iren. darauf irgendwie hätte berufen können!

Es ist wahr, er sagt, er erinnre sich *ὡς παρὰ τῶν αὐτοπτῶν τῆς ζωῆς τοῦ λόγου παρειληφὼς ὁ Πολύκαρπος ἀπήγγειλε πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς*; aber weit entfernt, hier die Autorität der *Schriften* gründen zu wollen auf die Autorität der Reden des Polykarp, wie unser Kritiker meint, sezt er umgekehrt jene drei Worte gelegentlich bei, um Florin zu erinnern, dass Polyk. *schriftgemäss* gelehrt habe, um also die Autorität des Polykarp auf die der *Schrift* zu gründen.

Lütz. ist noch nicht fertig. So deutlich sich Iren. hier auf die *γραφαὶ* als auf eine *höhere Instanz* denn die des Polykarp beruft, so behauptet Lütz. dennoch c) *Irenäus wisse für die Echtheit der 4 Evv. keinen einzigen histor. Beleg beizubringen*, *sondern plage sich*, *da er dennoch jene Echtheit gar gerne beweisen wolle, mit lauter dogmatischen Argumenten ab.* Er sage nämlich (*haer.* 3, 11) weil es vier Weltgegenden, vier Winde, vier Cherubim u. s. w. gebe, müsse es auch vier Evv. geben. — Allerdings, die *Vierzahl* der Evv. stellt er (dem alleg.

Zeitgeschmacke gemäss) als eine innerlich nothwendige dar. Aber ist denn *Vierzahl* und *Authentie* einerlei?! Erst hat er (3, 1) ganz kategorisch und positiv hingestellt: Mt. schrieb sein Ev. zuerst und da und da, Mk. das seine da und da u. s. w. Erst also hat er die *historische Entstehung* der Evv. (und somit implicite auch deren Authentie) kurz und summarisch in wenig Zeilen angegeben, ohne besonderen Beweis, gerade wie man von einer *unbezweifelten Sache* spricht, an die man nur zu *erinnern* braucht. Alsdann hat er *aus den Evv. selbst* die Gnostiker widerlegt, und *dann erst* sucht er cap. 11, wo er halb ironisch zusammenstellt, wie jede häretische Sekte sich eines der 4 Evv. herausgesucht habe, nun dogm. und alleg. zu beweisen, die Vierzahl sei keine zufällige. Es ist also *nicht wahr,* was Lütz. und ebenso Baur (671 Anm. 1) und Zeller (S. 645) behaupten, dass *Iren.* da, wo ihm alles auf einen Beweis der *Authentie* der Evv. ankomme, sich hinter dogm. Bollwerke flüchte. Sondern auf den Beweis der Authentie kömmt ihm überhaupt *gar nichts* an; er redet von der *Echtheit* der Evv. *gar nicht;* er redet cap. 11 gelegentlich von ihrer *Autorität* und cap. 3 spricht er von ihrer *Entstehung* (welche leztre die Echtheit involvirt) und zwar so ruhig, so kurz, dass man sieht, er gibt hier allgemein anerkanntes, was zu seiner Zeit keines Beweises bedurfte. —

Gesezt aber, sagt Lütz. d) es hätte *Iren.* die Echtheit des Joh. als eine durch *Polyk.* beglaubigte bezeugt, so würde des *Iren.* Zeugnis doch nichts gelten, weil alles, was er uns aufbewahrt hat als Aussage der Tradition, abgeschmackt und unglaublich ist. — Zum Beweise erinnert er uns *erstlich* an jene von Iren. mitgetheilte Erzählung des Papias von den grossen Trauben. Gesezt es wäre diese Sache so schrecklich wie man sie macht, so spräche dies noch nicht gegen die Glaubwürdigkeit des Iren. (dieser könnte die Sache ja wirklich von Papias so überkommen haben) sondern nur gegen den *μέγας νοῦς* des Papias. Aber selbst dies ist nicht der Fall. Der *Gedanke*, der in der Geschichte von den Trauben liegt, ist der völlig wahre und richtige, dass dereinst auch die *irdische* Fruchtbarkeit wiederhergestellt werden, und eine der Geistesherrlichkeit entsprechende sein wird. Die *Form* ist allerhöchstens etwas geschmacklos und auf Rechnung des Papias zu sezen. *Zweitens* rede Iren. von fünfzig Lebensjahren Christi. Hierüber vgl. §. 144, Anm. 1. *Drittens* die Geschichte vom Zusammentreffen des Joh. mit Cerinth (*haer.* 3, 3, 4) welche Lütz. „gar zu einfältig" nennt. War es einfältig, dass Johannes mit dem Feinde der Wahrheit nicht einmal unter einem Dache weilen wollte, so war es wohl noch einfältiger, wenn Christus

den freundlich rathenden Petrus einen Satan nannte? Die Lüge erklärt es allezeit für einfältig, wenn die Verfechter der Wahrheit *derb* gegen sie sind. Die Wahrheit ist aber zu allen Zeiten eine *derbe* gewesen. — *Viertens* sage Iren., die Apok. sei unter Domitian geschrieben, während doch Credner herausgebracht habe, dass sie schon vor 70 geschrieben sei [14]). Also auch hier berichte Iren. Unrichtiges. Hierüber vgl. §. 144, Anm. 7. — Endlich *fünftens* habe ja Irenäus nicht einmal etwas sicheres vom Exil des Johannes gewusst (dagegen vgl. oben §. 145 das über *Iren.* 3, 1 gesagte), und auch *Euseb.* und *Hieron.*, die noch andre für uns verlorene Schriften des *Iren.* gelesen, wüssten gleichwohl nichts bestimmtes über Joh. Hier hat Lütz. die vielen (§. 144 beigebrachten) Stellen des *Eus. Hier.* etc. über Exil und Todesjahr des Joh. rein vergessen!

Wir aber erinnern an die Thatsache, dass anno 177 das Ev. Joh. in Vienne und Lyon kirchlich beglaubigt und gebraucht war, also *ehe* Irenäus (178 eben in Folge der durch die Verfolgung und den Tod des Photinus geschehenen Erledigung des Bisthums) dorthin kam. (Vgl. die Stelle bei *Eus.* 5, 1 aus dem Brief jener Gemeinden, wo Joh. 16, 2 wörtlich citirt wird.)

9). Wie nun alle Sophisterei *Lütz.'s* nicht hinreicht, um das Zeugnis des *Iren.* in Zweifel zu ziehen, so behalten auch noch andere Zeugnisse ihre Kraft, welche der Gelehrte für gut befunden hat zu — *ignoriren!* Wir meinen das des Theoph. ad Autol., das aus Marcion, das aus den Actis Pilati sich ergebende. Ebenso aber die Schlussfolgerung, welche wir über und aus der Apok. zogen. Weiter die Stelle des Polykrates, welche wir aber erst im folgen-

14) Auch Scholten (S. 116) ist so weise, den Bericht der ephesinischen Presbyter (bei *Iren.* 5, 30, 1) darum für nichtig zu erklären, weil diese Presbyter nicht einmal gewusst hätten, dass die Zahl Apok. 13, 18 hebräisch und zwar auf Nero zu deuten sei!! — Eine solche abgeschmackte Deutung modernen Ursprungs (vergl. meinen bibl. Comm. z. d. St.) konnten jene Presbyter natürlich noch nicht kennen. Sie kannten die *richtige* Deutung durch *Λατῖνος*. — Auch das soll ein Zeichen von Unkenntnis und Unkritik bei Iren. sein, dass dieser Kirchenvater unter den Nicolaiten nicht die Anhänger des Ap. Paulus, sondern eine gnostische Sekte verstehe, und dass er auch im Ev. Joh. eine polemische Beziehung gegen die Gnostiker finde! Mit einem Worte; wenn ein Kirchenvater noch nicht Baurianer ist, so ist es nichts mit ihm, und seine Zeugnisse sind ohne Bedeutung! Ebenso betrachtet ja der sich für einen König haltende Verrückte jeden Gesunden, der ihm nicht als König huldigt, als verrückt.

den §. betrachten wollen. Endlich die Schlussfolgerung von Olshausen (Echtheit der Evv. pag. 230), dass wenn *Joh. in Ephesus bis um's Jahr 100 lebte*, *ihn bei dem schnellen Wachsen des Christenthums in damaliger Zeit* (vgl. Plin. epist. X, 96) *viele Tausende gesehen und gekannt haben mussten*, *und ein nachheriges Eindringen einer unter seinem Namen fälschlich untergeschobenen Schrift also absolut undenkbar sei.*

Diesem stärksten Argumente tritt Lütz. mit der Behauptung entgegen: die ganze Tradition auch über das *Leben* des Joh. sei falsch. Joh. sei nie in Ephesus, nie in Kleinasien überhaupt gewesen. — Wir können hier das Argument sogleich umdrehen, und sagen: Hatte Joh. nicht in Kleinasien gelebt, so gab es Tausende, die das wissen und der nachher eindringenden Sage von seinem Aufenthalt in Ephesus widersprechen mussten. Doch hören wir nun zuvor die positiven Beweise, womit Lützelb. (und ähnlich Schwegler) darzuthun suchen, dass Joh. nicht in Ephesus gelebt haben oder wenigstens das Ev. nicht geschrieben haben könne.

§. 149.

Die angeblichen äusseren Zeugnisse gegen die Echtheit.

1). Joh. kann nie in Ephesus gewesen sein; *denn a) sonst hätte* Luk. *ihn bei Verfassung seines Ev. befragen müssen* (Lütz. 172), *b) aus* Gal. 2, 6 *folge*, *dass im Jahr 60 Joh. schon todt war* (Lütz. 174), *c)* Clemens Rom. *hätte gar nicht*, *oder nicht so*, *wie er that*, *an die Corinther schreiben dürfen* (Lütz. 168 f.) *d)* Hegesipp *hätte sehr viel von Ephesus und dem Aufenthalt Johannis daselbst erzählen und* Eus. *diese Stellen citiren müssen* (Lütz. 128).

Dass Joh. im Jahre 60, wo Luk. den Orient verliess, *noch nicht* in Ephesus war, haben wir oben schon zugegeben.

Aus Gal. 2, 6 folgt nichts. Paulus sagt, die Häupter der Gemeinde in Jerusalem, — welche *(qualescunque)* diese immer waren, darauf komme ihm nichts an — hätten ihm keine weiteren Forderungen auferlegt. Ueber den Sinn und Zweck der Parenthese haben wir oben p. 878 f. geredet. Lütz. aber folgert, wie es scheint, ganz ernstlich (halb und halb halte ich die Sache noch immer für Scherz; denn so lange ich nicht mit Gewalt gezwungen werde, halte ich niemand für einfältig) dass der Ap. nur deshalb ἦσαν und nicht οὖσι sage, weil diese Leute, von denen er redet, wenn auch nicht sämmtlich todt, doch nicht mehr so, wie früher beisammen waren. Da nun im Jahr 55, wo Paulus schrieb, Jakobus und Petrus noch leb-

ten, so bleibt der einzige Johannes als Delinquent übrig, der seinen Kopf dem verhängnisvollen Imperfektum zum Opfer bringen muss. Der Leser wird wirklich gebeten, ernsthaft zu bleiben, und den wichtigen Gegensaz zwischen dem Präsens *διαφέρει* und dem Impft. *ἦσαν* im Auge zu behalten! Der Leser denke ja nicht, Paulus wolle sagen: „Auch frage ich *(praes.)* nichts darnach, ob jene Häupter mein „Verfahren billigten oder nicht (impft.)", sondern er lerne, dass der Ap. sagen will: „Welcherlei Art die Angesehenen einst waren, kümmert mich (jezt) nicht." Ein passender Gedanke!

Wir flüchten uns zu Clemens Romanus. Er war römischer Bischof von 92—101. Seinen Brief an die Kor. schrieb er in der domitian. Verfolgung, veranlasst durch Rangstreitigkeiten im korinth. Presbyterium. Hätte nun, sagt Lütz., Joh. damals zu Ephesus oder Patmos gelebt, so würden sich die Korinther an ihn und nicht an Clemens gewandt haben. Wenigstens würde dieser den Joh. in seinem Brief erwähnt haben. — Aber vor allem ist von momentanen Streitigkeiten, gleichsam von einem akuten Uebel, bei *Clem.* ep. Cor. cap. 3 gar keine Rede, sondern von einem stagnirenden Zustand des Geisteslebens, von einer Veräusserlichung des Christenthums, einer fleischlichen Ruhe, woraus gegenseitiger weltlicher *ζῆλος* und *φθόνος* und *ἔρις* und *ςάσις* der Gemeindeglieder als *verdorbener Zustand* hervorgegangen sei, nämlich ein Gespanntsein zwischen „Vornehmen und Geringen, Gebildeten und Ungebildeten, Jungen und Alten", mit Einem Wort: ein Erkalten der Liebe, wo jeder *ἐβάδιζε κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτοῦ τὰς πονηράς*. Dieser *Zustand* erheischte nicht eine einmalige rasche Forderung um Hülfe, wie ein *bestimmter Streit* sie erheischt haben würde. Manche fühlten vielleicht, dass es nicht stehe, wie es solle; doch war kein so offenbarer Ausbruch vorhanden, dass eine bestimmte Legation an einen Apostel indicirt gewesen wäre. Jeder der Besseren hoffte durch Mahnen und Wirken an seinem Theil dem Schaden abzuhelfen. — Erinnern wir uns nun, welch lebhafter Verkehr zwischen der Weltstadt Rom und der berühmten Handelsstadt Korinth war, so wird es sehr begreiflich, wie sich leichter eine Gelegenheit, nach Rom, als nach dem entlegnen, einsamen Patmos zu schreiben, bieten konnte. Weil man ohnehin schrieb, erwähnte der Schreibende wohl auch, wie es in der Gemeinde stehe. Nun schrieb Clemens seinen Brief. Folgt daraus, dass Joh. nicht in Patmos lebte? [1])

1) Es ist überhaupt thöricht, *a priori* bestimmen zu wollen: „wenn dies und das geschehen ist, *muss* auch dies und jenes geschehen sein." Wie

So folgt dies doch wenigstens daraus, sagt **Lütz.**, dass Clemens ihn nicht erwähnt. Cap. 5 schildert er, was ζῆλος und φθόνος schon für traurige Folgen gehabt habe, und führt unter andern auch die Märtyrer Petrus und Paulus als Exempel an. Warum erwähnt er nun den Joh. nicht? — Aber war denn Johannes ein Märtyrer? — Ja doch, sagt **Lütz.**, als Exulant war auch er ein Märtyrer. Allein er wird wohl in der ganzen Geschichte der ersten drei Jahrhunderte vergeblich nach einem Beispiele suchen, dass ein von seinem Wohnort vertriebener (man denke an Cyprian) darum unter die Märtyrer gerechnet worden wäre. Wie vollends ein trocknes kaiserliches Verbannungsedikt unter den Beispielen von ζῆλος und φθόνος (erbitterter Wuth) und neben dem *ὑπομονῆς βραβεῖον ὑπέχειν, δεσμὰ φορεῖν, φυγαδευθῆναι, λιθασθῆναι* angeführt werden könne, sehe ich nicht ab.

„**Hegesipp** hätte vom Aufenthalt des Joh. in Ephesus erzählen müssen." — Weiss denn **Lütz.**, ob er es nicht gethan hat? — „Aber **Eus.** citirt ihn nicht, und weiss überhaupt von jenem Aufenthalte wenig." — *Eus.* sagt davon, was zu sagen war, und citirt den *Hegesipp* deshalb nicht, weil er den *Clem. Alex.* citirt (3, 23), dessen Nachrichten er ohne Zweifel für genügend hielt.

Auch **Ignatius**, welcher in seinem Epheserbrief Kap. 12 die Epheser preise, dass Paulus *von Ephesus aus* zum Märtyrertod gezogen sei, erwähne der Verherrlichung nicht, die ihnen durch den Aufenthalt des Johannes in ihrer Mitte zu Theil geworden sei. Begreiflich! da Joh. nicht lange in Ephesus lebte, sondern bald nach Patmos verbannt wurde, und da überhaupt das blosse *Wohnen* eines Apostels an einem Orte noch keine Parallele zu jenem Umstand bildete, dass die ephesin. Presbyter es waren, die, gleichsam als die Repräsentanten der ganzen kleinasiatischen Christenheit, des *Abschiedes* eines dem *Märtyrthum* entgegengehenden Apostels gewürdigt wurden. — Der rasch nach einander erfolgte Märtyrertod der beiden Apostel Paulus und Petrus zu Rom im Frühling und Sommer 64, die Spize der ersten allgemeinen Christenverfolgung bildend, war ein die ganze Kirche tief erschütterndes Ereignis, durch welches *gerade jene beiden Apostel* dem Bewusstsein der Christenheit in eine Glorie entrückt wurden, gegen welche das stille bescheidene Wirken eines Johannes in Ephesus und Patmos zurücktrat.

Dass Joh. in Ephesus sich aufhielt, und auch, von seiner Ver-

viele Zufälle treten im Leben ein, die gerade das weniger erwartete herbeiführen! Wer hier auf Jahrtausende zurück Nothwendigkeiten nachrechnen will, der erbaut seinem Verstande kein glänzendes Denkmal.

bannung zurückgekehrt, dort starb, ist genugsam bezeugt durch Polykrates (bei *Eus.* 5, 24), welcher selbst Bischof von Ephesus war, und sieben Bischöfe zu Verwandten hatte (Bleek S. 89) und durch Irenäus.

Mit diesen Beweisen ist es also nichts. Von dieser Seite steht der durch die einstimmige Tradition verbürgte Aufenthalt Johannis in Ephesus und Patmos noch felsenfest.

Scholten freilich (p. 19 f) weiss a priori zu construiren, dass Hegesipp das Ev. Joh. nicht für apostolisch gehalten haben *kann.* Denn Hegesipp gehörte (nach einem Fragment des Stephanus Gobaras, in welchem er die Stelle 1 Cor. 2, 9 für der Stelle Mt. 13, 16 widersprechend erklärt haben soll) der strengjudenchristlichen Partei an; das Ev. Joh. ist aber — *nach Scholten* — antipetrinisch, weil es dem Petrus „eine Stelle zweiten Rangs" gibt (soll heissen: den Johannes neben Petrus stellt, wie er auch Gal. 2 neben ihm steht!) und den Jakobus, Bruder des Herrn, „als Ungläubigen zeichnet" (!) Weil nun Strauss, Volckmar und Scholten solche Hirngespinnste in die Exegese des Ev. Joh. hineintragen, muss natürlich auch schon Hegesipp dies ebenso gemacht haben.

Derselbe Scholten, indem er das Zeugnis des *Tertullian:* dass Marcion das Ev. Joh. gekannt und bestritten habe, kurzweg für ein „subjektives" Hirngespinnst dieses Kirchenvaters erklärt, construirt dann (S. 78 ff.) aus Marcion ein aprioristisches *argum. e silentio* gegen die Echtheit des Ev. Joh. Hätte — so meint der pfiffige Mann — hätte zu Marcions Zeit dies Ev. schon existirt, so würde Marcion dasselbe nicht bestritten, sondern freudig acceptirt haben, weil er ja für seine Lehre, dass der Gott des alten Testamentes nicht der wahre Gott, sondern der Teufel sei, sich — auf Joh. 8, 42 ff. u. 10, 8, für seine Lehre, dass die Materie nicht von Gott geschaffen sei, auf — Joh. 1, 3 und 10, für seinen Doketismus auf — Joh. 8, 59; 20, 19 hätte berufen können!!! Da hätte er aber doch vorher den Herrn Scholten als Exegeten zur Seite haben müssen; denn zu einer so verlogenen Exegese war Marcion — nicht schamlos genug.

Wenn endlich der Br. an Diognet sagt, durch den Logos werde die Erkenntnis des Heils erschlossen, die in den Propheten wirkende Gnade erkannt, die Axiopistie der Evangelien bestätigt und die *παράδοσις* der Apostel bewährt – so ist Hr. Scholten (S. 103) der Meinung, dass *folglich* der Verf. jenes Briefes „das Ev. Joh. keinem Apostel zugeschrieben habe." Denn — „der Schreiber erwarte ja alles von der Erkenntnis des Logos", also stelle er „das Logos*evangelium* als die Schrift hin, welche die Apostel begreifen lehrt",

unterscheide also das Logos*evangelium* von den apost. Schriften. Wenn der Logos und das Logos*evangelium* einerlei sind, dann ist dieser Schluss rasend stringent; bis dahin — ist er eine unwürdige Taschenspielerei.

2). Aber Ignatius liefert nun Herrn Lütz. den Beweis, dass wenigstens das Ev. Joh. nicht existirt haben kann. Gab es ein Ev. Joh., beginnt er (pag. 47) so musste Ign., welcher sich auf seiner Reise nach Rom vor Abfassung seiner Briefe in Smyrna bei Polykarp aufhielt, dort das Ev. Joh. finden, „und wie wird Polykarp die „Schriften des Apostels als einen theuern Schaz aufbewahrt und ver„ehrt, wie sie Ignatius, so er sie etwa noch nicht gekannt, mit gros„ser Begier gelesen haben.“ Dennoch — „weiss er nichts von demselben; gerade an den Stellen, wo er das Ev. Joh. am ersten hätte citiren müssen, finden wir davon keine Spur.“

Die Belege hiefür haben wir nun einzeln zu prüfen. *Eph.* 7 soll Ign. nach Lütz.'s Meinung gegen Feinde des Episkopalsystems *und gegen Gnostiker* polemisiren; kannte er nun das Ev. Joh., so musste er „wenigstens Einmal“ sich auf die mündlichen Lehren oder die Schriften des Joh. berufen. — Allein cap. 7 richtet sich die Polemik *noch nicht* gegen Gnostiker, sondern gegen *τινὰ πράσσοντες ἀνάξια θεοῦ*, gegen *Lasterhafte*, die in *Fleischessünden* lebten. Diesen gegenüber sagt er, *εἷς ἰατρός ἐςιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός κλ.* und folgert daraus: *μή οὖν τις ὑμᾶς ἐξαπατάτω ὥςπερ οὐδὲ ἐξαπατᾶσθε, ὅλοι ὄντες θεοῦ.* Gesezt, es wären aber jene Leute Gnostiker gewesen, so *polemisirt* er ja nicht gegen sie, als ob die Ephesier ihnen geneigt gewesen wären, und geht in keiner Weise näher auf eine Disputation über ihre Lehre ein, sondern *warnt* nur ganz in Kürze vor ihnen. *Das übrige überlässt er dem Onesimus* (vgl. cap. 6).

Cap. 9 lobt er die Gemeinde, dass sie den Irrlehrern nicht Gehör gebe. „Auch da“, meint unser Gelehrter p. 50, „wäre es doch „gewiss sehr angemessen gewesen, der Lehre Johannis zu gedenken.“ Wozu denn?

Cap. 17 erwähne er die lezte Salbung Jesu so, dass er in den Worten *μῦρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ Κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν* der Erzählung bei Mk. und nicht bei Joh. (der nur die Salbung der *Füsse* berichtet) folge. — Sehr natürlich. Er will jene Salbung als ein *feierliches Gesalbtwerden: ἵνα πνέῃ κλ,* darstellen. Dazu konnte er nicht jenen Zug bei Joh., sondern nur die Salbung des Hauptes brauchen [2]).

2) Cap. 19 führe Ign. den Stern der Weisen an, *um die Gottheit Christi zu*

Im Briefe an die *Philad.* werden Judaisten bekämpft. Der Brief ist paulinisch gefärbt; dennoch beruft sich Ignatius nicht ausdrücklich auf — — Johannes; auf Paulus freilich ebensowenig. „Ja", sagt Lütz., „dass er sich nicht auf Paulus berief, war sehr natürlich; dessen Autorität würden die Judaisten nicht anerkannt haben [3]). Aber auf Johannes hätte er sich berufen müssen." — Nein, er beruft sich aus demselben Grunde nicht auf Johannes, weshalb er sich nicht auf Paulus beruft. Er, der ap. Vater und Freund der Apostel, war selbst Autorität genug. Es war damals ein Gegensaz zwischen den Quellen der christlichen Lehre und der aus diesen Quellen entwickelten Lehre selbst, zwischen dem geschriebenen Wort der Apostel als der *norma docendi* und der bischöflichen Predigt als der *doctrina* noch nicht eingetreten, und konnte noch nicht eingetreten sein. So kurz nach der Apostel Tode hielt man sich an die noch lebenden Gehülfen derselben als an das *lebendige Band* zwischen der Gegenwart und den Aposteln; es traten die Apostelgehülfen und ältesten Apostelschüler mit derselben *selbständigen* Autorität vor die Gemeinden, wie die Apostel; freilich sind sie sich's *bewusst gewesen*, dass die Autorität *ihrer* Lehre sich auf die Autorität der *App.* gründe, aber sie *beriefen sich nicht* vor den Gemeinden auf die App., als ob sie einer Stüze ihrer etwa schwankenden Autorität bedurft hätten; sie lehrten, wie die App. gelehrt hatten; aber nicht als ob sie aus den einzelnen, verhältnismässig so wenigen Schriften der App. ihr eignes Lehrsystem exegetico-dogmatisch eruirt hätten; sondern sie standen ja noch in lebendigem, reicherem Zusammenhang mit den App. durch deren persönlichen Umgang und mündliche Lehre. Die Brücke der urkräftigen Glaubensmittheilung durch persönlichen Einfluss war un-

beweisen. Hätte er das Ev. Joh. gekannt, so hätte er lieber hieraus seine Belege entnommen. — Ign. will nicht die Gottheit Christi beweisen, sondern die Thorheit Satans schildern. *Καὶ ἔλαθεν*, sagt er, *τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας κλ. Πῶς οὖν* (*ὁ Κύριος*) *ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; Ἀςὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀςέρας τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄςρα , ... χορὸς ἐγένετο τῷ ἀςέρι ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας.* Es ist dies nun ganz offenbar nicht eine Erzählung, sondern ein *Dogma*, welches in *Bildern* ausgesprochen ist, die aus Mt. 2 entnommen sind. — Lütz. hält es für eine *Geschichte*, und findet sie in Widerspruch mit Mt., und erklärt sie aus dem Buch Sohar.

3) Dies ist wieder die schon öfter dagewesene romantische Phantasie, dass mit den momentanen korinthischen Petrinern sammt den galat Irrlehrern ohne weiteres *alle Judenchristen* identificirt werden.

unterbrochen. Erst als die Häresie sich nicht mehr gleichsam in Exanthemen nach aussen warf, sondern verfeinert das Innere der Gemeinde durchdrang, erst als ferner die aussenstehenden Häretiker sich auf die Schriften der App. zu berufen wagten, erst dann konnte die Kirche es inne werden, was sie als Kirche in jenen Schriften für einen Schaz besize, welche bis dahin nur mehr zum asketischen, erbaulichen Gebrauch der Gemeinden gedient hatten. Ign. lebte vor dieser Zeit; er argumentirt noch mit derselben unbefangenen, ungenirten Selbständigkeit, wie der Ap. Paulus selbst.

Hiemit ist denn auch schon vollständig widerlegt, was Lütz. p. 61 über den Brief an die Smyrnäer schreibt. Er sagt, wir sehen cap. 1—3 den Ign. „*alles aufbieten*“ im Kampfe gegen die Doketen. Dies ist nun schon von vorneherein *nicht wahr*. Cap. 1 ist von den Doketen, cap. 2 von einer Polemik gegen sie keine Rede. Sondern cap. 1 rühmt er Gott in 13 Zeilen (ich zähle nach der Ed. von Hefele) für den Glauben der Smyrnäer, wobei er eine Art zweiten Glaubensartikel vorbringt, in welchem besonders die Lehre von der Rechtfertigung durch Christi Leiden hervortritt; dann sagt er cap. 2 (in 4 Zeilen) *ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι᾽ ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν,* und fügt nun bei: *καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέϛησεν ἑαυτὸν, οὐχ ὥσπερ ἄπιϛοί τινες λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες, καὶ καθὼς φρονοῦσιν καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὖσιν ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς.* Dann kömmt cap. 3 die positive Lehre: *ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάϛασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιϛεύω ὄντα,* nebst Anführung des Vorfalls, wie Jesus seine Nägelmahle zeigt. Heisst das nun „alles aufbieten im Kampfe gegen die Doketen“? Ganz *en passant* warnt er eine gläubige Gemeinde vor ihnen, so ruhig, so unbesorgt, dass er mit Wizen zu spielen (*αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες*) Musse hat. Ganz kurz stellt er entgegen: *Ich weiss* und *ich glaube,* dass auch der Auferstandene noch im Fleische ist.“ Was sagt nun unser Freund? „Ist das nicht wahrhaft „*sinnlos*“, sagt er, „eine Gemeinde, die den Ap. Joh. vor 16 Jahren „noch gesehen und gehört hat, und den Polyk. als Bischof besizt, „auf solche Weise *im Glauben gründen zu wollen?* Konnte denn des „Ignatius Zeugnis das des Johannes bestätigen?“ Wahrhaft sinnlos ist nicht Ign., sondern lediglich derjenige, der eine gelegentliche Ermunterung zur Treue gegen die Wahrheit ein „Gründen im Glauben“ nennt, der ein gelegentliches Erwähnen einer fremden Häresie ein „Alles aufbieten im Kampfe“ nennt, der bei einer Stelle, wo von Joh. gar keine Rede ist, und wo Ign. nur das feste Bekenntnis seines Glaubens dem gnostischen Unglauben entgegenstellt, behauptet,

Ign. gehe darauf aus, das Zeugnis des Johannes durch sein eignes Zeugnis zu bestätigen, und welcher endlich meint, durch solche Quidproquo's die theologische Welt an der Nase herumführen zu können.

„Thöricht“ und „völlig unnüzes Zeug und obendrein unnatürlich“ war es, wenn Ign. das Ev. Joh. kannte, und gleichwohl in seinem Brief an den damals noch jungen Polykarp cap. 3 sagt: *οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιςοι εἶναι καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες μή σε καταπλησσέτωσαν.* Er hätte, sagt Lütz., schreiben sollen: „Halte fest an „dem, was dir von Joh. anvertraut ist, und glücklich preise dich, „dass du einen solchen Apostel zum Lehrer gehabt hast und mit ihm „so lange umgegangen bist. Gedenke an seinen Tod und an seine „lezten Worte; lies fleissig seinen Brief und sein Ev.“ (Lütz. p. 63). Hier wird die Sache wahrhaft belustigend. Lütz. diktirt einem apost. Vater wörtlich vor, was er hätte schreiben sollen. Ob nun aber der Brief des heiligen Ignatius an Polykarpus, oder ob der von St. Lützelberger an Polykarpus mehr „unnüzes Zeug“ enthalte, mag der Leser entscheiden. St. Lützelberger schreibt ihm, er solle sich glücklich preisen, den Joh. zum Lehrer gehabt zu haben [4]). Ob Polykarp nöthig hatte, dass man ihm dies erst sagte? Ob dies nicht eine Plattitüde gewesen wäre? St. Lützelberger ermahnt ihn, fleissig in den Schriften des Joh. zu lesen. Ob Polykarp ein kleines Kind war? Es ist doch ein anderes, wenn ein älterer Bischof den jüngeren *ermahnt*, *der wahren Lehre treu zu bleiben*, ein anderes, wenn er ihm *vorschreibt*, *was er zu dem Ende für einzelne Uebungen vornehmen soll.* Das eine ist so passend, als wenn heutiges Tages ein Dekan einem seiner Kapitularen schreibt: „Arbeiten Sie dem Ra„tionalismus entgegen! Lassen Sie sich durch den Schein der Auf„klärung nicht täuschen!“ Das andere ist so abgeschmackt, als wenn ein Dekan einem Kapitular schriebe: „Schäzen sie sich glücklich, „dass sie in Jena bei N. N. Collegia gehört haben! Versäumen Sie „es nicht, seine Hefte zuweilen nachzulesen.“ —

4) Er versichert pag. 64: „Auch gehört es mit zur *Lebensart* der alten „Kirchenschriftsteller, Jedem, an den sie schreiben, etwas Schmeichel„haftes und Rühmliches zu sagen.“ So bildet er sich ein, wenn Ign. *Röm.* 4 sagt: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν· ἐκεῖνοι ἀπόςολοι, ἐγὼ κατάκριτος, ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ μέχρι νῦν δοῦλος*, so thue er das bloss, um den Lesern gelegentlich die Schmeichelei zu insinuiren, dass sie mit Paulus und Petrus „Bekanntschaft“ gehabt hätten. — Hätte nur Lütz. „Bekanntschaft“ mit den Werken der ap. Väter!

Nun muss noch der Brief nach Tralles herhalten, wo Ign. cap. 7 den Lesern sagt, sie sollten sich halten an die *ἐπισκόπους* und an die *διατάγματα τῶν ἀποςόλων*. Lütz. findet (p. 65 f.) es unnatürlich, immer nur auf die Bischöfe und nicht auf die apost. Schriften hinzuweisen, falls leztere existirt haben. Wohl, an jener Stelle weist ja *Ign.* wirklich auf die *διατάγματα τῶν ἀποςόλων* hin! Nein, sagt Lützelb. (p. 62), er weist hier im allgemeinen auf die „Verordnungen" der App.; er hätte speciell auf einzelne Schriften verweisen müssen. Man vgl. dagegen das oben über den Philadelphierbrief gesagte.

Dass aber Ign. die Gemeinden ermahnt, sich an ihre *Bischöfe* zu halten, und dass er neben den Bischöfen nicht noch den neutestamentlichen Kanon als Mittelpunkt nennt, ist ebenfalls sehr natürlich. Erstlich handelte es sich ja nicht um das, was Mittelpunkt des *Glaubens* der gesammten christlichen Kirche sei, sondern um das, was dem gedeihlichen *Leben* jeder einzelnen Gemeinde fromme. Sodann war jenes Hinweisen auf die Bischöfe in jener Zeit so ganz natürlich. Von einem *hierarchischen System*, wie man es in Ign. zu finden glaubte, von einem gewaltsamen Erheben der monarchisch-bischöflichen Gewalt gegen die freien Gemeinden oder Presbyterien findet sich ja gar nichts in seinen Briefen; sondern diese sind nur das treue Denkmal einer Zeit, da die Apostel gestorben, die Gemeinden zahlreicher geworden, und die *Verfolgungen* ausgebrochen waren. Damals kam es den am weitesten blickenden Christen, wie einem *Ignatius*, zum erstenmale zu recht klarem Bewusstsein, welches Kleinod eine jede Gemeinde in ihrem sie zusammenhaltenden Hirten habe; diesem recht treu zu sein, an diesen sich recht einig anzuschliessen, war seine brüderliche Ermahnung. Lange nachdem so die Wichtigkeit der Bischöfe für das kirchliche *Leben* lebendig erfahren war, konnte erst die Wichtigkeit des n. t. Kanons für die katholische *Lehre* zum Bewusstsein kommen.

3). Polykarp schrieb seinen Brief an die Philipper bald nach der Abreise des *Ignatius*, auf Bitten der Philipper (cap. 3), nicht aber, wie Lütz. meint, durch jene kleine Irrung bewogen, welche er ganz am Ende des Briefes (cap. 11) nur ganz gelegentlich und leichthin berührt. Nun, wodurch beweist Vater Polykarp, dass er die joh. Schriften nicht gekannt hat? Es finden sich, sagt Lütz., bei ihm ein paar Erinnerungen aus den *Syn.*, aber keine aus *Joh.*; ja selbst cap. 7, wo er gegen die Doketen polemisirt, beruft er sich nicht auf Joh. — *Aber gerade an lezterer Stelle citirt er 1 Joh. 4, 3 wörtlich!* und wenn Lütz. behauptet, der Verf. von 1 Joh. habe

diese Stelle umgekehrt aus Polyk. entnommen, so haben wir diese Thorheit schon im vorigen §. gewürdigt. — Weiter fragt Lütz., warum er cap. 3 des Paulus und nicht des Johannes gedenke? Darum weil er cap. 3 davon spricht, weshalb er ihnen einen Brief schreibe. Er sagt daselbst, Paulus habe ein Recht gehabt, ihnen ohne Aufforderung zu schreiben; er aber würde das nicht gewagt haben, sondern schreibe auf ihre Bitten hin. *Konnte* denn hier Joh. erwähnt werden? Hat denn auch Joh. einen Philipperbrief geschrieben? — Cap. 9 erinnert er an die Geduld der Märtyrer, oder wie Lütz. (p. 74) sagt: „Hier werden Geduldbeispiele gegeben, *freilich besonders* (soll heissen: *nur*) an Solchen, die Märtyrer geworden waren.“ Dennoch wundert er sich abermals, dass nicht der ruhig entschlafene Johannes um seiner Verbannung willen unter denselben erwähnt werde.

Resultat: *Polykarp hat die joh. Schriften gekannt.*

4). Von Papias soll es ganz gewiss sein, dass er dieselben *nicht* gekannt hat. Schon Rettig hat (Stud. und Krit. 1841, 4, pag. 766 ff.) die Stelle *Eus.* 3, 39 benüzt zu dem Schlusse: Papias versichre doch, alles apostolische gelesen zu haben, und kenne gleichwohl das Ev. Joh. nicht. Die Stelle ist fofgende: *Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν· οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥςπερ οἱ πολλοὶ, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐ δὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ Κυρίου τῇ πίςει δεδομένας καὶ ἀπ᾽ αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θῶμας ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν, ἅτε Ἀριςίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* Hier scheinen bei unbefangener Betrachtung folgende Punkte klar. a) Papias will hier die *Quellen* angeben, woraus er seine Geschichte [5]) geschöpft hat.

5) *Seine* Geschichte, *sein* Buch. *Davon* ist die Rede. Anekdotarische Denkwürdigkeiten, welche bei glaubwürdigen älteren Männern noch zu erfragen waren, hat Papias zusammengestellt. Völlig sinnlos ist daher das Geplauder von Scholten (p. 17): wenn Pap. Schriften des Ap. Joh. gekannt hätte, hätte er nicht bei „Presbytern“ (sic!!) über den Joh.

b) Er sagt, er habe sie *nicht aus apost. Schriften* geschöpft und nicht daraus schöpfen *wollen*, sondern die mündliche Tradition (aber mit Kritik) vorgezogen. c) Die Worte *τί ὁ Ἀνδρέας κλ.* sind offenbarste Umschreibung von *τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους*. d) Die Worte *ἅτε Ἀριςίων κλ.* gehören ebenfalls noch mit zu dieser Umschreibung. e) Weil Papias sowohl die Erzählungen von *Aposteln* als von *anderen Jüngern Jesu* erforscht hat, konnte er nicht sagen: *τοὺς τῶν ἀποςόλων λόγους*, sondern *musste* dafür ein allgemeineres Wort (*πρεσβύτεροι*, die *Alten*, nicht: die *Presbyter*) [6]) brauchen. f) Unter diesen Alten

nachzufragen gebraucht. *Ergo* — habe er keine Schriften des Apostels gekannt. — Hier verwirrt sich Scholten in eine wahrhaft stupende Gedankenlosigkeit. Er vergisst erstens, dass *seiner eignen Meinung nach* Eine echte Schrift des Ap. Joh., die Apokalypse, schon existirt hat; er ignorirt, dass Papias in dem Falle die Apok. sicher kennen *musste*, und (nach dem Zeugnis des Andreas) sie auch gekannt und ihr *ἀξιόπιςον* bezeugt hat. Also Eine Schrift des Joh. hat Papias gekannt, und sich gleichwohl nicht abhalten lassen, *anderweitige anekdotarische* Notizen über *mündliche* Aussprüche des Joh. zu sammeln. Nun, dann wird ihn die Bekanntschaft mit *zwei* oder *drei* johanneischen Schriften wohl auch nicht abgehalten haben, Notizen zu sammeln, die eben *nicht* schriftlich, sondern nur mündlich vorhanden waren. Der Rückschluss: „weil Pap. solche mündliche Anekdoten gesammelt hat, kann er Schriften des Apostels nicht gekannt haben". ist also purer Nonsense. Scholten erinnert sogleich selbst, dass Pap. das Ev. Mt. gekannt habe, und gleichwohl bei Joh. Presb. über den Mt. nachgefragt habe. Scholten meint nun: „der Umstand, dass er die ursprüngliche hebräische Schrift des Mt. nicht besass, veranlasste ihn, sich nach mündlichen Ueberlieferungen umzusehen." Aber hier geräth der sich scharfsinnig dünkende Mann in wahre dementia. Die Nachricht, *dass* Mt. ursprünglich hebr. geschrieben habe, erfährt ja Pap. erst *auf seine Nachfrage hin* vom Presb. Joh. Vorher hat Pap. also noch nicht gewusst, dass es einen ursprünglichen hebr. Mt. überhaupt gebe. Und doch fühlt er schon den Mangel seines Besizes! und wird *dadurch!* veranlasst, beim Presb. Johannes nachzufragen — nicht etwa, ob er ihm kein Exemplar des hebr. Mt. verschaffen könne, sondern — was er ihm von der Entstehung des Ev. erzählen könne. Der oude Rhijn muss recht dicke Nebel gespieen haben, als der Leijdener obiges Gefasel schrieb.

6) In den Worten *ὀκνήσω κλ.* stellt er ganz allgemein den Gegensaz zwischen den *Aelteren* (d. h. unmittelbaren Jüngern Jesu) die die *ἐντολαὶ* Jesu rein mittheilen, und den *Neueren* (unmittelbaren Referenten) auf, die diesen *ἐντολαῖς* andre beifügen, und behauptet nur die mündl. Berichte der Ersteren als Quellen benüzt zu haben. Diesen Saz restringirt er jedoch in den Worten *εἰ δέ που καὶ* dahin, dass er allerdings auch

treten die *Apostel* als nicht mehr zu Gebote stehend (*εἶπεν*), Aristion und der Presb. Joh. [7]) aber noch als lebend (*λέγουσιν*) auf [8]).

Wie kann nun Rettig behaupten, Pap. hätte das Ev. Joh. nennen oder citiren müssen, wenn Pap. selbst sagt, auf *Schriften* habe er keine Rücksicht genommen?

Dennoch hat Lützelb. (pag. 78 ff.) den Einwurf wieder aufgewärmt, und durch eine Exegese der Stelle zu stüzen gesucht, welcher wir das Lob der Künstlichkeit nicht versagen können. a) Er *übersieht*, dass der Presb. Joh. und Aristion mit unter die *πρεσβ.* gerechnet sind, und dass also *πρεσβ.* ganz der richtige Ausdruck ist. Er meint, es hätte *ἀποςόλων* heissen müssen; da es nicht so heisse, so sei *τί Ἀνδρέας κλ.* nicht unmittelbare Epexegese von *τοὺς - - λόγους,* sondern die Stelle sei so zu erklären: „Wo ich *Schüler* der *Presbyter* (der Apostelschüler) sah, fragte ich jene Schülersschüler nach den Referaten der Presbyter (der Apostelschüler) über (dies „über" hängt ab von Referaten) dasjenige, was Andere u. s. w. gesagt hatten." Also *τί* soll von *λόγους* abhängen. „Eine Rede, was gesagt hat" = „eine Rede über das, was gesagt hat"! Vortreffliche Grammatik! — Aber Lütz. hat diese Grammatik nöthig, denn er will beweisen, Papias sei nicht Schüler, sondern Schülerschüler der App. gewesen. — b) *Λέγουσιν* sei zu erklären: „*Damals* fragte ich, was „*in der damaligen Gegenwart* Aristion und Joh. Presb. sagten." Das Präsens solle nicht aussagen, dass im Augenblick des Schreibens die beiden Männer noch lebten, sondern dass sie im Augenblick des vergangenen Fragens noch lebten, während damals die App. schon todt waren. Wieder eine neue Grammatik! Denn in der alten wird eine *vergangene Gegenwart* eben insgemein durch das *Impft.* ausgedrückt! — c) Weil Papias sage, *ὅσα ποτὲ ἔμαθον,* müsse die Zeit des *Lernens* von der des *Schreibens* durch eine lange Kluft getrennt sein! d) Papias sage nun zulezt: *damals* in seiner *Lernzeit*

noch von solchen, welche permanente Begleiter (*παρηκολουθηκώς*) jener „Aelteren" gewesen, Referate über (die Apostel) Petrus, Johannes, Andreas u. s. w. sowie über Aristion und den *Presbyter* Joh. angenommen habe. (Dass der leztere durch den *Titel* *πρεσβ.* von dem mit Petrus und Andreas in Einer Reihe genannten Apostel unterschieden wird, dass also hier *πρεσβ.* einen anderen Sinn hat, als oben, ist klar.)

7) Jachmann (theol. Mitarb. 1839, Heft 4) behauptet, der Apostel und der Presb. Johannes seien ein und dieselbe Person, so deutlich auch schon Papias sie scheidet. — Aehnlich neuerdings Zahn.

8) Gegen Rettig, der lezteres leugnet, vgl. Credner p. 266.

(wo der Presb. Joh. und Aristion noch lebten) habe er geglaubt, aus mündlicher Tradition mehr, als aus ap. Schriften lernen zu können; *jezt aber* benüze er ap. Schriften [9]).

Man wird den Leser nicht erst zu versichern brauchen, dass dies baarer Nonsense ist, und Papias an einen solchen Gegensaz nicht denkt. Er erzählt ganz einfach, wie er zu dem Geschichtsstoff gekommen sei, den er eben jezt niederlegen wolle, und sagt, dass er ihn gelegentlich aus mündlicher Tradition geschöpft habe. Dass er *sonst* mündliche, *jezt dagegen* schriftliche Quellen benüze, davon lässt er auch nicht eine Sylbe merken!

Doch wir werden sogleich sehen, wozu Lütz. jenen Wust von Grammatikalschnizern und Sophistereien nöthig hat. Gibt Papias es als seine noch gegenwärtige Ansicht, dass die mündlichen Quellen den schriftlichen vorzuziehen seien, so erklärt es sich trefflich, weshalb er das Ev. Joh. nicht nennt und citirt. Ist dagegen jenes Lütz.'-sche Monstrum von Erklärung richtig, so folgt:

α) In der *Lernzeit* des Papias, als zwar Aristion und Joh. Presb. noch lebten, der Ap. Joh. aber schon todt war, gab es gleichwohl noch kein Ev. Joh., sondern nur ganz schlechte Versuche, weil ihnen Papias die mündliche Tradition vorziehen konnte [10]).

β) In der *Schreibzeit* des Papias, wo dieser seine Meinung geändert hätte, und Schriften benüzte, führte er gleichwohl noch kein Ev. Joh. an, ein Beweis, dass dies nicht existirte.

Wir halten diesem Gerede, das keiner Widerlegung bedurft hätte, das *Faktum* (siehe den vor. §.) entgegen, dass Papias den ersten Brief Johannis citirt hat.

Gleichwohl ist in neuerer Zeit die negat. Kritik (Baur, Zeller, Hilgenfeld, Strauss B, Rénan) immer wieder auf das Schweigen des Papias zurückgekommen. Wir lassen darüber Tischendorf (a. a. O. S. 55 ff.) reden: „Am verfehltesten ist es aber ohne Zwei- „fel, wenn daraus, dass Euseb. keine Aeusserung des Papias über „das Ev. Joh. verzeichnet, folglich auch keine gefunden habe, auf

9) Lezteres *sage* Papias nicht, beweise es aber dadurch, dass er an einer andern (ebenfalls *Eus.* 3, 39 citirten) Stelle etwas von der Entstehung des Mt. und Mk. erzähle. Ist denn „etwas von der Entstehung eines Ev. „erzählen“ und „ein Ev. als Quelle einer eignen ev. Geschichte benüzen“ einerlei?

10) Der Gelehrte ahnt nicht, dass nicht wegen der *Schlechtigkeit* der schriftl. Evv., sondern wegen des *Reichthums* und der *Sicherheit* der mündl. Tradition diese dem Pap. vorzüglicher schien, und die *βίβλια* der *ζῶσα φωνή* entgegengestellt werden.

„seine Unbekanntschaft mit diesem Ev. geschlossen wird. Dies be-„ruht zunächst auf einer Verkennung der Tendenz der Aufzeich-„nungen des *Euseb.* Alles, was er von der Schrift des Papias ausge-„zogen hat, trägt das Gepräge des Absonderlichen", oder wie wir lieber sagen möchten: interessante Notizen, *die sich sonst nirgends wiederfinden*, excerpirt Euseb. aus Papias; so z. B. die interessante Notiz über die *Art*, *wie* das Ev. Mt. zuerst — und *wie* das Ev. Mk. entstand, (nicht aber Zeugnisse für die — ohnehin unbezweifelte — *Echtheit* der beiden ersten kan. Evv.) „So wenig aber Pap. über Joh. „etwas aufgezeichnet hat, so wenig that er dies in Betreff des Luk. „und des Paulus. Hat Pap. etwa auch von den Schriften dieser „Männer nichts gekannt?! Troz ihrer Absurdität muss diese Folge-„rung aus seinem Stillschweigen darüber gezogen werden, wenn an-„ders die auf Joh. bezügliche Folgerung Geltung haben soll. — Es „lässt sich aber gar nicht entscheiden, ob Pap. wirklich weder von „den Schriften des Paulus u. Luk. noch von dem Ev. Joh. in seinem „Buche gesprochen hat. Wenn dies nicht geschehen, so hat er eben „nichts für seinen besondern Zweck geeignetes darüber zu berichten „gehabt; seine von ihm selbst klar ausgesprochene Tendenz: im Ab-„sehen von den vorhandenen *Schriften mündliche* Ueberlieferungen „über" die Offenbarungen Christi, „besonders durch die" πρεσβύτεροι „als apostolisch bezeugte, zusammenzustellen, brachte es gar nicht „mit sich, über die vorhandenen ev. und apost. Schriften Zeugnisse „niederzulegen. — Wir haben aber auch kein Recht, aus dem Still-„schweigen des Eus. auf das des Papias zurückzuschliessen"; es ist ja möglich, dass „die vom Ersteren unberücksichtigt gelassenen et-„waigen Stellen über das Ev. Joh. über Luk. über P. nichts denk-„würdiges enthalten haben, nichts, was mit den Nachrichten über Mt. „u. Mk. vergleichbar gewesen wäre. Ein Zeugnis des Pap. über die „Authentie des Ev. Joh., *worüber in der Kirche nie ein Zweifel laut* „*geworden*, aufzuspüren oder beizubringen, konnte dem Eus. durchaus „nicht in den Sinn kommen, so wenig er es in Betreff der übrigen „Evv. thut; denn die Notizen über Mt. u. Mk. sind anderer Art" (nicht Zeugnisse für die Echtheit, sondern Notizen über die nähern Umstände der Entstehung,) „noch in Betreff der paulin. Briefe. Wenn „aber Eus. seinen obigen Notizen noch die Bemerkung anfügt, dass „sich Papias des ersten Br. Joh. und des 1 Ptri. bedient habe, so „hat dies darin seinen Grund", dass die Frage ob 2 u. 3 Joh. und 2 Petri als Antilegomena in den Kanon zu recipiren seien, damals eben noch Gegenstand der Verhandlung war. — (Aehnlich Weizs. S. 229 f.)

Nicht besser, als mit dem ominösen Schweigen des Papias, steht es mit dem vermeintlichen Schweigen der Pseudoclementinen. Wer sich hierauf berufen hat, der ist blamirt, seitdem Dressel in Rom den fehlenden Schluss aufgefunden hat, in welchem (vgl. §. 143) das Ev. Joh. *allerdings citirt wird.*

5). Von Justin sagt Lütz. (pag. 107), da wir ausser seinen Apologieen und dem Dialog mit Tryphon nichts besässen, müssten diese drei Schriften desto wichtiger für uns sein, das soll heissen: ein Mangel von Citaten aus Joh. desto auffallender. Die Sache ist gerade umgekehrt. In Schriften an Nichtchristen sind keine *Citate* aus den Evv., nur *Reminiscenzen*, zu erwarten, und der Mangel von joh. Citaten in jenen drei Schriften würde gar nichts auffallendes haben. Dass sich aber gleichwohl die Bekanntschaft mit dem Ev. Joh. in jenen Schriften deutlich und zweifellos ausspreche, haben wir im vor. §. gezeigt.

6). Die zuversichtliche Behauptung der Baur'schen Schule, dass das Ev. Joh. sowie der erste Brief auf den Gnosticismus Rücksicht nehme, lezterer aber erst im Laufe des zweiten Jahrh. sich entwickelt habe, ist tragikomisch in ihr Nichts zurückgeschleudert durch die seitherige Wiederauffindung des Hippolytus *adv. haer.* Aus Hippol. lernen wir die *ältesten* Gestalten des Gnosticismus genau kennen; es bestätigt sich, dass der Zeitgenosse Johannis, Cerinth, der erste Urheber eines bedeutenderen gnostischen Systems war; es bestätigt sich die Lehre des Cerinth, wie wir sie aus *Iren.* 1, 26 kennen [11]), und es zeigt sich (was schon Bunsen, Hippol. I p. 63 f. *betont* hat), dass die johanneische Polemik aufs genaueste sich eben auf die cerinthische Lehre bezieht. (Näheres über diese Beziehung s. in meinem Comm. zu 1 Joh., Einl. S. 20 ff.)

7). Baur hat endlich (Ev. Joh. S. 671 ff.) behauptet, noch zur Zeit des Irenäus habe es eine *grosse Partei innerhalb der orthodoxen*

11) Hippolyt gibt diese Lehre Cerinths mit den verbis ipsissimis des Iren. wieder. „Hippolyt" sagt Bunsen, „versenkte sich in die Tiefe der ersten „häret. Speculationen, die in geschichtlicher Hinsicht dem Iren. ein Räth„sel geblieben waren; er forschte namentlich der geschichtlichen u. chro„nologischen Reihenfolge dieser Häresieen nach, als der erste Chrono„graph des Abendlandes, und gab in allen Punkten, wo wir ihm nach„gehen können, die zuverlässigsten Berichte, die wir besizen. Wenn „nun ein Mann, wie dieser, einen so wichtigen Artikel aus dem Iren. „herübernimmt ... ohne Zusaz oder Aenderung, so müssen wir diese „Hinübernahme als ein feierliches Sigel betrachten, mit dem er die Wahr„heit desselben bestätigen will"

Kirche gegeben, welche das Ev. Joh. nicht annahm, und daraus sehe man deutlich, wie spät dasselbe sich Bahn gebrochen. Auch Zeller (S. 645) wiederholt getreulich dies Argument [12]), widerlegt sich jedoch selbst. „Es ist wahr", sagt er, „die Gründe, auf welche sich „dieser Widerspruch stüzt, sind, soweit wir von ihnen wissen, durch„aus dem Gebiete der inneren Kritik entnommen, und auch das ur„sprüngliche Motiv desselben scheint das dogmatische gewesen zu „sein, den Montanisten die Stüze zu entziehen, welche ihnen die joh. „Aussprüche über den Paraklet darboten. — Ja auch das möchte ich „nicht geradezu behaupten, dass die Aloger ihren Widerspruch gegen „eine allgemein als apostolisch anerkannte Schrift nicht hätten wagen „können; die Apokalypse war dies in Kleinasien ohne Zweifel, und „doch wurde sie von ihnen für ein Werk des Cerinth erklärt." So lässt Zeller jenes vom *Widerspruch der Aloger* hergenommene Argument gänzlich fallen, und wendet sich der Art zu, wie Irenäus die Kanonicität der Evv. vertheidige — ein Punkt, den wir oben schon erledigt haben.

Baur ist, wie bemerkt, weit weniger vorsichtig, sondern sagt: von der Zeit an, wo das joh. Ev. im Gebrauch und Urtheil der Kirche „immer mehr" (!) als johanneisch gelte (d. h. wo es immer mehr Sitte wird, bei diesem und allen andern Evv. und Epp. beim Citiren den Namen zu nennen), habe es „nicht an einem Wider„spruch gefehlt, der auf sehr beachtenswerthen Gründen beruhte", und „nicht so bedeutungslos war, wie man gewöhnlich meint." Die Spuren dieses bedeutungsvollen Widerspruchs sind die Leute, von denen Irenäus III., 11, erzählt, dass sie *illam speciem non admittunt, quae est secundam Joannis evangelium, in quo Paracletum se missurum Dominus promisit, sed simul et evangelium et propheticum repellant spiritum.* Er nennt dieselben *infelices qui pseudoprophetae esse volunt, prophetiae vero gratiam ab ecclesia repellunt, similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communione se abstinent.* Baur liest mit Lücke *pseudoprophetas esse nolunt*, und denkt an Gegner der Montanisten, welche „nicht wollen, dass es falsche Propheten gebe", und aus diesem Grunde (aus übermässiger Scheu vor etwaigen Verirrungen des Montanismus) die Gnadengabe der Prophetie ganz verwerfen, hierin aber denen gleichen, die sich von der Gemeinde ganz lossagen, nur um nicht mit Heuchlern in Be-

12) „Wie wenig eine geschichtlich nachweisbare Tradition über das Ev. Joh. „vorhanden war, zeigt auch der Widerspruch, welcher um das Ende des „zweiten Jahrhunderts von den sog. Alogern gegen dasselbe erhoben wurde."

rührung zu kommen. Bleek liesst nach Massuet noch besser: *pseudoprophetas esse volunt*, „welche zwar *behaupten*, dass es *falsche* Propheten gebe, aber eine *wahre* Prophetie in der Kirche nicht zugeben wollen" u. s. w.[13]). Er sagt von ihnen, dass sie das Ev. Joh. verwerfen, weil der Paraklet darin vorkomme, widerlegt sie aber in den folgenden Worten damit, dass ja auch Paulus (1 Cor. 12 ff.) die Charismen und unter andern das der Prophetie erwähne; consequent müssten sie auch die Briefe des Paulus verwerfen.

Daraus folgt, dass einzelne Gegner der Montanisten diese nicht anders bekämpfen zu können glaubten, als indem sie das ganze Ev. Joh. in Zweifel zogen. Das soll sich „kaum begreifen lassen, wenn das Ev. Joh. als anerkannt echte Schrift des Apostels Joh. im Bewusstsein der Zeit längst feststund." Baur meint deshalb, das Ev. Joh. sei keineswegs allgemein als joh. betrachtet worden, sondern dass Theologen wie Irenäus es für johanneisch erklärten, könne ebenso gut einen bloss dogmatischen Grund gehabt haben, als dass die Antimontanisten es verwarfen.

Da ist nun zuvörderst vergessen, dass es sich in dem ganzen Streite nicht um *johanneische oder nichtjohanneische Abfassung*, sondern um *kanonischen oder apokryphischen Charakter*, nicht um die Authentie, sondern um die kirchliche Autorität handelte. Dass nun aber die kirchliche Autorität des vierten Ev. in der Mitte des zweiten Jahrhunderts entschieden feststand, ist eine völlig gewisse Thatsache, und ausser den schon beigebrachten Zeugnissen kömmt hier noch das aus dem Paschastreit sich Ergebende in Betracht.

Ganz dem gemäss stellt sich auch zweitens die Darstellung jener Antijohanneer bei Irenäus heraus. Zwar will Baur aus dem Prädicat *infelices*, das Irenäus ihnen beilegt, beweisen, dass er sie „bedauert" habe als Brüder, und nicht verdammt als Häretiker. Ich glaube aber schwerlich, dass Baur darin einen Beweis „brüderlichen Bedauerns" gesehen hätte, wenn einer seiner Gegner von den „Unglücklichen" geredet hätte, „die jezt in Tübingen die Echtheit des Joh. in Zweifel „ziehen." Irenäus drückt sich in der That stark genug aus, wenn „er fortfährt: *per haec omnia peccantes in Spiritum Dei in irremisi-*

13) Am geistreichsten macht es Scholten (S. 145); er bleibt bei der Lesart *pseudoprophetae esse volunt*, und erklärt: „sie wollen Propheten sein", aber *Iren.* schiebe in dies *ihr* Urtheil sogleich *sein* Urtheil ein, dass sie doch nur falsche Propheten seien. Iren. wird sich aber grade so wenig auf so närrische Art ausgedrückt haben, als ich z. B. sagen würde: „Hr. Scholten will ein Afterkritiker sein."

bile incidunt peccatum! So würde er wahrlich nicht zu reden gewagt haben, wenn die ganze Eine Hälfte der christlichen Kirche, die antimontanistische, oder wenn auch nur eine zahlreiche Partei dieser Hälfte, jener von ihm widerlegten Meinung beigestimmt hätte.

Drittens ist vollends der Context zu beachten, in welchem jene Antijohanneer erwähnt werden. Irenäus redet Cap. III., 11, wo jene Worte sich finden, von den *Häretikern*, welche *εἴτε πλείονα εἴτε ἐλάττονα*, als die vier kanonischen Evv., annehmen. Er spottet über diese Häretikersekten, deren jede sich ein anderes unter den vier Evv. heraussucht und für das allein echte erklärt, und die hiemit doch nur wider Willen beweisen, dass alle vier echt sind. *(Tanta est circa haec evangelia firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unus quisque eorum conetur suam confirmare doctrinam).* So hielten es die Ebioniten mit dem Matth., einzelne Gnostiker mit Mark., andere, wie Marcion, mit Luk., die Valentinianer endlich mit Joh. In solchem Zusammenhang erwähnt er jene antimontanistischen Gegner des Ev. Joh. Und dies sollte eine in der Kirche weitverbreitete nichthäretische Richtung gewesen sein? Eine solche sollte Irenäus in solcher Nachbarschaft aufgeführt, ihr mit harten Worten die Sünde wider den heil. Geist vorgeworfen haben? Man müsste wahrlich wenig in den Kirchenvätern gelesen haben, um einen solchen Ton der Polemik gegen Katholiker in jener Zeit der Verfolgungen und des liebevollen Zusammenhaltens begreiflich zu finden! Dieses Beispiel stünde als ein einziges in seiner Art da!

Wenn irgend etwas klar ist, so ist es dies, dass hier von irgend einer häretischen Richtung die Rede ist, welche in *ihrer* Opposition gegen den Montanismus bis zu diesem Extrem gieng. Dass „viele „Andere, welche auch Gegner der Montanisten waren, diese und ihre „auf das joh. Ev. sich stüzende Lehre vom Paraklet mit Erfolg be- „kämpfen zu können glaubten, ohne deswegen ein ihnen bisher als „apostolisch geltendes Ev. aufopfern zu müssen“, dies hat uns zum Ueberfluss Baur selbst zugegeben, und hat uns darin die *kirchlichen* Gegner der Montanisten gezeichnet. Die bei Irenäus erwähnten Gegner dagegen, welche *nicht allein die johanneische Abfassung des Ev. Joh. bestritten*, sondern dasselbe *ganz verwarfen*, also auch seine *Kanonicität* leugneten, die doch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts in der *Kirche* nachweislich feststand, — sie, die von Irenäus „Unglückliche“ genannt und *der Sünde wider den heiligen Geist beschuldigt und mit den Donatisten verglichen werden,* — sie, die mit den *Ebioniten, Marcioniten und Valentinianern in eine Kategorie gestellt werden*, — diese Gegner der Montanisten haben wir ohne allen Zweifel

entweder *in der ebionitischen*, *oder der marcionitischen Sekte selber* zu suchen. Die starre Gesezlichkeit der Einen, wie der starre Antinomismus der Andern, Beide konnten zu einer Opposition gegen die dem Wesen nach antiebionitisch freie und zugleich der Form nach antimarcionitisch alttestamentliche Prophetie der Montanisten führen, und dass sowohl die Ebioniten als die Marcioniten das Ev. Joh. verwarfen, wissen wir ohnehin. Die Wachsamkeit gegen Pseudoprophetie mochte einzelnen Gliedern der einen oder andern Sekte und Richtung zum Vorwande dienen, womit sie ihre Verwerfung des Ev. Joh. zu rechtfertigen suchten.

Welches aber immer die bei Irenäus erwähnten Antijohanneer gewesen sein mögen, soviel steht fest, dass sie nicht im Schoosse der Kirche gesucht, geschweige für eine bedeutende Richtung in der Kirche gehalten werden dürfen.

Eine zweite Schaar von innerkirchlichen Gegnern der joh. Abfassung des vierten Ev. sollen die Aloger des Epiphanius sein (haer. 51). Wer diese Leute eigentlich gewesen, weiss man nicht recht; da *Epiphanius* gerne zufällige momentane Behauptungen zu „Häresieen" macht, so ist seine Nachricht, wie Baur selbst sagt, „mit grosser Vorsicht zu gebrauchen." Von dieser Vorsicht gibt aber Baur eben keinen glänzenden Beweis, wenn er schreibt: „*Epiphanius* „*sagt* ausdrücklich, dass sie abgesehen von ihrem Widerspruch gegen „die johanneischen Schriften, vom orthodoxen Glauben nicht abwei- „chen." Epiphanius sagt nur: *Δοκοῦσι καὶ αὐτοὶ τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν* und verräth hiemit (wenn *δοκοῦσι sie scheinen* heisst) deutlich, dass er diese Sekte nicht sehr genau kennt; heisst *δοκοῦσι sie wähnen*, so gibt er es gar nur als Prätension der Aloger orthodox zu sein. (Dem Context nach ist die erstere Interpretation passender). Wenn also Baur behauptet, dass diese mit den bei Irenäus erwähnten Antijohanneern identischen Aloger keine Häretiker, sondern eine Partei in der Kirche selbst gewesen seien, so gehört dies ganz in die Sphäre der modernen Romantik. Wenn aus der Nachricht bei Epiph. irgend etwas folgt, so ist es eben dies, dass Epiph. über jene bei Iren. erwähnten Gegner *eine dunkle*, *verwaschene Kunde hatte*. Die Unbestimmtheit, mit der er sie zeichnet, die Art, wie er (nach B.'s eigner Meinung) verschiedenartige Richtungen in die Eine Rubrik Aloger zusammenwirft, liefert den besten Beweis, dass dies eine *unbedeutende*, *frühzeitig verkommene*, *einflusslose* Sekte gewesen war.

Das wenige genauere aber, was er von den Einwürfen dieser Leute gegen die johanneische Abfassung unsers Ev. mittheilt, liefert

den lezten Schlussstein zu dem Beweise, dass ihr Widerspruch gegen die Authentie des Ev. Joh. ein für die Kritik und für die Geschichte der kirchlichen Anerkennung des Joh. völlig bedeutungsloser war. *Sie agirten einzig mit innern Gründen*, indem sie Widersprüche zwischen Joh. und den Syn. nachzuweisen suchten, ganz wie Baur, der sie deshalb auch sehr lobt, da „ihr Widerspruch auf sehr beachtens-„werthen Gründen beruhte."

Doch sieht Baur freilich, dass gerade dieser Umstand für sein Argument ungünstig ist. *War wirklich*, so sollte man meinen, *die joh. Abfassung des vierten Evangeliums im zweiten Jahrhundert noch so wenig anerkannt*, *warum beriefen sich die Aloger nur auf jene inneren Gründe und nicht auch auf äussere Thatsachen*, auf die Neuheit der Behauptung, dass das Ev. von Joh. sei, auf den Mangel an äussern Zeugnissen, das Schweigen älterer Väter und der allgemeinen Tradition? Allerdings berufen sie sich hierauf, versichert uns Baur, und erinnert an die Worte: *οὐκ ἄξια αὐτά φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ.* Er interpretirt nämlich diese Worte so: „sie wenden ein, sie seien in „der Kirche *nicht hinlänglich bewährt* oder *beglaubigt*." — — ! *Difficile est satyrum non scribere. Epiph.* erzählt vielmehr, dass die Aloger das Ev. Joh. dem Johannes ab- *und dem Cerinth zu-sprachen.* So haben sie es also (wie Weizs. S. 227 richtig bemerkt) „doch nur einem Häretiker aus der Zeit des Johannes zuzuschreiben gewagt; mithin wussten auch sie nicht anders, als dass es aus diesem hohen Alterthum stamme, und legen gerade in ihrem Widerspruche Zeugnis für die allgemeine Anerkennung dieses Alters ab."

Im geraden Gegensaz zu Baur's leichtfertiger Behauptung hat uns die Untersuchung von §. 143 — 149 durch Hunderte urkundlicher Zeugnisse die geschichtliche Thatsache vor Augen gestellt: *Es gab von 120 bis auf die Zeit des Eusebius kein Zeitalter*, *keine Gegend*, *keine Richtung in der christl. Kirche*, *welcher nicht das Ev. Joh. neben den drei andern kanon. Evv. als kanonische und echtapostolische Schrift festgestanden hätte. So fest und unerschütterlich stand diese allgemeine Anerkenntnis*, *dass der Gnosticismus*, *schon in seinen ersten*, *ophitischen Gestaltungen*, *dann in der ganzen valentinianischen Schule die Echtheit und Autorität des Ev. Joh.*, *so unbequem sie ihm war*, *nicht zu leugnen wagte; dass Celsus u. Marcion selber wider Willen Zeugnis dafür ablegen müssen, und dass der spätere Widerspruch Marcion's sowie der*, *bei Iren. 3*, *11 erwähnten häretischen (vielleicht marcionitischen) Antimontanisten zu einer kritisch völlig bedeutungslosen Idiosynkrasie herabsinkt.*

§. 150.

Die Osterstreitigkeiten.

Von hoher Wichtigkeit für den Erweis der Echtheit des johanneischen Evangeliums ist ein Fragment des *Apolinarios*, worin er bei Gelegenheit der Osterstreitigkeiten in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts seine Gegner mit dem Argumente schlägt, dass nach ihrer Observanz und Ansicht (wonach Christus am 15ten Nisan gestorben wäre) „ein Widerspruch der Evv. untereinander angenommen werden müsste“ (*ϛασιάζειν δοκεῖν τὰ εὐαγγέλια.*) Man sieht daraus: a) Apolinarios hat einen Scheinwiderspruch der Evv. in Betreff der Zeit des lezten Mahles Jesu gekannt, hat also — da die Synoptiker hierin einstimmig sind — *ausser den Synoptikern auch das Ev. Joh. gekannt*, und b) Apolinarios war für seine Person überzeugt, dass jener Scheinwiderspruch sich nur dadurch heben lasse, *dass man die syn. Darstellung auf die johanneische zurückführe;* dagegen an eine Möglichkeit, die johanneischen Stellen auf die syn. Darstellung zurückzuführen, hat er nicht gedacht. Sobald daher jemand behauptete, Jesus sei am 15ten gestorben, so schien ihm dabei unvermeidlich ein Widerspruch der Evv. untereinander vorausgesezt werden zu müssen.

Nun hat aber Baur (Ev. Joh. S. 638 ff.) diese klare Stelle des Apolinarios anders erklären zu müssen geglaubt, indem er sich dabei die grössten Verstösse gegen die Geseze der Sprache erlaubte. Seine Erklärung hängt indess so eng mit seiner ganzen Ansicht von den Osterstreitigkeiten zusammen, dass wir eine positive Darstellung dieser lezteren nicht vermeiden können.

Eine solche positive Darstellung ist aber kein leichtes Stück Arbeit. Denn bei der Spärlichkeit der Fragmente ist der ganze Streit mit allen seinen Streitpunkten von Verschiedenen auf verschiedene Weise aufgefasst worden. Eine umfassende Geschichte der Auffassungen des Osterstreites zu liefern, liegt nun freilich hier ausser unserm Plan[1]). Nur diejenigen beiden Ansichten müssen wir kennen lernen, welche neuerdings für die neutestamentliche Kritik eine Wichtigkeit erlangt haben; es sind gleichsam zwei einander entgegengesezte Ausläufer, welche aus dem Wurzelstock der früheren, ziemlich

1) Vgl. über die verschiedenen Stadien dieser Controverse: Weitzel, die christl. Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte, Pforzheim, 1847 S. 121 ff.

verworrenen Untersuchungen von Mosheim, Neander und Gieseler hervorgewachsen sind, nämlich die Ansicht von Dr. Baur in Tübingen, und die von Weitzel. Wir stellen beide einander ohne vorläufige weitere Beurtheilungen derselben gegenüber.

1). Nach Baur und Hilgenfeld[2]) (ähnlich Mosheim, Neander, Rettberg und Niedner) handelte es sich bei den drei Osterstreitigkeiten

162 *zwischen Polykarp von Smyrna und Anicetus von Rom*
170 *zwischen Melito von Sardes (nebst den Laodicenern) und Apolinarios*
198 *zwischen Polykrates von Kleinasien und Viktor von Rom*

im wesentlichen immer um den gleichen Streitpunkt. Die Kleinasiaten feierten das christliche Passahfest, d. h. das dem Osterfeste vorangehende Fest der Abendmahlseinsezung immer am 14. Nisan, die Occidentalen immer am Sonnabend; jene beriefen sich dafür auf die ihnen für gewiss geltende Thatsache, dass Jesus am 14ten das h. Abendmahl eingesezt, am 15. den Tod erlitten habe (nach den *Syn.*) diese dagegen lebten der Ansicht, Jesus habe am 13ten das h. Abendmahl eingesezt und sei am 14ten gestorben. Diese differente Ansicht über den *Todestag Jesu* sei jedoch keineswegs der Grund der Differenz gewesen, sondern erst eine secundäre Folge derselben. Der innere Grund der Differenz habe darin gelegen, dass die Kleinasiaten *im petrinischen Ebionitismus befangen* sich mehr an das äusserlich Jüdische hielten und an die Tradition der *Synopt.*, und den Ritus des Abendmahls als das christliche Surrogat für den Ritus des Passah betrachteten, während die Occidentalen, *der paulinischen Richtung angehörig* „die Verklärung des Judenthums im Christenthum im Auge „hatten, jenes Typisch-christliche, wie es schon der Apostel Paulus „in den Worten 1 Cor. 5, 7 ausgesprochen hat", und in Christo dem Gekreuzigten das neutestamentliche Passahlamm sahen (daher auch die Zeit des Todes Christi vom Autor des Ev. Joh. im 2ten Jahrhundert auf den Nachmittag des Schlachtens der Passahlämmer verlegt worden sei.)

2). Ohne noch auf die Frage einzugehen, ob in den uns erhaltenen Fragmenten wirklich *dieser* Streitpunkt angedeutet werde, wenden wir vorläufig unsre Aufmerksamkeit nur in aller Kürze auf die kritischen Folgerungen, welche Hr. v. Baur aus jener Darstellung des Osterstreites zieht. Er findet in Kleinasien, in dem Kreis, wo der

2) Baur Ev. Joh. (in Zellers Jahrb.) S. 138 ff. Hilgenfeld, der Passahstreit der alten Kirche, Halle, 1860.

Tradition zu Folge der wirkliche Apostel Johannes gewirkt haben soll, die ebionitisch-petrinische Ansicht seiner Meinung nach verbreitet. Folglich müsse Johannes diesen Standpunkt getheilt und vertreten haben. Folglich könnte der wirkliche Johannes nicht der Autor eines Evangeliums sein, in welchem sich ein ganz anderer Standpunkt und namentlich über den Todestag Jesu eine ganz entgegengesezte Annahme finde.

Seltsam nur, dass Kleinasien gerade einer der Hauptschaupläze *paulinischen* Wirkens gewesen war! Seltsam ferner, dass Paulus, nach Baur's romantischer Ansicht der Hauptgegner jener petrinisch-ebionitischen Richtung, die ihre Ansicht über Jesu Todestag in den Syn. fixirte, in der Erzählung der Abendmahlseinsezung mit dem *Synoptiker Lukas* so wörtlich übereinstimmt! Seltsam, dass dieser Synoptiker Lukas gar nicht dem petrinischen, sondern sehr entschieden dem paulinischen Standpunkte sich anreiht!

Vor der Hand bleibt also bei Hrn. v. Baur's sinnreicher Hypothese mancherlei unerklärt und unerklärbar. Gesezt, seine Ansicht über das Wesen des Osterstreites wäre im übrigen richtig, so läge es doch wohl näher, *den Widerspruch zwischen den Syn. und Joh. über Jesu Todestag* als ersten und wahren Grund der ganzen Differenz zu betrachten, als einen dogmatischen Grund zu erdichten, der mit der Thätigkeit des Ap. Paulus in Kleinasien und mit dem Verhältnis des Lukas zu Paulus sich schlechterdings nicht vereinigen lässt.

3). Eine Wendung in den Untersuchungen über die Passahstreitigkeiten rief Weitzel hervor durch die oben (Anm. 1) angeführte Schrift. Ihm stimmten Ritschl (Entstehung der altkath. Kirche, Bonn 1850) ich selbst in der 2. Aufl. vorliegenden Werkes, und Hefele (Geschichte der Concilien, Bd. 1, 1855) bei, und insbesondre hat Steitz (in den Stud. u. Krit. 1856, S. 721 ff. und 1857, S. 523 ff. und 1859, S. 716 ff. in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1858, S. 151 ff., und in Herzog's Realenc. s. v. Pascha, Bd. 11, S. 149 ff.) gesucht, Weitzel's Ansicht zu begründen und zu vertheidigen, freilich nicht ohne in einzelnen Nebenpunkten sie zu modificiren. Weitzels Ansicht ist folgende.

Sieht man ab von der *nicänischen Synode* (325), wo es sich um *die* Frage handelte, ob der nächste Vollmond nach dem Frühlingsäquinoktium die Norm für die christliche Passahfeier bilde, oder ob man, wie die damaligen Juden, das Passah auch so berechnen dürfe, dass es vor den 21. März falle, (dass aber das Osterfest nicht mit

dem Vollmond selbst zusammenfalle, sondern am *Sonntag nach demselben* zu feiern sei, stand damals bereits fest) so bleiben noch drei Hauptepochen des Streites. — Im Jahr 198, wo *Viktor und Polykrates* die Hauptpersonen waren, handelte es sich um die Stellung des *Monats*tages zum *Wochen*tage. Es war die Frage, ob bei der Terminbestimmung des jährlichen *Passahtags* der Christen der *Wochencyklus* beachtet werde. In Kleinasien war es althergebrachte Observanz, den *Jahrestag des Todes Jesu*, (den 14ten Nisan) *zu feiern*, mochte derselbe fallen, auf welchen Wochentag er wollte, und zwar ihn zu feiern als den *Freudentag* der Erfüllung und Aufhebung der a. t. Typen, als den Tag der vollendeten *Erlösung*. Dagegen war es im Occident alte Observanz, jedes Jahr die Leidenswoche Christi *gleichsam wieder nachzubilden, sie darstellend zu wiederholen*, da denn nun vor allem *die Woche als solche*, mit dem Oster*sonntag* als dem Erinnerungstag der Auferstehung schliessend, festgehalten wurde, und folgerichtig die *Freudenfeier* sich auf diesen *Sonntag* concentrirte, während der Gedächtnistag des Todes Christi (Char-Freitag) *dieser* Auffassung gemäss den Charakter eines *Trauer- und Fasttages* annehmen musste. (Vgl. Weitzel S. 76 ff.) Völlig der gleiche Streitpunkt war schon 162 zwischen Polykarp und Anicet der Gegenstand friedlicher Besprechung gewesen.

Verschieden hievon sei aber der Streitpunkt gewesen, um welchen es sich in der zweiten Hauptepoche des Streites (um 170) drehte, wo *Apolinarios*, *Clem. Alex.* und *Hippolytus* als die wesentlichsten Kämpfer auftraten. Dort gehörten *beide streitende Theile* zu den *Katholikern;* hier waren die Gegner Hippolyts *Häretiker*. Diese *Häretiker* nämlich unterschieden sich von den *kleinasiatischen Katholikern* durch die *Art wie* sie den 14ten Nisan feierten. Die lezteren feierten ihn *als den Tag*, *wo Christus starb*, mittels eines christlichen Abendmahls; jene dagegen feierten ihn als *jüdischen Passahtag*, indem sie nach jüdischem Ritus *ein Passahlamm assen*. Und zwar bewiesen sie die *Verpflichtung*, ein Passahlamm zu essen, daraus, dass auch Christus selbst das jüdische Passahmahl beobachtet habe, wogegen die kleinasiatischen Katholiker ihnen entgegenhielten: *dass Christus beim lezten Osterfeste kein rituelles Passahmahl gegessen*, *vielmehr sein leztes Mahl den 13. Nisan gehalten habe*, *und dem mos. Gesez vielmehr endgültig dadurch entsprochen habe*, *dass er zu der Stunde*, *wo die Lämmer geschlachtet werden mussten*, *als das wahre Gotteslamm gestorben sei.* Die Ansicht jener ebionitischen Häretiker verstosse gegen diese Congruenz zwischen der absoluten Erfüllung des Gesezes und den Forderungen desselben, und überdies stünden die

Synoptiker, wenn man sie so erkläre, in Widerspruch mit dem Ev. Johannis.

Die Stellung der Parteien war also nach Weitzel diese:

A.	Feier des 14ten Nisan *als* und *durch* ein *jüdisches Passahmahl.*	Feier des 14. Nisan als Todestages Christi und Hauptfestes der Erlösung.	
Um 170.	Häretiker in Laodicea und anderswo.	Apolinarios Clemens Hippolyt Melito ganz Kleinasien.	
B.		Ende des Fastens mit dem 14ten Nisan.	Ende des Fastens mit dem *Auferstehungssonntag.*
162.		Polykarp (Kleinasien.)	Anicet (Occident.)
198.		Polykrates (Kleinasien.)	Viktor. (Occident).

Allein soviel sich für diese Auffassung sagen liess, so ist sie doch widerlegt durch die seither an's Licht getretene (von Miller 1842 entdeckte und 1851 zu Oxford edirte, seitdem 1859 von Duncker u. Schneidewin aus zwei Handschriften edirte) Schrift *κατὰ πασῶν αἱρέσεων*, in welcher Bunsen und Duncker mit Recht die von *Euseb. Hieron.* u. *Syncellus* erwähnte, bis dahin verloren geglaubte Schrift des Bisch. Hippolytus v. Portus († 250) *κατὰ πασῶν αἱρέσεων* erkannt haben, deren erstes Buch mit der schon früher bekannten, den Werken des Origenes beigefügten, aber eben nicht von Origenes herrührenden Schrift „*φιλοσοφούμενα*" identisch ist. Die Unterscheidung zwischen ebionisirenden Quartodecimanern in Laodicea und dem Quartodecimanismus der kathol. Kirche Kleinasiens wird (wie wir unten sehen werden) durch die Stelle *Hippol.* 8, 18 als unmöglich ausgeschlossen.

Es wird nun das Räthlichste sein, die Quellenurkunden, welche wir über die Passahstreitigkeiten besizen, mit unbefangener und gewissenhafter Exegese der Reihe nach zu verhören, und *das, was sie uns unzweideutig sagen*, streng zu scheiden von dem, was erst durch Folgerungen oft sehr subjektiver Art in sie hineingetragen worden ist.

4). Ueber den Streit im Jahre 162 erhalten wir die einzige Nachricht durch ein Fragment des *Irenäus* (bei *Euseb.* 5, 24). Als im Jahre 198 der dritte Streit ausgebrochen war, schrieb Irenäus, in der Absicht, eine friedliche Vermittlung herbeizuführen, einen Brief

an B. Viktor von Rom, und erzählte darin, dass es ja schon früher, nämlich zwischen Polykarp v. Smyrna und Aniket v. Rom, eine analoge Differenz gegeben habe, dass aber beide sich in Liebe vertragen hätten. Er erzählt dies in folgenden Worten:

Καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας ἧς νῦν ἀφηγῇ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πίον, Ὑγῖνόν τε καὶ Τελεσφόρον καὶ Ξύστον, οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν οὔτε τοῖς μετ' αὐτοὺς ἐπέτρεπον, καὶ οὐδὲν ἔλαττον αὐτοῦ, μὴ τηροῦντες, εἰρήνευον τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν, ἐν αἷς ἐτηρεῖτο, ἐρχομένοις πρὸς αὐτούς. καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσι (scit. *ἢ νῦν*). *Καὶ οὐδέ ποτε διὰ τὸ εἶδος τοῦτο ἀπεβλήθησάν τινες· ἀλλ' αὐτοὶ μὴ τηροῦντες οἱ πρό σου πρεσβύτεροι τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν τηροῦσιν ἔπεμπον εὐχαριστίαν. Καὶ τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου ἐπιδημήσαντος ἐν Ῥώμῃ ἐπὶ Ἀνικήτου, καὶ περὶ ἄλλων μικρὰ σχόντες πρὸς ἀλλήλους εὐθὺς εἰρήνευσαν, περὶ τούτου τοῦ κεφαλαίου μὴ φιλεριστήσαντες πρὸς ἑαυτούς· οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα· οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισε τηρεῖν, λέγοντα τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων ὀφείλειν κατέχειν· καὶ τούτων οὕτως ἐχόντων ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖς, καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ, κατ' ἐντροπὴν δηλονότι καὶ μετ' εἰρήνης ἀπ' ἀλλήλων ἀπηλλάγησαν, πάσης τῆς ἐκκλησίας εἰρήνην ἐχόντων τῶν τηρούντων καὶ μὴ τηρούντων.*

Auch die früheren röm. Bischöffe: Aniket, Pius, Hyginus, Telesphorus und Sixtus [er nennt sie in chronologisch aufsteigender Linie] haben weder „beobachtet" noch ihre Gemeinden zum „Beobachten" angehalten, gleichwohl aber Frieden gehalten mit den Sprengeln, in denen „beobachtet wurde". Zu dem *τηρεῖν* fehlt das Objekt: wir lesen nicht, *was denn* von den Einen beobachtet und von den Andern nicht-beobachtet wurde. Offenbar hatte Irenäus in den, der von Eus. citirten Stelle *vorangehenden* Worten gesagt, was für ein *τηρεῖν* er meine. Wir lesen nur, dass Polykarp sich für das *τηρεῖν* auf eine Tradition berief, die sich *vom Ap. Joh. und den übrigen Aposteln* herschrieb, und dass sich Aniket für das *μὴ τηρεῖν* auf die *συνήθεια τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων* berief. Und zwar weiss Irenäus mit Sicherheit diese röm. Tradition bis auf Sixtus incl., also bis c. 119 aer. Dion. hinauf zu verfolgen.

Hilgenfeld (Paschastreit S. 231 f.) ist freilich schnell fertig, zu *τηρεῖν* als Objekt „die jüdische Festzeit" zu suppliren, wofür er dann zwei Zeilen später „die jüdischen Fest*zeiten*" ohne weiteres sub-

stituirt, und somit die von Paulus bekämpfte judaistische Sitte des Haltens von Tagen, Festen und Neumonden — die Beobachtung des ganzen jüdischen Festkalenders — den Kleinasiaten und dem Polykarpus glücklich octroyirt! nicht fragend, wie doch in die durch *Paulus* gegründete Kirche Kleinasiens solcher judaistische Ritus habe kommen können!

Solche bodenlose Willkür abweisend, suchen wir im Contexte des Eusebius das Supplement zu *τηρεῖν*. Offenbar konnte Eusebius nur dann jene herausgerissene Stelle aus dem Brief des Iren. an Victor mit ihrem objectlosen *τηρεῖν* als Citat verwenden, wenn seine Leser nicht erst der vorangehenden (von Euseb. weggelassenen) Worte des Irenäus bedurften, um das Citat zu verstehen, sondern schon durch den Context, in welchem das Citat erschien, wussten, um was für ein *τηρεῖν* es sich handle. Nun hat Eusebius in der That gleich im Anfang des Kap., wo er den Streit von 198 als den Hauptgegenstand darstellt, ein Fragment des Polykrates citirt, worin dieser ebenfalls auf die ältere Zeit zurückblickend, sagt: „die Apostel Philippus und Johannes, Polykarp, Sagaris, Melito und Papirius, *οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον*.“ Darum also handelte es sich zu der Zeit des Polykarp und Aniket wie zu der des Polykrates und Victor, *ob der 14. Nisan zu beobachten sei* bei der Feier des christlichen Passahfestes. Und so sagt uns denn unsre Quelle durchaus nur dies, dass die Kirche von Smyrna ihr Passahfest am 14. Nisan feierte, die römische aber es nicht — oder nicht immer — am 14. Nisan feierte. Jene „beobachtete“ den 14. Nisan als nothwendigen Festtermin, diese hielt sich nicht an diesen Monatstag.

Wie beide Kirchen zu dieser differenten Sitte kamen, sagt uns Irenäus ebenfalls. Es war in beiden die althergebrachte Tradition so. Die Kleinasiaten Polykarp und Polykrates beriefen sich darauf, dass ihre Weise bei ihnen seit der Apostel Zeit eingeführt sei. Aniket hat sich (nach Iren.) nur auf die Gewohnheit der älteren Bischöffe berufen, Victor scheint sich (wie selbst Hilgenf. zugibt) auf die Apostel Petrus und Paulus berufen zu haben. Wenn nun aber Irenäus seinerseits dem Victor nur fünf von dessen Vorgängern aufzählt, welche von der kleinasiatischen Observanz differirt und gleichwohl mit den Kleinasiaten Frieden gehalten haben, so liegt der Grund hievon nicht darin, dass (wie Hilg. S. 229 f. meint) erst zur Zeit des Sixtus um 119 „der römische Episkopat sich von der jüdisch-christlichen Passahfeier losgesagt habe“[3]); aber auch Steitz trifft

3) Hilgenfeld bewegt sich hier in den wunderlichsten Sprüngen. S. 285

den Nagel nicht ganz auf den Kopf, wenn er (Realenc. p. 154) sagt: „Iren. hat über den Ursprung der röm. Feier nichts angeben wollen"

behauptet er: „mit dem Streit zu Laodicea (168) *begann* die theol. Verhandlung dieser Frage", u. S. 258 ff. u. 274 ff. meint er darzuthun, dass das, damals erst neuerlich untergeschobene Ev. Joh. eine wichtige Rolle als Waffe der „deuterojohanneischen anti-quartodecimanischen Richtung" gegen die „altjohanneische", judenchristliche, quartodecimanische gewesen sei. S. 232 aber sagt er, dass schon der Ap. Paulus von einem jährlichen Passahfest sowie von Festen überhaupt nichts habe wissen wollen; er habe es höchstens *geduldet*, wenn die *Judenchristen* den 14. Nisan als Jahresfest begiengen; und so seien denn in Rom *von jeher* beide Observanzen (nämlich beide Observanzen im *Hilgenfeld*'schen Sinn: dass die Judenchristen am 14. Nisan ein Passah als Jahresfest feierten, und dass die Heidenchristen *gar kein Passah feierten*) friedlich neben einander hergegangen. — Dagegen nennt er es (S. 228) „leichtgläubig", wenn man die Berufungen der Römer auf petrinisch-paulinische Ueberlieferungen dazu benuzen wollte, um die römische Sitte der kleinasiatischen an Alter gleichzustellen. Seltsam! Paulus soll das nämliche μὴ τηρεῖν, um das es sich noch bei Aniket handelt, kirchlich eingeführt haben in seinen paulinischen Gemeinden und speciell bei der paulinischen Mehrzahl in der röm. Gemeinde (Hilg. S. 177), und doch soll es Schwindel gewesen sein, wenn die Römer sich für ihr μὴ τηρεῖν auf Paulus beriefen! Das reime, wer kann! — Mehr noch; Hilg. gesteht zu, dass die Römer sich gegen die Beibehaltung des 14. Nisan sogar auf die *schriftlichen* Aussprüche des Petr. u. Paulus, 1 Petr. 1, 19; 1 Cor. 5, 7 f. berufen konnten, und dass „man sich wundern müsste, wenn sie es nicht gethan hätten", und doch — soll es (S. 232) „gar zu leichtgläubig sein", wenn man das röm. μὴ τηρεῖν als apostolische Tradition betrachte!! — Erst um die Zeit Trajans, als Sixtus röm. Bischof war (S. 229 f.) „sagte sich der röm. Episkopat von der jüdischchristlichen Passahfeier los." Der „Episkopat"! Man meint ein mittelalterliches Domkapitel vor sich zu sehen. Und *wie* sagte er sich denn los? „Zwar ward die jüdisch-christliche Sitte nicht sofort geradezu unterdrückt und verworfen; der Friede zwischen den τηροῦντες und den μὴ τηροῦντες dauerte, wie Iren. ausdrücklich sagt, bis zu Soter (168—176) hin." Nun worin bestand denn dann die „Lossagung" des Episkopates? Von Paulus an (S. 177) bis Sixtus sind die μὴ τηροῦντες in Rom die herrschende Partei und die τηροῦντες die „geduldete"; von Sixtus bis Soter (S. 230) sind die μὴ τηροῦντες ebenfalls die herrschende Partei, und die τηροῦντες nach wie vor geduldet und in Frieden lebend; worin besteht denn nun die „Lossagung" des Sixtus? In gar nichts als einer leeren Hilgenfeldischen Phrase ohne jeglichen Sinn! Das Gewicht, das er auf das Abbrechen der Irenäus'schen Bischofsreihe mit Sixtus legt, erweist sich als eitel Dunst, u. nicht „der Stadtpfarrer" (Steitz) ist „gar zu leichtgläubig", sondern derjenige wäre

[das ist richtig] „sondern nur *die* Bischöffe aufgezählt, von denen er aus eigner Erinnerung [?] oder aus dem Bericht älterer Zeitgenossen wusste, dass sie zwar selbst den 14. nicht festgehalten aber doch mit den Anhängern der entgegengesezten Observanz den Frieden nicht gestört hätten." Der wahre Grund, warum Iren. die Reihe nicht bis über Sixtus hinauf fortsezt, scheint ein weit näherliegender zu sein. Hätte er noch den Alexander, Euaristus, Clemens und Anaklet beigefügt, so würde eine so lange Litanei schon im Allgemeinen den Eindruck des Lächerlichen gemacht haben; zweitens aber wäre er in eine Zeit hinaufgerückt, wo die *ἐπισκοποῦντες* der röm. Gemeinde noch gar keine förmlichen eigentlichen *ἐπίσκοποι* im nachherigen Sinn, sondern nur hervorragende Presbyter waren (denn dass sich der Episkopat als förmlich besonderes Amt erst allmählich, und nicht vor dem Anfang des zweiten Jahrh. entwickelt hat[4]), habe ich in

gar zu leichtgläubig, der durch die eitlen Phrasen des Professors Hilgenfeld sich irgendwie wollte blenden lassen. Dass das *τηρεῖν* der ***jüdischen*** Sabbather und Neumonde, wogegen Paulus kämpft, mit dem *τηρεῖν* des 14. Nisan als christlichen Passahfesttages, wovon Iren. redet, nichts zu schaffen hat, haben wir schon oben gesehen. Die aus der Identification beider Dinge entspringende Behauptung, dass die röm. Heidenchristen noch zu Aniket's Zeit ***gar kein Passahfest*** gefeiert hätten, fällt damit von selbst in nichts zusammen. Sodann spricht Iren. nicht von einer ***in Rom*** befindlichen Partei der *τηροῦντες*, sondern sehr ausdrücklich davon, dass die röm. Kirche mit solchen ***Kirchenprovinzen*** (*παροικίαι*), in denen der 14. Nisan *ἐτηρεῖτο*, ***wenn Christen aus solchen Provinzen nach Rom kamen*** (*ἐρχομένοις πρὸς αὐτοὺς*), den Kirchenfrieden nicht gebrochen habe. Somit ist denn auch das Gerede, als ob in Rom anfänglich auch die quartodec. Observanz als „altapostolische" geherrscht habe, und erst zu Sixtus Zeit mehr und mehr verdrängt worden sei, nichts andres, als Geschichtsfälscherei. Die röm. Kirche erscheint uns bei Iren. als eine ***in sich von jeher einige***, einig in der Observanz, ***sich bei der Osterfeier nicht an den Monatstag zu binden.*** — Hrn. Hilgenfeld ist das Misliche begegnet, dass er sich in seiner eignen Schlinge gefangen hat. Einerseits soll die quartodec. Observanz eine crassjudenchristliche u. darum die altapostolische sein, und die andre Observanz eine verhältnismässig ***junge*** (S. 229, 232, 258, 274, 285); darum muss die erstere auch in Rom die ursprüngliche gewesen sein. Andrerseits soll der Baur'sche feindliche Gegensaz des Paulus gegen die Zwölfe doch auch in Betreff der Passahfeier bei Ehren bleiben; darum muss Paulus alle und jede Art von Passahfeier verpönt haben. Nun treffen unglücklicherweise in Rom diese beiden Schwindelbehauptungen zusammen; daher nun jene wahrhaft lächerlichen Widersprüche des hochgelehrten Kritikers.

4) Dasselbe sagt Hilgenfeld selbst (S. 230); es fällt ihm aber nicht ein, hieraus das Abbrechen der röm. Bischoffsreihe im Br. des Iren. zu erklären!

meinem Comm. zu 2 u. 3 Joh. bewiesen) — und endlich und hauptsächlich wäre Irenäus schon mit Euaristus in eine Zeit hinaufgekommen, wo die kleinasiat. Kirche noch *vom Apostel Johannes selbst* geleitet wurde, und wo ein Streit mit ihr ebendaher undenkbar war, daher Iren. *nicht nöthig hatte* erst zu beweisen, dass damals Rom mit Kleinasien Frieden gehalten habe. — Eine uralte Tradition war es in Rom, wie in Kleinasien, worauf die beiderseitige Art der Osterfeier beruhte. Zu untersuchen, wann und wie sie sich gebildet habe, ist hier noch nicht der Ort. Wir wollen nur feststellen, was unsre Quelle, der Br. des Iren. an Victor, uns bietet: *Die Kleinasiaten banden sich um 162 bei ihrer Passahfeier an den 14. Nisan, den Monatstag; die Römer thaten dies nicht; beide folgten althergebrachter Observanz.* Mehr als dies, sagt uns unsre Quelle nicht.

5). Es war der Streit zwischen Victor und Polykrates im Jahre 198 — der dritte also — bei dessen Anlass Irenäus jenen Brief an Victor schrieb, welcher uns über die Controverse des Jahres 162 die einzige Nachricht gibt. Schon darin zeigt sich die enge Verwandtschaft des dritten Streites mit dem ersten, und wir schliessen deshalb die Betrachtung dieses dritten Streites hier sogleich an, und versparen die des zweiten, des laodicenischen, auf's Ende.

Wahrscheinlich dem dritten Streit gehören zwei weitere Fragmente des Irenäus an. In dem ersten [5]) ist von einem Kampfe über verschiedene Weisen des *ἑορτάζειν* die Rede, und Iren. ermahnt, auf Kol. 2, 16; 1 Cor. 5, 8; Mt. 23, 23 u. 25 und Jes. 58, 5 ff.; Sach. 7, 5—9 sich berufend, dass man nicht über „Aeusserlichkeiten" streiten, sondern mehr Werth auf das wichtigere: den Glauben und die Liebe, legen solle. Wir lernen hieraus, *dass der Streitpunkt* nicht den Glauben, *sondern in der That* nur eine rituelle Verschie-

5) Von Chr. M. Pfaff in einer Catena aufgefunden, und in seinen *Fragmenta anecdota Sti Irenaei* (p. 147) herausgegeben. Dies Fragment betraf jedenfalls auch den Passahstreit, und stammt entweder aus dem nämlichen Briefe des Irenäus an Victor oder aus einem andern Briefe. *Ἔταξαν οἱ ἀπόςολοι, μὴ δεῖν ἡμᾶς κρίνειν τινὰ ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει καὶ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμενίας ἢ σαββάτων· πόθεν οὖν αὗται αἱ μάχαι; πόθεν τὰ σχίσματα; ἑορτάζομεν, ἀλλ' ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ διαῤῥίπτοντες, καὶ τὰ ἐκτὸς τηροῦμεν, ἵνα τὰ κρείττονα, τὴν πίςιν καὶ ἀγάπην ἀποβάλλωμεν. Ταύτας οὖν ἑορτὰς καὶ νηςείας ἀπαρέσκειν τῷ Κυρίῳ ἐκ τῶν προφητικῶν λόγων ἠκούσαμεν.*

denheit *betraf*[6]). Das zweite[7]) gibt uns nur die hist. Notiz, dass die palästinensische Kirche in der Observanz mit der alexandrinischen (und somit mit der römischen) gegen die kleinasiatische stimmte.

Ueber den *Streitpunkt selber* erfahren wir aber genaueres aus der Darstellung des *Eusebius* (5, 23 ff.) und den dort mitgetheilten Fragmenten des *Polykrates* und des *Irenäus*.

Ζητήσεως δῆτα, erzählt ***Eusebius***, ***κατὰ τούςδε*** (d. h. nach den Berichten der Vorhergenannten: Viktor, Polykrates, Demetrius u. a.) ***οὐ σμικρᾶς ἀνακινηθείσης, ὅτι δή τῆς Ἀσίας ἁπάσης αἱ παροικίαι ὡςὰν ἐκ παραδόσεως ἀρχαιοτέρας σελήνης τὴν ιδ᾽ ᾤοντο δεῖν ἐπὶ τῆς τοῦ πάσχα σωτηρίου ἑορτῆς παραφυλάττειν, ἐν ᾗ θύειν τὸ πρόβατον Ἰουδαίοις προηγόρευτο, ὡς δεὸν ἐκπαντὸς κατὰ ταύτην, ὁποίᾳ δ᾽ ἂν ἡμέρᾳ τῆς ἑβδόμαδος περιτυγχάνοι, τὰς***

6) Hilgenfeld (S. 29, S. 119 u. a. a. O.) hält es für a priori undenkbar, dass eine äusserliche Ritualdifferenz so lange und heftige Streitigkeiten hervorgerufen habe. Diese Behauptung ist aber a priori falsch. Die Kirchengeschichte lehrt in zahlreichen Beispielen (vgl. den wüthenden Streit zwischen der orient. und occident. Kirche über den Gebrauch der Oblaten oder des gesäuerten Brodes beim Abendmahl, den Streit über die Form der Tonsur und über die Osterberechnung zwischen der iroschottischen und der röm. Kirche; den Streit über Brod oder Oblaten, ferner über sizende oder wandelnde Communion im 16. und 17. Jahrh. u. dgl. m.) dass nichts so sehr, als gerade ***Ritual***differenzen, zu ***heftigem*** und ***allgemeinem*** Streite führen. Es ist das auch sehr natürlich. Dogmatische Differenzen, wenn sie nicht prinzipieller Art sind, werden immer nur von den Theologen verstanden und durchgefochten; der hergebrachte Ritus aber ist den ganzen Gemeinden heilig, weil an ihn die frommen Erregungen sich geknüpft haben. Für den hergebrachten Ritus kämpft jede Gemeinde bis auf's Blut, und ***sucht*** eine dogmatische Wichtigkeit dahinter, wenn auch keine dahinter liegt. In einem Städtchen der — nicht eben durch dogmatisches Interesse sich auszeichnenden — Rheinpfalz wurde vor nicht gar langer Zeit ein Kreuz, des wider das reformirte Herkommen der Gemeinde durch Machtspruch der Baubehörde auf die Spize eines neuerbauten Kirchthurms gesezt worden, in der folgenden Nacht von unbekannter Hand heruntergeschossen.

7) Aus einem Synodalschreiben der paläst. syrischen Bischöffe bei Eus. 5, 25. ***Τῆς δ᾽ ἐπιςολῆς ἡμῶν πειράθητε κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν ἀντίγραφα ἀναπέμψεσθαι, ὅπως μὴ ἔνοχοι ὦμεν τοῖς ῥαδίως πλανῶσιν ἑαυτῶν τὰς ψυχάς· δηλοῦμεν δὲ ὑμῖν, ὅτι τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἄγουσιν, ᾗπερ καὶ ἡμεῖς· παρ᾽ ἡμῶν γὰρ τὰ γράμματα κομίζεται αὐτοῖς καὶ ἡμῖν παρ᾽ αὐτῶν, ὥςε συμφώνως καὶ ὁμοῦ ἄγειν ἡμᾶς τὴν ἁγίαν ἡμέραν.***

τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι, οὐκ ἔθος ὄντος τοῦτον ἐπιτελεῖν τὸν τρόπον ταῖς ἀνὰ τὴν λοίπην ἅπασαν οἰκουμένην ἐκκλησίαις, ἐξ ἀποςολικῆς παραδόσεως τὸ καὶ εἰς δεῦρο κρατῆσαν ἔτος φυλαττούσαις, ὡς μήδ' ἑτέρᾳ προςήκειν παρὰ τὴν τῆς ἀναςάσεως τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἡμέρᾳ τᾶς νηςείας ἐπιλύεσθαι. Vor allem ersehen wir hier, wer *die streitenden Theile* waren. Nicht etwa eine Sekte oder Richtung oder Partei in Kleinasien, sondern „die Kirchensprengel des *ganzen* Kleinasiens" standen der übrigen christlichen Kirche gegenüber. Indem sodann Euseb. *τὸ πάσχα σωτήριον* in direkten *Gegensaz* stellt zu dem *πρόβατον,* das die Juden schlachten („sie glaubten das Fest des *πάσχα σωτήριον* an dem nämlichen Tage feiern zu müssen, an dem den Juden das *Lamm* zu opfern geboten ward"), zeigt er uns klar, dass diejenige Feier, welche die kleinasiatische Kirche an der *ιδ'* vornahm, nicht etwa in einem jüdischen Lammesmahl, sondern in der Feier des *christlichen* Passahfestes bestand. Denn *πάσχα* ist ein in der ganzen altchristl. Literatur stabil vorkommender Ausdruck zur Bezeichnung des *christlichen* Passahfestes (*Orig.* c. Cels. 8, 22; *Tert.* de jejun. 14 sq.; de oratione 14 u. 17; *Euseb.* vita Constant. 3, 18; *Iren.* schrieb einen *λόγος περὶ τοῦ πάσχα,* cf. Irenaei Opp. ed. Stieren, tom. I, p. 829); hier aber vollends fügt Euseb., um jedem Misverständnis vorzubeugen, und den Gegensaz gegen das jüd. Lammes-Fest scharf hervortreten zu lassen, noch das Adj. *σωτήριος* bei, und deutet damit zugleich die Verkehrtheit an, welche (seiner Meinung nach) darin lag, dass die kleinasiatische Kirche mit einem *christlichen* Fest sich an eine Zeitbestimmung band, die doch nur den *Juden* für ihr *Lammes*-Fest gegeben war. — Drittens erfahren wir, wie in der übrigen Kirche dem christlichen Passahfest ein Fasten (*ἀσιτίαι, νηςεῖαι*) vorangieng, das mit dem Eintritt des Passafestes sein Ende erreichte. — Viertens, dass *der Streitpunkt darin lag, dass die Kleinasiaten ihr Passahfest am* festen *Monatstag, dem 14. Nisan* (dem 14. nach dem ersten Frühlingsneumond) *feierten, mochte derselbe auf einen Sonntag, oder auf einen Wochentag fallen*, während die übrige Kirche *ihr Passah stets an einem Sonntag feierte*, weil es sich nicht schicke, an einem andern Tag, als dem Sonntag, das Fasten zu beendigen. — Fünftens endlich, dass *beide* Theile für ihre Observanz sich auf *die Ueberlieferung von den Zeiten der Apostel her* beriefen.

Nun fährt Euseb. fort, zu erzählen: es seien allenthalben (ausserhalb Kleinasiens) Synoden und Zusammenkünfte von Bischöffen gehalten worden, welche sämmtlich einstimmig in Sendschreiben sich für die Ansicht aussprachen, dass das Geheimnis der Auferstehung

Christi an keinem andern, als am Sonntag (dem Auferstehungstag) gefeiert [8]), und das Fasten an keinem andern Tage beendet werden dürfe. — Namentlich von Palästina (Theophil. von Cäsarea, Narcissus von Jerus.) Rom (Victor) Pontus (Palmas) Gallien (Irenäus) Osroene und von Korinth (Bacchylos) seien solche Schreiben ausgegangen. Dagegen schrieb nun Polykrates von Smyrna seinen Brief an Victor von Rom, aus welchem Euseb. folgende Hauptstellen mittheilt:

1). Ἡμεῖς (die Kleinasiaten) *οὖν ἀραδιούργητον ἄγομεν τὴν ἡμέραν* (die *ιδ'*) *μήτε προστιθέντες μήτε ἀφαιρούμενοι· καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα ϛοιχεῖα κεκοίμηται, ἅτινα ἀναϛήσεται τῇ ἡμέρᾳ τῆς παρουσίας τοῦ Κυρίου, ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν καὶ ἀναϛήσει πάντας τοὺς ἁγίους· Φίλιππον τὸν τῶν δώδεκα ἀποϛόλων, ὃς κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει· καὶ δύο θυγατέρες αὐτοῦ γεγηρακυῖαι παρθένοι· καὶ ἡ ἑτέρα αὐτοῦ θυγάτηρ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη ἐν Ἐφέσῳ ἀναπαύεται· ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης, ὁ ἐπὶ τὸ ϛηθὸς τοῦ Κυρίου ἀναπεσὼν, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος· οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται· ἔτι δὲ καὶ Πολύκαρπος, ὁ ἐν Σμύρνῃ καὶ ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς· καὶ Θρασέας καὶ ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς ἀπὸ Εὐμενείας, ὃς ἐν Σμύρνῃ κεκοίμηται· τί δὲ δεῖ λέγειν Σάγαριν, ἐπίσκ. κ. μαρτ., ὃς ἐν Λαοδικείᾳ κεκοίμηται; ἔτι δὲ καὶ Παπείριον τὸν μακάριον καὶ Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον, τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον, ὃς κεῖται ἐν Σάρδεσι, περιμένων τὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἐπισκοπὴν, ἐν ᾗ ἐκ νεκρῶν ἀναϛήσεται· οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν*

8) *Ὡς ἂν μήδ' ἐν ἄλλῃ ποτὲ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναϛάσεως ἐπιτελοῖτο τοῦ Κυρίου μυϛήριον.* — Die Tendenz dieser Worte kann eine doppelte sein. Entweder betrachten die Bischöffe es als ein *Concessum* (als eine auch von den Kleinasiaten getheilte Voraussezung), dass es die *Auferstehung* Christi sei, welche den Gegenstand der christl. Passahfeier zu bilden habe; und nun wollen sie zeigen, dass hiezu kein andrer Tag, als der, dem Andenken der Auferstehung ohnehin gewidmete Sonntag, passe. Oder jene Bischöffe wissen, dass im Passahfest der Kleinasiaten *etwas andres, als die Auferstehung*, den eigentlichen Gegenstand bildet (Hilgenf. meint: das lezte Mahl Christi; Weitzel u. a. meinen: der Tod Christi), und nun wollen die Bischöffe den Kleinasiaten *unter der Hand insinuiren*, dass es beim christl. Passahfest sich um die *ἀνάϛασις τοῦ Κυρίου* handle, indem sie dies als etwas, worüber ja wohl kein Streit sein könne, als etwas selbstverständliches, hinstellen. — Beide Auffassungen sind *möglich;* welche die richtige sei, lässt sich hier noch nicht entscheiden. (Vgl. darüber unten Anm. 13.)

τῆς τεσσαρεςκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίςεως ἀκολουθοῦντες· ἔτι δὲ κἀγὼ, ὁ μικρότερος πάντων ὑμῶν, Πολυκράτης, κατὰ παράδοσιν τῶν συγγενῶν μου, οἷς καὶ παρηκολούθησά τισιν αὐτῶν· ἕπτα μὲν ἦσαν συγγενεῖς μου ἐπίσκοποι, ἐγὼ δὲ ὄγδοος. Καὶ πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον οἱ συγγενεῖς μου, ὅταν τῶν Ἰουδαίων ὁ λαὸς ἤρνυε (lies ἤρτυε) τὴν ζύμην. Ἐγὼ οὖν, ἀδελφοὶ, ἑξήκοντα καὶ πέντε ἔτη ἔχων ἐν κυρίῳ, καὶ συμβεβληκὼς τοῖς ἀπὸ τῆς οἰκουμένης ἀδελφοῖς, καὶ πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν διεληλυθὼς, οὐ πτύρομαι ἐπὶ τοῖς καταπλησσομένοις· οἱ γὰρ ἐμοῦ μείζονες εἰρήκασι· πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις.

2). Ἐδυνάμην δὲ τῶν ἐπισκόπων τῶν συμπαρόντων μνημονεῦσαι, οὓς ὑμεῖς ἠξιώσατε μετακληθῆναι ὑπ᾽ ἐμοῦ καὶ μετεκαλεσάμην· ὧν τὰ ὀνόματα ἐὰν γράφω πολλὰ πλήθη εἰσίν· οἱ δὲ ἰδόντες τὸν μικρόν μου ἄνθρωπον συνευδόκησαν τῇ ἐπιςολῇ, εἰδότες ὅτι εἰκῆ πολιὰς οὐκ ἤνεγκα, ἀλλὰ ἐν Χριςῷ Ἰησοῦ πάντοτε πεπολίτευμαι.

Diese beiden Fragmente sind darum sehr wichtig, weil wir aus ihnen kennen lernen, wie die Kleinasiaten selber ihre Observanz ansahen, vertheidigten, begründeten.

Mit edler und wohlberechtigter Wärme beruft sich der 65jährige (oder: seit 65 Jahren Christ seiende) Polykrates gegen die *Gründe*, womit der kleinasiatischen Kirche eine andre Observanz aufgedrängt werden soll, auf das *Alter* der kleinas. Observanz, und auf die Wucht und Autorität der *Namen*, die für dieselbe einstehen. Eine Observanz, welche von den Aposteln Andreas und Johannes, von einem Polykarp (mit welchem Polykrates noch 34 Jahre gleichzeitig gelebt hatte), von einer Reihe von Märtyrern und Bischöfen gutgeheissen und mitgemacht war, *konnte* a priori keine verwerfliche, verkehrte sein.

Es bestätigt sich uns, was Euseb. gesagt hat, dass diese Observanz nicht Sache einer *Partei* in Kleinasien, sondern ausnahmloses Gemeingut der *gesammten Kirche Kleinasiens* war. Die Bischöfe von Smyrna, Laodicea, Sardes und Ephesus werden namentlich aufgeführt [9]).

9) Somit ist es eitel Täuscherei, wenn Hilgenfeld sich darauf beruft, dass ja in *Galatien* schon dem Apostel Paulus selber eine mächtige judenchristliche Partei entgegenstand, die sich auf die zwölf Apostel berufen konnte. Gesezt, dass von *Galatien* die Feier des Passah am 14. Nisan ausgieng, so begriffe man noch nicht, wie denn nun gerade in der Asia procons., dem Hauptfelde paulinischer Wirksamkeit, dieses Judenchristen-

„Diese alle", schreibt Polykrates, „beobachteten den 14. Tag des Passah" (= den 14. Monatstag als den Tag des Passah) „gemäss dem Evangelium, nicht seitwärts ausschreitend, sondern (jenem Tage) gemäss der Glaubensregel folgend." Wenn Weitzel aus den Worten κατὰ τὸ εὐαγγέλιον und κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίςεως ableiten will, dass den Kleinasiaten ihr Passahfest vor allen Dingen ein *Dankfest für den erlösenden Tod Christi* gewesen sei, so ist da wohl zuviel in die Worte κατὰ τὸ εὐαγγέλιον hineingelegt. Wenn aber Polykrates weiter erwähnt, dass er „jegliche heilige Schrift" d. i. jegliche auf die Streitfrage bezügliche Schriftstelle durchgegangen habe,

thum solchen vollständigen Eingang hätte finden können. Deshalb geht Hilgenf. (S. 180) einen Schritt weiter, und tischt uns die Conjektur (oder den Roman) auf: zwar Paulus werde in jenen asiatischen Gemeinden sicherlich das μὴ τηρεῖν eingeführt haben, aber „in Folge der langjährigen Wirksamkeit des Johannes" sei das paulinische μὴ τηρεῖν „durch die judenchristl. Beobachtung *verdrängt* worden." Zu Grunde liegt natürlich der alte Baur'sche Roman von dem contradictorischen Gegensaz zwischen einem antinomistischen Paulus und den judaistischen Zwölfen. Johannes soll, obgleich er Apok. 5, 6; 7, 14; 14, 3 Christum als das wahre Passahlamm — ebenso wie Paulus 1 Cor. 5, 7 — bezeichnet, trozdem das *jüdische* Passahfest mit dem Lammesmahl (!!) in den kleinasiatischen Gemeinden eingeführt haben. — S. 193 aber sagt Hilgenf. das gerade Gegentheil von S. 180. „Obwohl nun die judenchristliche Gewohnheit nach dem Tode des Paulus *hier und da*, wie es namentlich in Kleinasien der Fall war, das *Uebergewicht* erhalten konnte, so war doch die Gesezesfreiheit der Gläubigen durch Paulus *bereits so tief in das Leben der Heidenchristen eingedrungen, dass sie nicht wieder ganz unterdrückt werden konnte. Beide* Gewohnheiten ziehen sich also *neben einander* in die nachapostolische Zeit hinein." Hat die „judenchristliche" Observanz (wofür Hilgenf. den Quartodecimanismus hält) hier und da, namentlich in Kleinasien, nur „das Uebergewicht erhalten", ohne die paulin. Observanz ganz unterdrücken zu können, so ist leztere durch Joh. *nicht* völlig verdrängt worden, sondern hat dann auch in Kleinasien „neben" der anderen fortbestanden. Nun sehen wir aber aus Polykrates und Eusebius, dass es in Kleinasien von den Zeiten der lezten Apostel an ein solches Nebeneinander zweier entgegengesezter Observanzen *nicht* gab, und dass gerade in *den* Gegenden, wo der Einfluss des *Paulus* der mächtigste gewesen, volle *Einhelligkeit* in der *bis auf Johannes* zurückdatirten Observanz stattfand. Das ganze Geplauder von einem Conflikt zwischen Paulus und Johannes erweist sich also auch hier in Betreff der kleinasiatischen Passahfeier als ein schlechter Roman. Nicht Paulus und Johannes, sondern Hilgenfeld und Hilgenfeld stehen in Conflikt mit einander.

und wenn nun Hilgenf. (S. 292) falsch übersezt: „die ganze heilige Schrift“, als ob τὴν πᾶσαν stünde, und nun betont, dass Polykrates auch aus dem alten Testament Beweise geholt habe, und daraus die Behauptung ableitet, dass die Kleinasiaten in Christi leztem Mahl eine Bestätigung des jüdischen Lammesmahles gesehen — also die Fortdauer der jüdischen Lammesmahlzeit für ein Dogma, einen Theil des κανὼν τῆς πίςεως gehalten hätten: so ist dies noch tausendmal verkehrter. Wir sehen in den Worten κατὰ τὸ εὐαγγέλιον nichts anderes als eine Berufung auf die kanon. Evv., laut welchen Christus am 14. Nisan (eigentlich am Abend nach demselben) *sein neutestamentliches* Passahmahl — das h. Abendmahl — eingesezt habe, dass also der jährliche Gedächtnistag dieser neutestamentlichen Passaheinsezung — die nun freilich von selbst mit an den Tod Christi erinnerte — am 14. Nisan zu feiern sei. Und wenn sich Polykrates weiter auf den κανὼν τῆς πίςεως beruft, so wird er damit ganz einfach dem Vorwurf begegnen, dass eine solche Jahresfeier ein *jüdisch-gesezliches* Gebaren sei. Einen Jahrestag einer von Christo begangenen hochwichtigen Handlung zu begehen, und *darum* (secundär) dem *Datum* nach mit einem jüdischen Fest zusammentreffen, sei nicht wider die Glaubensregel. Und so sagt er endlich, er habe jegliche Schriftstelle die für die Frage von Belang sei, durchgegangen, und brauche vor keiner dieser Stellen zu erschrecken.

6). Ehe wir weitere Quellen vernehmen, ist es am Orte, die Frage zu erörtern: *wie sich denn die Entstehung jener doppelten Observanz in der apost. Zeit erklären lasse.* Den, aus Baur'scher Hudel-Exegese von Gal. 2 geschöpften feindlichen Gegensaz zwischen einem marcionitisch-antinomistischen Paulus und einem dickjudaistischen Jakobus, Petrus und Johannes können wir nicht zum Ausgangspunkt nehmen. Der Einfall Hilgenfeld's, dass Johannes, weil er Apok. 11 den Tempel als fortbestehend denke (siehe dagegen oben §. 144), consequenterweise den Christen die Fortdauer *jüdischer* Passahfeier (mit Lammesmahlzeit) zur Pflicht gemacht haben müsse, verwerfen wir als ebenso ungesalzen und abgeschmackt, wie den andern Einfall des nämlichen Kritikers (S. 170 ff.), dass Paulus, weil er nicht will, dass Christen den *jüdischen* Festcyklus der „Tage, Monate, Zeiten und Jahre“ (Gal. 4, 10), der „Feste, Neumonde und Sabbather“ (Kol. 2, 16) in jüdischer Gesezlichkeit als gebotene Sache halten, darum nun auch unmöglich eine *christliche Jahresfeier* des Todes und der Auferstehung Christi habe anordnen oder gutheissen können. Paulus wird sich doch wohl schwerlich den ἑορταῖς gegenüber anders verhalten haben, als den σάββασι gegenüber. Hat er die gesezliche

Beobachtung jüdischer Sabbathe verpönt, gleichwohl aber die christliche Feier des *christlichen wöchentlichen Sonntags* gutgeheissen, ja angeordnet (1 Cor. 16, 2 vgl. Apsch. 20, 7) — was Hilg. (S. 161) selbst zugibt — nun so hat er auch die gesezliche Feier *jüdischer* Jahresfeste verwerfen, gleichwohl aber die Feier eines *christlichen* Jahresfestes gutheissen, mitmachen, ja wohl selbst anordnen können. Denn dass hier zwischen Jahresfeiern und wöchentlichen Feiern ein dogmatischer Unterschied Plaz greife, wird wohl selbst der hypertrophische Scharfsinn Hilgenfeld's nicht zu behaupten das Herz haben. Dass nun aber wirklich in den *paulinischen* Gemeinden unter des Apostels Augen und Gutheissung ein christliches Passahfest gefeiert wurde, geht unverkennbar hervor aus der, von Hilg. (S. 173) beispiellos gemishandelten Stelle 1 Cor. 5, 7 f. [10]). „Er nimmt Rücksicht auf die *gleichzeitige jüdische* Passahfeier", sagt Hilgenfeld. Nein, *ἑορτάζωμεν*, „lasset u n s das Passah*fest feiern*", sagt Paulus. Wie abgeschmackt wäre es doch gewesen, wenn der (Hilgenfeld'sche) Paulus, der alle, auch die christlichen Feste verwarf, gleichwohl seine Gemeinden noch *erinnert* hätte, dass jezt die Juden das und das Fest (das die Christen doch gar nichts mehr angieng!) feierten, und dass und in welchem Sinne die Christen dies Fest mitfeiern müssten! Doch nein; nach Hilg. will er vielmehr diesen Anlass benüzen, um die Corinther zu belehren, dass *sie* eben *kein* (auch kein christliches) Passahfest mehr brauchten. Sie seien als Christen schon *ἄζυμοι*, sagt er ihnen, „und sollen *durch ihr ganzes Leben* die Erhabenheit über den alten Sauertaig der Bosheit, den Wandel *in dem* Ungesäuerten der Lauterkeit darstellen." Gewiss; dass sie *ihr Leben lang* diese Erhabenheit darstellen sollten, hätte ihnen Paulus wohl schreiben können; hier hat er aber zufällig etwas anderes geschrieben. Hier schreibt er: „Unser Passahlamm ist geopfert, Christus. Daher lasset uns *Fest feiern* nicht im alten Sauertaig u. s. w." Hilgenfeld folgert aus seiner falschen Periphrase der paulin. Worte unmittelbar: „Ebensowenig, als das jüdische Passahopfer noch statthaft sein kann, seitdem Chr. als unser Passah geopfert worden ist, kann innerhalb des Christenthums noch ein solches, an einzelne Tage gebundenes *ἑορτάζειν*" [also auch die Sonntagsfeier nicht?!!] „geboten sein." Solches sagt Hilgenfeld, aber ein anderes sagt Paulus. Hätte Paulus jenes sagen wollen, so hätte er geschrieben: *ὥστε μὴ ἑορτάζωμεν, ἀλλ' ἀδιαλείπτως περιπατῶμεν οὐκ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ κλ. ἀλλ'*

10) Aus 1 Cor. 16, 8 lässt sich *stringent* allerdings nichts weiter folgern, als dass Paulus „nach dem jüd. Kalender rechnet."

ἐν ἀζύμοις κλ. Davon steht aber im ersten Corintherbrief nichts zu lesen. Nicht, dass man *keine* Feste feiern solle, sondern *wie* man das Fest feiern solle, sagt der Apostel. „Lasset uns Fest feiern" stellt er voraus, und in welcher Gesinnung es gefeiert werden solle, lässt er folgen. — Hat nun die Feier eines Passahfestes in der Christengemeinde zu Corinth bestanden, so dürfen wir wohl *darin* unbedenklich Hrn. Hilg. Recht geben, dass diese, unter des Paulus Augen und Gutheissung stattfindende Feier *nicht im Essen eines jüdischen Passahlammes* bestanden haben wird. Denn dass unser Passahlamm Christus ist, sagt ja Paulus ausdrücklich. Nur in der Feier *des* Mahles, das Christus an die Stelle des a. t. Passah gesezt hat, konnte der Mittelpunkt der christlichen Passahfeier in den paulin. Gemeinden bestehen.

Nachdem wir nun die schimärischen Voraussezungen Hilgenfeld's in Betreff der Stellung des Paulus sowie des Johannes zu einer christlichen Passahfeier aus dem Wege geschafft haben, können wir zur positiven Beantwortung der Frage übergehen, wie die Entstehung der doppelten Observanz in der apost. Zeit zu erklären sei. Nun ist aber nichts leichter zu erklären, als dies. Die Feier des *wöchentlichen Sonntags* als des Wochentages der *Auferstehung Christi* war das erste Glied des christlichen *ἑορτάζειν,* welches sich bildete (1 Cor. 16, 2; Apsche 20, 7; Apok. 1, 10). Während zu Justin's Zeit (Apol. 1, 67) die Abendmahlsfeier bereits von der abendlichen Agape gelöst und an den Schluss des Sonntagsmorgengottesdienstes verlegt war, so ist es wahrscheinlich, dass in der apostol. Zeit, wenigstens im Anfang derselben, die Eucharistie sich noch an die Agape des Samstagabends schloss. (1 Cor. 11, 20 f.) Im Hirten des Hermas (Lib. 3, simil. 5) wird das Fasten schon als bestehende Sitte erwähnt, und es heisst: *ἐν ἡμέρᾳ, ᾗ νηϛεύεις, ἀρκέσθω ἄρτῳ καὶ λαχάνοις;* es ist nicht stringent erweislich, aber doch höchst wahrscheinlich, dass schon damals der bestimmte Wochentag Freitag regelmässig zum Fasten bestimmt war [11]).

Aber schon als Paulus den 1 Cor.br. schrieb, hatte sich zur

11) In diesem Falle erscheint zwar die Frage des Pastor auffallend, der offenbar nichts davon zu wissen scheint, dass Hermas heute Fasten habe. Andrerseits aber spricht der Ausdruck *ϛάσις,* statio, welcher im 3. Jahrh. der Terminus für die bestimmten wöchentlichen Fasttage: Mittwoch und Freitag, ist, dafür, dass auch bei Hermas schon ein bestimmter wöchentlicher Fasttag gemeint sei. In diesem Falle wäre jene Unwissenheit des Pastor als eine fingirte aufzufassen.

wöchentlichen Feier des Sonntags eine *Jahresfeier τοῦ πάσχα* (1 Cor. 5, 7) gesellt. Was war auch natürlicher, als dass man *den Jahrestag des Leidens und Todes Christi* nicht ohne Gedächtnis vorübergehen liess? Und da nun Christus *eben zum Gedächtnis seines Todes* selbst eine Feier, die des heil. Abendmahles, eingesezt hatte, was war natürlicher, als dass man *dieses* von Christo an die Stelle des jüd. Passahmahles gesezte Abendmahl des wahren Lammes (vgl. Apok. 19, 9) zur Substanz und zum Mittelpunkt der Feier machte [12]).

Jahresfest zum *Gedächtnis des Leidens Christi* war also das christl. Passahfest; dass wirklich so und nicht anders die Kirche dasselbe auffasste, zeigt sich in der stabilen Weise, wie im Orient (*Justin.* c. Tryph. 40) und Occident (*Iren.* 4, 10, 1), in Afrika (*Tert.* adv. Jud. 10) wie in Gallien, das Wort *πάσχα* pseudoetymologisch aus *πάσχειν* oder *passio* erklärt wird.

Nun boten sich aber, wenn es sich um die Frage handelte, *wann* dies Jahresfest zu feiern sei, sofort von Anbeginn *zwei* Wege dar. Als der nächstliegende musste dieser erscheinen: den *Jahrestag* des Leidens Christi zu feiern. Denn wenn es sich um eine *jährliche* Feier eines Ereignisses handelt, so ist es ja das natürlichste, eben das *Datum* des Ereignisses, also den gleichen *Monatstag*, dafür zu wählen. Und da nun die damals noch mit der Agape verbundene Abendmahlsfeier die Substanz des Festes bildete, so lag es am nächsten, den Abend des 14. Nisan zu wählen, an welchem Jesus selbst

12) Nicht aber, dass man, wie Hilg. (S. 162) meint, das *jüdische* Passahfest „wegen seiner Verflechtung mit den lezten Schicksalen Jesu" mit den Juden zu feiern fortfuhr. — Wohl mögen die *paläst.* Judenchristen, die als rein-judenchristliche Gemeinden ihre *nationale* Sitte bis 70 p. Chr. behielten, und das Gesez hielten (Gal. 2, 14), auch die Passahmahlzeit mit dem Lamm beibehalten haben; aber eben nur bis zur Zerstörung Jerusalems bildeten sie ein Glied am Organismus der Kirche; nachher schrumpften sie zur Nazarenersekte zusammen. Vgl. oben §. 129. In den (gemischten und sogar überwiegend heidenchristlichen) ausserpalästinensischen Gemeinden ward das jüdische Lammesmahl nie eingeführt, und konnte schon darum nicht als Gemeindeakt eingeführt werden, weil die christliche Passahfeier, im Abendmahl bestehend, eine gemeinsame Feier der ganzen Gemeinde war (vgl. 1 Cor. 11, 18—20) während das Lamm dem mosaischen Gesez gemäss (2 Mos. 12, 4) in den einzelnen Privathäusern hätte gegessen werden müssen. In Palästina fiel dies Hindernis, das Lammesmahl mit dem h. Abendmahl zu vereinigen, so lange hinweg, als man dort Agape sammt Abendmahl noch *κατ' οἶκον* (Apsche 2, 46) zu feiern pflegte (was möglicherweise bis zur Zerstörung Jerusalems geschah. Vgl. Apsche 12, 12).

bei seinem lezten Mahle das Abendmahl als Gedächtnis seines Leidens eingesezt, und dann sein Leiden angetreten hatte.

Aber so nahe dies lag, so brachte es in Praxi doch einige Inconvenienzen mit sich. Es war ja schon in jeder Woche der Sonntag mit seiner (ihm abendlich vorangehenden) Abendmahlsfeier da. Der 14. Nisan fiel dann ungeschickt quer in die Woche herein. Dazu kam nun, dass, wenn man den Jahrestag des Todes Jesu feierte, es nahe genug lag, auch ein Jahresfest seiner Auferstehung zu feiern. Dafür war nun aber der Sonntag ein für allemal da. Was lag also näher, als dies, dass man das Jahresfest des Todes Jesu vom Monatstag, dem 14. Nisan (wenn dieser nicht selbst ein Freitag war) auf den nächstfolgenden Freitag verlegte (vgl. den Canon pasch. des *Hippolyt*), und den nun folgenden Sonntag als *Jahres*fest der Auferstehung vor den gewöhnlichen Sonntagen auszeichnete? [13]) (Daher er *Constit. apost.* 19, 6; 20, 2 als ἡ πρώτη κυριακὴ bezeichnet wird.)

13) Hilg. (S. 164) hält es für unwahrscheinlich, dass man ein *Jahres*fest der Auferstehung gefeiert habe, da „dem Bedürfnis, die Wochentage der Urwoche einzuhalten, schon durch die *wöchentliche* Feier des Auferstehungs-, wahrscheinlich auch des Leidenstages genügt war.“ Welcher Paralogismus! Nicht von einem Bedürfnis, „die Tage der Urwoche einzuhalten“, ist die Rede; das wäre ein unsinniges „Bedürfnis“ gewesen! sondern von dem so naheliegenden Gedanken, die jährliche Wiederkehr der Leidenszeit Christi nicht unbeachtet vorübergehen zu lassen. Da bot es sich, *gerade weil* man den Sonntag schon hatte, als naheliegend dar, mit der Jahresfeier des *Todes* Jesu eine Jahresfeier seiner *Auferstehung* zu verbinden, indem man erstere auf den *Freitag* legte, wodurch der folgende Sonntag *ganz von selbst* von einem gewöhnlichen zu einem Festsonntag erhoben wurde. — Dass *vorher* schon der wöchentliche Freitag als Leidenstag Jesu gefeiert worden sei, ist schlechthin unerweislich. Vielmehr scheint erst die Einrichtung des *jährlichen* πάσχα ςαυρώσιμον (Charfreitag) und πάσχα ἀναςάσιμον (Ostersonntag) allmählich dazu geführt zu haben, dass auch der *wöchentliche* Freitag zum stabilen Fasttag wurde, als welcher er in der Zeit Tertullian's erscheint. — Die *Ausdrücke* πάσχα ςαυρώσ. und ἀναςάσιμον sind jünger; im zweiten und dritten Jahrh. wird gewöhnlich nur der Freitag als πάσχα bezeichnet, der Sonntag als Anfang der 50tägigen (vom Ostersonntag bis Pfingstsonntag incl. reichenden) „Pentekoste“-Zeit betrachtet. (Vgl. *Orig.* c. Cels. 8, 22.) Doch reden schon 198 die Synodalschreiben (s. oben Anm. 8) vom ἐπιτελεῖν τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναςάσεως τοῦ Κυρίου μυςήριον, und sagen, dass es sich nicht schicke, dies „Geheimnis der Auferstehung“ (d. h. die zur Feier der Auferstehung geschehende Abendmahlsfeier) an einem andern, als einem *Sonn*tage, zu vollziehen. Damit insinuiren sie aber deutlich genug, dass diese, den Mittelpunkt ihres *Passah*-

Die Feier des Leidenstages Christi am 14. Nisan scheint hienach das primäre, die des πάσχα ϛαυϱ. und ἀναϛασ. am Freitag und Sonntag das secundäre gewesen zu sein. Daher sich jene in den am *frühesten* von Paulus gegründeten — den kleinasiatischen Gemeinden bereits festgesezt hatte, und darum von Paulus und nachher von Johannes so belassen wurde — vom Standpunkt evangelischer Freiheit aus. In den übrigen Ländern wurde, von Paulus wie von den andern Aposteln, die andre Art der Feier eingeführt, oder die erstere durch diese als durch die bequemere, allmählich [14]) verdrängt. Und wenn diese beiden Arten der Feier in dem bereits auf Aeusserlichkeiten weit grösseres Gewicht legenden *zweiten* Jahrhundert bis Soter (177) friedlich nebeneinanderbestanden, wievielmehr giengen sie in der *apostolischen* Zeit friedlich neben einander her, wo noch *der* höchste Geist der Freiheit waltete und alle Organisation noch im Flusse begriffen war.

Als die Abendmahlsfeier von der Agape gelöst und in den Morgengottesdienst verlegt wurde, so wurde in Kleinasien der Festgottesdienst mit Abendsmahlsfeier auf den *Morgen* des 14. Nisan verlegt [15]). Das Bewusstsein, dass der Abend des lezten Mahles Jesu nach jüdischer Zeitrechnung eigentlich bereits zum 15. Nisan gehört hatte, war in Kleinasien, wo man eben in römischer Weise den Kalendertag von Mitternacht zu Mitternacht rechnete, natürlicherweise geschwunden. (Hätte man die jüdische Tagesrechnung noch im Sinne gehabt, so wäre es das correctere gewesen, das Passah-Abendmahl

festes (denn ob τὸ πάσχα am 14. Nisan oder am Sonntag zu feiern sei, war ja die Streitfrage) bildende Abendmahlfeier eine zum Gedächtnis der *Auferstehung* Christi vorgenommene sei; das heisst aber nichts anderes, als dass ihr „Passah"-*Sonntag* eine Gedächtnisfeier der *Auferstehung* sei.

14) Allmählich. Nach Iren. bei Eus. 5, 24 suchten noch 162 Aniket und Polykarp sich *gegenseitig* ihre Observanzen plausibel zu machen. Sechsunddreissig Jahre später waren die Kleinasiaten froh, wenn man ihnen nur Duldung für die ihrige gewährte. Vgl. Anm. 16.

15) So in den *Constit. apost.* 5, 13. — Daraus erklärt sich nun auch, was wir Eus. 7, 7 lesen. Dionysius tadelt die Einwohner der Pentapolis, dass sie ihr Fasten nicht erst am Ostersonntag Morgen (mit der Abendmahlsfeier) sondern schon Abends vorher beenden. Diese Gewohnheit der Pentapolis hatte sich offenbar aus jener älteren Zeit her erhalten, wo die Abendmahlsfeier noch am Samstag Abend (im Anschluss an eine Agape) stattgefunden hatte.

von dem Abend, mit dem die 14. luna schloss, auf den Vormittag der 15. luna zu verlegen.) —

Ist diese ganze Ansicht richtig, so bestand der Unterschied zwischen der kleinasiatischen und der römisch-alexandrinisch-syrischen Observanz allerdings nicht *bloss* in dem Zeitpunkt des Festes, sondern auch in dem Gesichtspunkt, unter welchem man dasselbe auffasste. Bei der ersteren trat die Erinnerung an das Leiden und den Tod Christi in den Vordergrund, und bildete den Mittelpunkt, natürlich nicht ohne dass dabei auch der Auferstehung und Erhöhung des Herrn gedacht worden wäre; bei der lezteren fiel der Höhepunkt der Feier auf den Sonntag, den Tag der Auferstehung, (vgl. Anm. 13) und die freitägliche Feier des Todes Jesu (vgl. *Tert.* de jejun. 14, wo sie parasceue genannt wird) trug mehr den Charakter eines vorbereitenden Theiles des Festes.

7). Kehren wir nun zu den Vorfällen der Jahre 162 und 198 zurück, so ist aus der Art, wie *Irenäus* sich für die spätere Streitigkeit auf die frühere Controverse beruft, ersichtlich: *dass es sich beidemale um den gleichen Streitpunkt gehandelt hat.* Wir haben schon oben gesehen, dass Euseb. nur dann jene herausgerissene Stelle mit dem objektlosen τηρεῖν und μὴ τηρεῖν ohne beigefügte Explication citiren konnte, wenn der Sinn, welchen Irenäus mit diesem τηρεῖν verbunden hatte, sich schon aus dem Context des Eusebius, in welchen dieser das Citat hineinstellte, ergab; dass wir also als Objekt τὴν ιδ' zu suppliren haben. Nun könnte man aber etwa aus den Worten des Irenäus: *καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσι* (scil. *ἢ νῦν*) schlussfolgern, der materielle Streitpunkt sei zu Anikets Zeit doch ein noch schärferer gewesen, als jezt zu Victors Zeit; die Kleinasiaten seien 162 noch weiter, nämlich *noch in andern Punkten*, von den übrigen Kirchen abgewichen, als 198. Indessen sieht man sofort, dass diese Schlussfolgerung falsch wäre. Den *materiellen Streitpunkt* bezeichnet ja Iren. beidemale mit dem gleichen Terminus τηρεῖν und μὴ τηρεῖν, zu welchen Verbis man doch nicht in Einem Athem zwei verschiedene Objekte suppliren kann. Will man etwa suppliren: *μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τὸν νόμον, ἵνα πρόβατον θύῃ, τοῖς μὴ τηροῦσι τοῦτον τὸν νόμον, ἢ νῦν τὸ τηρεῖν τὴν ιδ' τοῖς μὴ τηροῦσι τὴν ιδ'*? Wer sieht nicht, dass ein solches Supplement unmöglich ist? Wer sieht nicht, dass Irenäus, wenn er *diesen* Gedanken im Sinne gehabt hätte, den Gegensaz des *πρόβατον* gegen die blosse Beachtung des 14. Nisan hätte *ausdrücken* müssen? Nicht auf eine Verschiedenheit des Streit*punktes*, sondern nur auf eine Verschiedenheit des Streit*verhaltens*

kann sich jenes *μᾶλλον ἐναντίον* beziehen, wie das schon **Weitzel** (S. 94) im ganzen richtig gesehen hat. Die Vorgänger des Victor hätten mehr Grund gehabt, mit den Kleinasiaten in Uneinigkeit zu kommen; denn damals stand das *τηρεῖν* ihnen den *μὴ τηροῦσι aggressiv* entgegen (d. h. zur Zeit von Sixtus bis auf Aniket handelte es sich um Versuche, Rom zur quartodecimanischen Observanz herüberzuziehen; vgl. *οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισε τηρεῖν*) während jezt die Quartodecimaner jeden solchen Versuch, wie ihn noch Polykarp hatte wagen dürfen, aufgegeben hatten, und ganz zufrieden gewesen wären, wenn sie nur *Duldung* erlangt hätten. In *diesem* Sinne stand also 162 das *τηρεῖν* dem *μὴ τηρεῖν* feindlicher (weil aggressiv) entgegen, als es ihm jezt (wo es sich defensiv verhielt) entgegenstand [16]. —

Die einigen weiteren Fragmente des *Irenäus*, die sich auf den Streit i. J. 198 beziehen, erklären sich nun leicht. Als Victor den Kleinasiaten die Kirchgemeinschaft kündigen wollte, — so fährt Euseb. nach Mittheilung des Briefes des Polykrates fort — gefiel dies vielen Bischöffen nicht. Namentlich mahnte Irenäus zum Frieden. Ausser jenen schon von uns betrachteten Fragmenten nun, worin Iren. auf die Vorgänge zwischen Aniket und Polykarp zurückweist, theilt Eusebius noch folgendes andere aus dem gleichen Briefe mit.

Οὐδὲ γὰρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας ἐςὶν ἡ ἀμφισβήτησις ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηςείας· οἱ μὲν γὰρ οἴονται μίαν ἡμέραν δεῖν αὐτοὺς νηςεύειν, οἱ δὲ δύο, οἱ δὲ καὶ πλείονας, οἱ δὲ τεσσαράκοντα· ὥρας τε [lies *δὲ*] *ἡμερινὰς καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν· καὶ τοιαύτη μὲν ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων οὐ νῦν ἐφ᾽ ἡμῶν γεγονυῖα, ἀλλὰ καὶ πολὺ πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν, τῶν παρὰ τὸ ἀκριβὲς κρατούντων τὴν καθ᾽ ἁπλότητα καὶ ἰδιωτισμὸν συνήθειαν εἰς τὸ μετέπειτα πεποιηκότων, καὶ οὐδὲν ἔλλατον πάντες οὗτοι εἰρήνευσάν τε, καὶ εἰρηνεύομεν πρὸς ἀλλήλους, καὶ ἡ διαφωνία τῆς νηςείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίςεως συνίςησι.*

Hier erinnert Irenäus daran, dass diese Differenz zwischen den

16) Darum ist es verkehrt, wenn Weitzel supplirt *ἢ νῦν τὸ μὴ τηρεῖν τοῖς τηροῦσι*. Die *μὴ τηροῦντες* waren ja 198 noch viel aggressiver und härter gegen die *τηροῦντες*, als 162 diese gegen jene gewesen waren. Aber die *τηροῦντες* ihrerseits waren gefügiger geworden, indem sie sich auf die Defensive zurückzogen. Daher, meint Iren., sei es dem Victor leichter, mit Polykrates Frieden zu halten, als es dem Aniket war dem Polykarp gegenüber. Man hat also zu suppliren: *ἢ νῦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσι.*

Kleinasiaten und der übrigen Kirche in Betreff des Tages der Passahfeier ja nicht die einzige Differenz im christl. Ritus sei, die es in der Kirche gebe; sondern dass in Betreff des (dem Passahabendmahl vorausgehenden) Fastens gar manchfache Schattirungen vorkämen, indem nämlich manche nur Einen Tag fasten (den Freitag), Andre zwei Tage (Freitag und Samstag), wieder andre mehrere Tage *(Dion. Alex.* erwähnt ein sechstägiges Fasten), wieder andre vierzig Tage, wobei sie die Tags- und Nachtstunden zu einem Tage zusammenrechnen [17]). Diese *ποικιλία* datire sich schon von früher her, und hindre doch nicht am kirchlichen Frieden; vielmehr diene die Verschiedenheit des Fastenritus dazu, die Einigkeit im Glauben nur in desto hellerem Licht erscheinen zu lassen. — Diesen Grundsaz will Iren. auch auf die Passahdifferenz angewendet wissen; der eklatanteste Beleg, dass er auch diese nur *als eine äusserliche, rituelle* ansieht, und von einer hinter ihr latenten *διαφωνία τῆς πίςεως* nichts weiss. „Woher wollen *wir* denn wissen" — so entgegnen wir nun Hrn. Hilgenf. mit Anwendung seiner eignen Worte (S. 229) — dass dem Passahstreit eine uralte, die ganze Christenheit von Anfang an zerklüftende prinzipielle dogmatische Differenz zu Grunde lag, „wenn Irenäus weder aus eigner Erinnerung noch aus den Berichten älterer Zeitgenossen hievon das geringste weiss?"

Ein weiteres Fragment des Iren., das schon oben Anm. 5 mitgetheilt ist, bestätigt uns, dass es um eine rein äussere Ritusdifferenz sich handelte.

17) Wenn man mit Schwegler, Steitz u. a. nach *πλείονας* ein Kolon sezt, so bleibt *τὴν ἡμέραν* schlechthin unerklärlich, *τε* nach *ὥρας* unbegreiflich, da es entweder nach *τεσσαράκοντα* oder nach *ἡμερίνας* stehen müsste, (wo es durch Conjectur hingesezt worden ist), und endlich entsteht der Antiklimax, dass das 40 stündige (nicht voll zweitägige) Fasten nach dem mehrtägigen genannt wird. Ich interpungire daher mit Rufinus, Stroth u. a. nach *τεσσαράκοντα*, und conjekturire statt *τε* ein *δέ*. „Sie rechnen aber Tages- und Nacht-Stunden zusammen als ihren Tag", d. h. sie rechnen auch die Nachtstunden dazu, sie nehmen den Begriff Tag streng = 48 Stunden, und fasten so (geniessen nur Brod und *λάχανα*, Herm. past. 3, 5, 1) die 40 Tage *und Nächte* durchaus. In den Constit. apost. 5, 13 geht der Passahwoche ein Fasten voraus, das zum Andenken an Jesu 40 tägiges Fasten zwar *τεσσαρακοςή genannt wurde*, aber nur fünf Tage (Mondt. bis Freitag) *dauerte*. Um die Zeit des *Iren.* dagegen, ja schon früher (*ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν*) gab es Leute, die diese *τεσσαρακοςή* in strengster Weise auf wirkliche 40 Tage u. 40 Nächte ausdehnten.

Und wenn endlich die nicän. Syn. und der Kaiser Constantin sagen, dass die Sitte, *μετὰ τῶν Ἰουδαίων*, „mit den Juden zugleich" das Passahfest zu halten, sich nicht schicke, weil man mit diesem Volke *gar nichts* gemein haben müsse, so ist auch hier nur von einer Feier des christlichen Passah an gleichem *Tage* mit den Juden die Rede, nicht von einer Feier des jüdischen Lammesmahles. Begegnen wir ja doch noch in den spätern Jahrhunderten genau der gleichen Beweisführung. Um 450 empfahl Proterius v. Alex. den Römern, dass sie *selbst dann*, *wenn der 14. Nisan ein Sonntag sei*, Ostern nicht an demselben, sondern 8 Tage später halten sollten, nur um ja nicht mit den gottlosen Juden an Einem Tage Ostern zu feiern. In Rom drang diese weise Neuerung durch, und den Iroschotten, die von ihr noch nichts wussten, wurden im 8. Jahrh. noch die nämlichen Vorwürfe gemacht, welche Constantin gegen die kleinasiatische Obvervanz erhoben hatte. (Vgl. meinen Aufsaz: Die Culdeische Kirche, in Niedners Zeitschr. f. hist. Theol. 1862, Heft 4).

8). Wenden wir uns nun zu dem laodicenischen Streit um das Jahr 170, von welchen es strittig ist, ob es sich (nach gewöhnlicher Ansicht) um dieselbe *Observanz der kleinasiat. Kirche*, oder (nach Weitzel, Ritschl, Hefele u. Steitz) um eine *Verirrung einer ebionitischen Sekte* gehandelt habe.

Wir prüfen auch hier die Quellen.

Jener Melito v. Sardes, welchen uns *Polykrates* (bei Eus. 5, 24) als eine der Autoritäten für die kleinasiatische Kirchenobservanz angeführt hat, erzählt uns in einem Fragment seiner verlorenen Schrift *περὶ τοῦ πάσχα* (bei Euseb. 4, 26): *Ἐπὶ Σερουιλλίου Παύλου ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας, ᾧ Σάγαρις καιρῷ ἐμαρτύρησεν, ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα, ἐμπεσόντος κατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, καὶ ἐγράφη ταῦτα.* Das Proconsulat des Servilius Paulus ist nicht weiter bekannt[18]). Auch über den Märtyrertod des Sagaris ist nichts näheres bekannt. Es ist aber wahrscheinlich, dass Sagaris bei einer jener Christenhezen fiel, über welche Melito in seiner Apologie (ebenfalls bei Eus. 4, 26) beim Kaiser Markus Aurelius Klage führt, und welche (nach Eus. 5 prooem.) besonders heftig im Jahre 177 wütheten. Da jedoch Eusebius die Erzählung

18) Ein Servilius Pudens (nicht Paulus) war 166 neben Fufidius Pollio, ein Paulus 168 neben Apronianus Consul. Da aber in der Kaiserzeit alle Statthalter, auch wenn sie nicht das Consulat begleitet hatten, den Titel Proconsuln führten, so gewährt uns jene Notiz über das Consulat eines Paulus im Jahre 168 keinerlei Sicherheit.

von Melito und dem laodicenischen Streit *vor* den Tod des B. Soter v. Rom (176), mit welchem er ein neues Buch beginnt, gestellt hat, so ist dieser Streit sammt dem Tode des Sagaris und dem Proconsulat des Servilius Paulus wohl auch *vor* 176, etwa um 170, zu sezen.

Um jene Zeit also, schreibt Melito, entstand viel Streitens in Laodicea über das Passah, das gerade in jenen Tagen gefeiert wurde, und es wurde dies geschrieben (nämlich eben diese Schrift Melito's, seine zwei Bücher über das Passah. — Es ist ein Stück aus dem Proömium Melito's, welches Euseb. citirt.)

Darauf fährt Eusebius fort: Dieser Schrift (des Melito) thut Clemens v. Alex. Erwähnung *ἐν ἰδίῳ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ, ὃν ὡς ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελιτῶνος γραφῆς φησὶν ἑαυτὸν συντάξαι.*

Aus diesen Notizen lernen wir noch nicht viel positives, müssen aber eben darum einige Schlussfolgerungen, die man daraus gezogen, als voreilig abweisen. Zwar das steht fest, dass, wenn es sich, wie Baur und Hilgenfeld wollen, um jenen berühmten principiellen Gegensaz von „Judaismus" und „Paulinismus" gehandelt hätte, und wenn, wie lezterer sagt, (S. 285:) „mit dem Streit in Laodicea die theologische Verhandlung dieser Frage begann" — dass dann Melito sich nicht so ausgedrückt haben würde: „zur Zeit des Proc. Servilius war viel Streit in Laodicea" — geradesowenig, als ein vernünftiger Mensch mitten in der Reformationszeit und ihren Kämpfen geschrieben haben würde: „1517 war viel Streit in Wittenberg." Von einem, damals noch localen Streit redet Melito. — Wenn nun aber Weitzel aus jener Ausdrucksweise die Folgerung zieht: weil die kleinasiatische Kirche (nach Polykr.) in der Feier des Passah am 14. Nisan einig gewesen, so habe es *hierüber* innerhalb Kleinasiens überhaupt zu keinem Streit kommen können; der Streit in Laodicea müsse also *eine andre Streitfrage* betroffen haben: so habe ich dagegen schon in der 2. Aufl. bemerkt, dass es ja ganz wohl Palästinenser oder Alexandriner gewesen sein können, die zufällig um die Zeit jenes Osterfestes nach Laodicea als Reisende kamen, und an der dortigen, der kleinasiatischen Weise, das Passah an einem Wochentag zu halten, Anstoss nahmen.

Und gerade dann begreift man, dass der Alexandriner Clemens der Vertheidigungsschrift des Melito eine Gegenschrift entgegensezte. Und schliesslich begreift man auch, warum er dies in mildester Form that. Nicht mit einem Häretiker oder Irrlehrer, sondern mit dem hochachtbaren Vertreter der alten Observanz einer ansehnlichen Landeskirche hatte er es zu thun. Deshalb sagte er nicht, er schreibe

sein Buch *gegen* Melito — sondern: er schreibe es *auf Anlass* der Schrift Melitos."

Weitzel nimmt an, *Clemens*, und desgleichen *Hippolyt* und *Apolinarios*, hätten auf gleicher Seite mit *Melito*, gleichsam an Melito's Seite, gekämpft, und zwar gegen eine locale häretische, nämlich ebionitische Sekte in Laodicea, welche das Passahfest durch das Essen des jüdischen Passahlammes gefeiert habe. Dieser Sekte gegenüber hätten die Alexandriner und Römer mit den Kleinasiaten gemeinsame Sache gemacht. Prüfen wir nun, ob in den Fragmenten des Hippolyt, Apolinarios und Clemens von einer solchen Sekte die Rede sei.

Aus der Schrift des Hippolyt *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* citirt *Petrus von Alexandria* in der Einleitung zum chronicon paschale folgende zwei Stellen, (ausdrücklich sie als „buchstäbliche" Citate einführend:)

I. *Ὁρῶ μὲν οὖν ὅτι φιλονεικείας τὸ ἔργον. λέγει γὰρ οὕτως· „ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν· διὸ κἀμὲ „δεῖ, ὃν τρόπον ὁ Κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν." Πεπλάνηται δὲ μὴ γινώσκων, ὅτι ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστὸς, οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα· οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ἡμέρᾳ.*

II. *Οὐδὲ ἐν τοῖς πρώτοις οὐδὲ ἐν τοῖς ἐσχάτοις ὡς οὐκ ἐψεύσατο, πρόδηλον ὅτι ὁ πάλαι προειπὼν „ὅτι οὐκέτι φάγομαι τὸ πάσχα" εἰκότως τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείπνησεν πρὸ τοῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν· οὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτοῦ.* —

In dem von Miller wiederaufgefundenen Hippolyt finden sich Buch 8, cp. 18 (der einzigen Stelle, wo vom Passahstreit die Rede ist) jene Stellen nicht wieder; sondern dies Kapitel lautet folgendermassen: *Ἕτεροι δέ τινες φιλόνεικοι τὴν φύσιν, ἰδιῶται τὴν γνῶσιν, μαχιμώτεροι τὸν τρόπον, συνιστάνουσι δεῖν τὸ πάσχα τῇ ιδ' τοῦ πρώτου μηνὸς φυλάσσειν κατὰ τὴν τοῦ νόμου διαταγὴν, ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐμπέσῃ, ὑφορώμενοι τὸ γεγραμμένον ἐν νόμῳ* (Deut. 27, 26; Num. 9, 3 u. 13), *ἐπικατάρατον ἔσεσθαι τὸν μὴ φυλάξαντα οὕτως ὡς διαστέλλεται, οὐ προσέχοντες, ὅτι Ἰουδαίοις ἐνομοθετεῖτο τοῖς μέλλουσι τὸ ἀληθινὸν πάσχα ἀναιρεῖν, τὸ εἰς ἔθνη χωρῆσαν καὶ πίστει νοούμενον, οὐ γράμματι νῦν τηρούμενον· οἳ μιᾷ ταύτῃ προσέχοντες ἐντολῇ οὐκ ἀφορῶσιν εἰς τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου, ὅτι· διαμαρτύρομαι παντὶ περιτεμνομένῳ, ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶ τοῦ πάντα τὸν νόμον ποιῆσαι. Ἐν δὲ τοῖς ἑτέροις οὗτοι συμφωνοῦσι πρὸς πάντα τὰ τῇ ἐκκλησίᾳ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων παραδεδομένα.*

Bunsen (Hipp. I, 80) sprach die Vermuthung aus, dass wir hier

in cp. 8, 18 nicht mehr den ursprünglichen Text des Hippolyt, sondern nur einen Auszug hätten; im ursprünglichen Text seien die beiden von Petrus Alex. citirten Stellen wörtlich gestanden. Es liesse sich aber auch wohl denken, dass Hippolyt sich darum hier so kurz fasste, weil er ja (laut seinem Monument, sowie nach dem Zeugnis des Euseb. u. Hieron.) noch eine besondere Abhandlung *περὶ τοῦ πάσχα* (verschieden von seinem Canon paschale) geschrieben hatte; dass Petr. Alex. diese Abhandlung als *Anhang* zu den zehn Büchern adv. haer. (und in Einem Codex mit ihnen) besass, und sie daher mit unter dem Titel *πρὸς ἅπ. τ. αἱρ.* citirte, und dass somit aus dieser Abhandlung die beiden Fragmente bei Petrus stammten.

Doch wie dem sei: soviel geht aus cp. 8, 18 mit Sicherheit hervor, *dass Hippolyt nicht an Melito's Seite gegen eine Ebionitensekte, sondern vielmehr gerade gegen die von Melito einst vertretene quartodecimanische Observanz gekämpft hat.* Was er tadelt, ist, dass man das Passah am 14. Nisan feire, derselbe möge auf einen Tag der Woche fallen, auf welchen er wolle. Dass jene Leute keinerlei sonstige Häresie haben, bezeugt er ihnen ausdrücklich.

Während nun Weitzel's Ansicht durch diese Stelle aus den Fugen gehoben wird, indem (wie Hilg. hier richtig sagt) in dieser Stelle „der angebliche Unterschied zwischen rechtgläubigen und häretischen Quartodecimanern gar nicht zum Vorschein kommen will“: so ist diese Stelle dagegen Wasser auf Hilgenfelds Mühle. Die Observanz der Kirche Kleinasiens sei es, welche von Hippolyt bestritten werde; diese Kleinasiaten betrachteten das mosaische Gesez noch als ohne weiteres verpflichtend; so sei ja sonnenklar, dass der kleinasiatischen Observanz ein grobjudaistischer, ebionitischer Standpunkt zu Grunde lag.

Ich bedaure, keinen dieser drei Säze gelten lassen zu können. Vor allem dürfen wir nicht vergessen, dass Hippolyt († 250) jene Stelle nicht zur Zeit des laodicenischen Streites 170, sondern frühestens 220 (wie Hilg. selbst annimmt) also ein volles halbes Jahrhundert später, als der laodicenische Streit, geschrieben hat. Damals war der heftige Streit zwischen Victor u. Aniket schon zwei Jahrzehente vorüber: in Rom wurde die kleinasiat. Observanz als *ἑτεροδοξία* betrachtet; aber auch in Kleinasien selbst fieng alsbald nach 198 — namentlich in Folge der durch Dositheus um 190 vorgenommenen Veränderung des jüd. Kalenders — die quartodecim. Observanz zu wanken und zu weichen an; die nicän. Synode 325 kann in ihrem Brief an die alex. Kirche (bei Socr. 1, 9) sich auf die Thatsache berufen, *πάντας τοὺς ἐν τῇ ἑῴᾳ ἀδελφοὺς, τοὺς μετὰ τῶν*

Ἰουδαίων τὸ πρότερον ποιοῦντας, συμφώνως Ῥωμαίοις καὶ ἡμῖν καὶ πᾶσιν τοῖς ἐξ ἀρχαίου μεθ' ἡμῶν φυλάττουσι τὸ πάσχα ἐκ τοῦ δεῦρο ἄγειν. Und in der That waren es nur unbedeutende Fractionen, die hier und da noch weiter an der quartodec. Observanz festhielten. — Wenn nun zwischen 198 und 325 dieser Process des allmählichen Vordringens der römisch-alexandrinischen Observanz auch in Kleinasien vor sich gieng, so ist sofort dies ersichtlich, dass Hippolyt es um 220 nicht mehr mit der kleinasiatischen *Kirche*, sondern nur noch mit einer *Partei* in dieser Kirche zu thun hatte. Und mit *welcher* Partei? Zu ihr gehörten einerseits diejenigen, welchen es *um das Recht u. die Freiheit und Ehre ihrer Landeskirche zu thun war*, welchen es daher wehe that, dass sie ihre uralte Tradition auf einen Machtspruch hin aufgeben sollten, und welche nun *krampfhaft* für ihre Sache kämpften; anderntheils aber auch solche, welche *darum* für die grössere *Zweckmässigkeit* der röm. Observanz kein Auge hatten, weil sie wirklich auf einem gesezlichen Standpunkt sich befanden. Daraus folgt nun aber ebendarum *nicht*, dass die ganze kleinas. Kirche ursprünglich judaistisch gewesen. Gesezliche Individuen und Fractionen sind je und je in jeder Kirche vorgekommen. Man denke nur an den Sabbathstreit in der ref. Kirche Hollands, wo die Orthodoxen durchaus auf das a. t. Gebot die Sonntagsfeier begründeten.

Und so fällt auch der zweite und dritte Saz zusammen. Wenn um 220 Einzelne in Kleinasien, um sich der Gründe der mächtigen Gegner zu erwehren, in der Hize des Streites unter andern zu dem Argumente greifen, dass ja Gott einen Fluch ausgesprochen *habe* über den, der die göttlichen Ordnungen umstosse, (vgl. übrigens unten Anm. 21), so folgt daraus noch lange nicht, dass solche Leute die Consequenz gezogen hätten, dass man nun auch *alle* Bestimmungen des mos. Gesezes halten, ein Passahlamm schlachten, Brandopfer bringen u. s. w. müsse. Im Gegentheil; aus der Polemik des Hippolyt sehen wir, dass sie das *nicht* thaten. Er hält ihnen gerade ihre *Inconsequenz* vor. Er sagt ihnen: wenn ihr in *diesem* Punkte Recht hättet, so müsstet ihr nach Gal. 4, 3 das *ganze* Gesez halten. Dass sie das *nicht* thun, sagt er in den Worten: *οἱ μιᾷ ταύτῃ προςέχοντες ἐντολῇ οὐκ ἀφορῶσιν εἰς τὸ εἰρημένον κλ.* Hätten jene Leute ein Passahlamm geschlachtet: wie könnte man glauben, dass Hippolyt *dagegen* nicht ausdrücklich polemisirt haben sollte?

Dass es aber wirklich nur eines unter den mancherlei Argumenten war, welche die, noch im 3. Jahrh. am 14. Nisan festhaltende Partei Kleinasiens in jener krampfhaften Hize des Streites, die in den Worten *φιλόνεικοι* und *μαχιμώτατοι* geschildert wird, etwa hier und da einmal vorbrachten, das geht aus dem ersten Fragment bei

Petr. Alex. hervor. Hier tritt uns ein anderes Argument entgegen. „An jenem Tage hat Christus sein Passah gehalten und dann gelitten. Ich muss thun, wie mein Herr." Weitzel wollte hieraus folgern, es handle sich um häretische Ebioniten, welche, weil Christus das Passahlamm gegessen, auch noch das Passahlamm essen zu müssen glaubten. Aber vom Essen eines Lammes ist gar keine Rede. Die Worte *ὅν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησε, οὕτως ποιεῖν* schliessen sich als Untersaz an den Obersaz *ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριςὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ*. Christus habe am 14. Nisan sein leztes Mahl gehalten, wo er das Abendmahl (das *πάσχα σωτήριον*) einsezte; so müsse auch *die* Kirche sich mit ihrem Passahfest an dies Datum halten. Lediglich um den Tag handelt es sich. Daher wendet ihnen Hippolyt auch nicht zunächst dies ein, dass Christus als das wahre Passahlamm das jüdische Passahlamm überflüssig gemacht habe; sondern, a) dass er im Jahr seines Leidens das Passah überhaupt nicht mehr gefeiert habe (so nämlich verstand Hippolyt die johann. Chronologie der Leidenswoche, worüber unten noch zu reden ist), b) dass er keineswegs an jenem Tage (*nach* dem Passah der Juden) gelitten habe, sondern als das verheissene Passahlamm an dem Tage, als die Juden ihre Lämmer schlachteten, gestorben sei. — Nicht, dass er dem Lammesmahl ein Ende gemacht, sagt Hippol., sondern dass er an dem Tage, wo die Kleinasiaten ihn sein Passah halten liessen, vielmehr gestorben sei, sagt er.

Im zweiten Fragment bestätigt sich, dass Hippolyt die joh. Chronologie so (mis-) verstand, als sei Christus am 14. Nisan gestorben, und dass er nun auch die synoptische Chronologie (mit Benüzung von Luk. 22, 16) in diesem Sinne zu deuten suchte. —

Wenden wir uns nun denjenigen Quellen zu, welche dem laodicenischen Streit unmittelbar nahe stehen.

Aus der Schrift, welche Clemens von Alexandria gegen Melito schrieb, sind folgende zwei Fragmente erhalten (Chronic. pasch. ed. Dindorf, I, p. 13 f.)

I. *Τοῖς μὲν οὖν παρεληλυθόσιν ἔτεσι τὸ θυόμενον πρὸς Ἰουδαίων ἤσθιεν ἑορτάζων ὁ κύριος πάσχα· ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος, αὐτίκα ἐδίδαξε μὲν τοὺς μαθητὰς τοῦ τύπου τὸ μυςήριον τῇ ιγ', ἐν ᾗ καὶ πυνθάνονται αὐτοῦ· ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν; ταύτῃ οὖν τῇ ἡμέρᾳ καὶ ὁ ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων καὶ ἡ προετοιμασία τῆς ἑορτῆς ἐγίνετο. Ὅθεν ὁ Ἰωάννης ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ εἰκότως ὡς ἂν προετοιμαζομένους ἤδη ἀπονίψασθαι τοὺς πόδας πρὸς τοῦ Κυρίου τοὺς μαθητὰς ἀναγράφει· πέπονθεν δὲ τῇ*

ἐπιούσῃ ὁ σωτὴρ ἡμῶν, αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, καλλιερηθεὶς ὑπὸ Ἰουδαίων. —

II. Ἀκολούθως ἄρα τῇ ιδ', ὅτε καὶ ἔπαθεν, ἕωθεν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τῷ Πιλάτῳ προςαγαγόντες οὐκ εἰςῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἀκωλύτως ἑσπέρας τὸ πάσχα φαγῶσιν. Ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδά· ἐπιμαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ ἀνάςασις· τῇ γοῦν τρίτῃ ἀνέςη ἡμέρᾳ, ἥτις ἦν πρώτη τῶν ἑβδομάδων τοῦ θερισμοῦ ἐν ᾗ καὶ τὸ δράγμα νενομοθέτητο προςενεγκεῖν τὸν ἱερέα. —

Wir finden hier ganz dieselbe Argumentation wieder, wie im ersten Fragment des Hippolyt. Durchaus um die *chronologische Frage* handelt es sich, *an welchem Tage* der Herr sein leztes Mahl gehalten. Das Argument der Kleinasiaten: „Christus hat das πάσχα σωτήριον am 14. Nisan eingesezt und gefeiert, also müssen auch wir das christliche Passahfest am 14. Nisan feiern", soll widerlegt werden. Ueberzeugt, dass nach johanneischer Chronologie Jesus vielmehr am 13. Nisan das Abendmahl eingesezt, am 14. aber den Tod erlitten habe, hält Clemens den Kleinasiaten vor: Christus habe ja gar nicht am 14ten sein πάσχα σωτήριον eingesezt; das ganze chronologische Fundament, auf welchem die kleinasiatische Observanz beruhe, sei von vornherein falsch. „In den vorangegangenen Jahren ass der „Herr, das Fest feiernd, das von den Juden geschlachtete Passah„lamm; nachdem er aber verkündet hatte, dass er selbst das Passah „sei, das Lamm Gottes, da hat er, als er wie ein Schaf zur Schlacht„bank geführt wurde, sofort am *dreizehnten* den Jüngern *das sinn*„bildliche Geheimnis (Sacrament) gelehrt, *an welchem (Tage)* sie ihn „auch fragten: „Wo willst du, dass wir dir das Passah zu essen be„reiten?" „*An eben diesem Tage* fand sowohl die Heiligung der un„gesäuerten Brode" (die Entfernung des Sauertaigs) „als die Vorbe„reitung des Festes statt [19]). Daher schreibt Johannes, dass *schon*

19) Es ist kaum nöthig, zu bemerken, dass *Clemens* sich hier im Irrthum, u. in völliger Confusion über die Tagesordnung der Festwoche zur Zeit Jesu befindet. Nicht am 13. sondern am Morgen des 14. Nisan wurde der Sauertaig entfernt, und am Nachmittag des 14. Nisan die Lämmer geschlachtet und das Fest gerüstet. — Rabbinische Quellen berichten uns, dass am Abend nach dem 13. Nisan (wenn mit dem Sonnenuntergang der 14. Nisan anfieng) der Hausvater Wasser schöpfte, um den folden Morgen den ungesäuerten Taig damit anzumachen. (Bodenschatz, Kirchenwesen u. Gottesd. der Juden, II, S. 264 f.) Vielleicht hat *diese* Sitte (*wenn* sie schon zu Clemens Zeit bestand) den Kirchenvater irregeführt, indem er nicht bedachte, dass nach jüdischer Zeitrechnung am

„*an diesem Tage* ganz passender Weise, als in der Festvorbereitung „begriffen, die Jünger vom Herrn die Füsse gewaschen bekamen „Gelitten aber hat unser Herr am folgenden Tage, da er selbst das „Passahlamm war, zum Opfer dargebracht von den Juden." — Wir sehen: dass Jesus selbst das Passahlamm war, ist nicht das Ziel, worauf Clemens hinauswill, sondern ein erläuterndes Argument für den Saz, dass Jesus am 14. gestorben sei, mithin am 13. sein μυςήριον eingesezt habe. Dass diese — von Clemens behauptete — Chronologie der Leidenswoche ebenso innerlich passend als historisch documentirt sei, will er zeigen. Sein Zweck und Zielpunkt ist: den Kleinasiaten darzuthun, dass der 14. Nisan keineswegs der von Jesu für sein neutestamentliches Passahmahl eingesezte Tag sei. Nimmermehr aber will Clemens eine judaistische Sitte Solcher widerlegen, welche das *jüdische Lammes*mahl fort und fort feierten, oder auch nur das christliche Passahfest als unmittelbare Fortsezung des im Gesez gebotenen a. t. Passahfestes und das Abendmahl als ein Surrogat für das Passahlamm (wie Hilg. meint) betrachteten. Denn da hätte er ganz anders argumentiren müssen. Da hätte er die Frage behandeln müssen (welche Hippolyt 50 Jahre später einzelnen in krampfhafte Hize gerathenen Quartodecimanern gegenüber behandelt): ob das Gesez und alttestamentliche Passahgebot den Christen überhaupt noch binde. Er behandelt aber nur *die* Frage: an welchem Monatstage *Christus* sein *neutestamentliches* Passahmahl, sein μυςήριον τοῦ τύπου, eingesezt habe. Er sezt es also bei den Kleinasiaten als anerkannte Sache voraus, dass lediglich auf die Autorität *Christi*, nicht auf die der *Thorah*, sich die Feier des christl. Passahfestes gründe, und dass das Wesen dieses Festes in dem von Christo eingesezten Gedächtnis seines Leidens, dem h. Abendmahle, und nicht in der Feier eines jüdischen Lammesmahles bestehe.

Ganz den gleichen Gedankengang finden wir in dem zweiten Fragment. „Demzufolge also am *vierzehnten*, an welchem er auch „gelitten hat, führten ihn des Morgens die Hohenpriester und Schrift„gelehrten zu Pilatus, und giengen nicht ins Prätorium, damit sie sich „nicht verunreinigten, sondern unbehindert am Abend das Passah „ässen. Bei dieser richtigen Auffassung der Tage sind sowohl sämmt-

Abend des 13. Nisan mit Sonnenuntergang schon der 14. Nisan anfieng. Nur in dem Falle wurde der Sauertaig schon am 13. Nisan entfernt, wenn der 14te auf einen Sabbath fiel, was ja aber im Todesjahre Jesu unbedingt *nicht* der Fall war, weder nach der vermeintlich-johanneischen, noch nach der synoptischen Chronologie.

„liche Schriften (Schriftstellen) in Einklang, als auch (insbesondere) „die Evangelien miteinanderstimmend. Aber auch die Auferstehung „fügt ein Zeugnis hinzu. Ist er ja doch am dritten Tage auferstan-„den, welcher war der erste Tag der Erntewochen, an welchem auch „vorgeschrieben war, dass der Priester die Garbe darbringen sollte.“ Aus der Stelle Joh. 18, 28, und aus einer völlig confusen Beziehung auf 3 Mose 23, 10 f.[20]) leitet Clemens seine (irrige) Chronologie der Leidenswoche ab.

Zugleich sehen wir, dass Clemens sich keine andere Art (oder wenigstens keine andere richtige Art) denken kann, den Widerspruch zwischen der Chronologie, die er im Ev. Joh. zu finden glaubte, mit der synopt. Chronologie zu beseitigen, als wenn man die Synoptiker im Sinne der vermeintlich-johanneischen Chronologie deutete. Eine Spur der Art, wie man dies bewerkstelligte, haben wir oben im zweiten Fragment des Hippolytus gefunden. Aus Luk. 22, 15 f. schloss man, das lezte Mahl Jesu sei kein Passahmahl gewesen.

Ganz der gleiche Gedanke wiederholt sich nun in dem ersten der beiden Fragmente des Apolinarios, welche im Chron. pasch. p. 13 f. sich finden:

I. *Καὶ Ἀπολινάριος δὲ ὁ ὁσιώτατος ἐπίσκοπος Ἱεραπόλεως τῆς Ἀσίας, ὁ ἐγγὺς τῶν ἀποστολικῶν χρόνων γεγονὼς, ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ τὰ παραπλήσια ἐδίδαξε, λέγων οὕτως· Εἰσὶ* [Var. *ἔνιοι*] *τοίνυν οἳ δι᾽ ἄγνοιαν φιλονεικοῦσι περὶ τούτων, συγγνωστὸν πρᾶγμα πεπονθότες. ἄγνοια γὰρ οὐ κατηγορίαν ἀναδέχεται, ἀλλὰ διδαχῆς προσδεῖται· καὶ λέγουσιν ὅτι τῇ ιδ᾽ τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ᾽ αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.*

20) „Am Tage nach dem Sabbath“ — nämlich nach dem sabbathlich zu feiernden 15. Nisan, wie aus V. 15 f. sonnenklar hervorgeht, wo gesagt wird, dass fünfzig Tage nach dem Tag der Erstlingsgarbe (incl.) Pfingsten gefeiert werden soll — soll die Erstlingsgarbe dargebracht werden. Clemens meint nun irrig, die Erstlingsgarbe solle am Tage nach dem, in die Osterwoche fallenden wöchentlichen Sabbath, also am *Wochentag: dies solis*, dargebracht werden. *Zugleich* aber meint er in seiner Confusion wieder, die Erstlingsgarbe sei am *fixen Monatstag*, am 16. Nisan, dargebracht worden. So kommt er zu dem Schlusse: Der Tag der Garbe war der Sonntag; am Sonntag erstand der Herr; der Herr erstand am dritten Tag, nachdem er gestorben; der Tag der Garbe war der 16. Nisan; also starb Jesus am 14. Nisan.

II. *Ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ, ὁ δεθεὶς ὁ δήσας τὸν ἰσχυρὸν, καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν ἵνα ςαυρωθῇ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος, ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα, καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου.*

In dem ersten Fragment sagt er, dass die Kleinasiaten, die er schonend als *δι' ἄγνοιαν φιλονεικοῦντας* behandelt, sich für die Ansicht, dass Jesus am 14. sein leztes Mahl hielt und am 15. starb, auf Matthäus berufen, und hält ihnen entgegen, dass diese Chronologie der Leidenswoche erstlich mit dem Geseze unvereinbar sei, und dass zweitens bei ihr ein Widerspruch der Evv. untereinander angenommen werden müsste.

Es sind also im wesentlichen die beiden nämlichen Gedanken, welche Clemens aussprach in den Worten, dass nur bei *seiner* chronol. Ansicht sowohl *αἱ γραφαὶ πᾶσαι* (a. u. n. T.) als auch die Evv. unter einander im Einklang seien. — Warum und wiefern Apolinarios die synoptische Chronologie für eine dem *νόμος* widersprechende hielt, darüber fehlen uns seine Entwicklungen, wir können nur Vermuthungen darüber aufstellen. Ohne Zweifel war sein Raisonnement folgendes: Nach dem Gesez muss das Passahlamm am Nachmittag des 14. Nisan geschlachtet werden; Jesus war das wahre Passahlamm; folglich durfte er nicht am 15., sondern musste am 14. den Tod erleiden. (Vgl. sein zweites Fragment.)

Wichtig ist nun aber, dass auch hier die ganze Streitfrage nur den *Tag* der christlichen Passahfeier betrifft, und zwar eben der *christlichen* Passahfeier, welche auf *Jesu* Thun, nicht auf das *mosaische Gesez* sich gründet. Und wenn in der späteren Zeit des Hippolyt von quartodecimanischer Seite *neben* dieser Berufung auf *Jesum* auch noch eine Berufung auf die *Gesezesvorschrift* vorgebracht worden ist, nun so sehen wir, wie der *Gegner* der Kleinasiaten, Apolinarios, auch seinerseits keinen Anstand nimmt, sich auf die Autorität des *Gesezes* zu berufen. Freilich in etwas anderer Weise. Er lässt das Gesez nur für Jesum gelten, der es erfüllen musste. Die Quartodecimaner Hippolyt's scheinen die Passahvorschrift als fort und fort gültig betrachtet zu haben [21]); aber wir haben schon oben aus Hip-

21) Das ist freilich nicht einmal so ganz und gar gewiss. Consequenzmacherei ist in der patristischen Polemik bekanntlich eine nichts weniger

polyt selbst den Beweis erbracht, dass dies bei ihnen *nicht* mit einem allgemein gesezlichen Standpunkte zusammenhieng.

Auch im zweiten Fragment ist das *Demonstrandum* dies, dass Jesus am 14. starb, und zum *Beweis* wird (wie im ersten Fragment des Clemens) daran erinnert, dass Jesus selber das rechte Passahlamm gewesen (also am 14. habe geschlachtet werden müssen.) „Der „14. Nisan ist das wahre Passah des Herrn, das grosse Opfer, statt „des Lammes der Knecht Gottes, der, gebunden, den Starken band, „und, gerichtet, ein Richter der Lebendigen und der Toden ist; der „übergeben wurde in die Hände der Sünder, dass er gekreuzigt „würde; der erhöht ist auf die Hörner des Einhorns“ (Bezeichnung des Kreuzes mit Beziehung auf Deut. 33, 17) „dem die heilige Seite „durchstochen ward, der aus seiner Seite wiederum die zwei Reinigungsströme ergoss: Wasser und Blut, Wort und Geist, und begra„ben wurde *am Tage des Passah* (14. Nisan) „wobei auf das Grab „ein Stein gelegt wurde.“ Mit Recht hat Hilg. bemerkt, dass Apolinarios hier vielleicht auf eine ähnliche Stelle seines Gegners Melito [22]) anspiele; mit grossem Unrecht aber hat er daraus, dass Melito in jenen Fragmenten das Opfer Abrahams typisch auf Christum deutet, den seltsamen Schluss gezogen, dass folglich Melito nicht auch im Passahlamm ein Vorbild auf Christum gesehen haben könne!! Hat denn Melito die Stelle 1 Cor. 5, 7 nicht gekannt?!! Natürlich sah er im Passahlamm ein Vorbild auf Christum; nur zog er daraus nicht die (verkehrte) chronologische Consequenz, dass Christus darum am 14. Nisan gestorben sein müsse. Diese Consequenz war es, die dort den Streitpunkt zwischen ihm und Apolinarios bildete [23]).

als unerhörte Sache. Es wäre wohl möglich, dass jene Quartodecimaner um 220 sich auf Deut. 27, 26 nur *mittelbar* berufen hätten, um zu beweisen, dass Jesus (der doch nach den Syn. ein *Passah* gegessen) dies an keinem andern Tage, als am Abend nach dem 14. Nisan habe essen *dürfen*, und dass Hippolyt dies dahin misverstanden oder dahin verdreht hätte, als ob die Quartodecimaner jene Stelle *unmittelbar auf sich* bezögen. Wenn wir beachten, wie bei Clemens, Apolinarios und auch in den zwei Fragmenten Hippolyts der ganze Streit sich immer und immer wieder um die zwei verschiedenen Chronologieen der Festwoche dreht, so wird dies sogar ziemlich *wahrscheinlich.*

22) Fragmente *Melito's* aus den *Schediis Grabii Bodleianis*, bei Routh *reliq. sacr.* I, 122 f. *Ὑπὲρ Ἰσαὰκ τοῦ δικαίου ἐφάνη κριὸς εἰς σφαγὴν, ἵνα δεσμῶν Ἰσαὰκ λυθῇ· ἐκεῖνος σφαγεὶς ἐλυτρώσατο τὸν Ἰσαάκ. οὕτω καὶ ὁ κύριος σφαγεὶς ἔσωσεν ἡμᾶς καὶ δεθεὶς ἔλυσε καὶ τυθεὶς ἐλυτρώσατο.*

23) So sieht auch *Irenäus* (4, 10, 1) im Passahlamm einen Typus auf Chri-

9). Nachdem wir nun *die Entwicklung der christl. Passahfeier* sowie den *Gang der Passahstreitigkeiten* aus den Quellen haben kennen lernen, bleibt noch die schliessliche Frage übrig: was sich für die Echtheit oder Unechtheit des Evangeliums Johannis hieraus ergebe. Den Hypothesenbau Baur's und Hilgenfeld's in diesem Betreff brauchen wir nicht mehr im einzelnen zu widerlegen, nachdem die Prämissen und Grundlagen desselben sich bereits als mit den Quellen streitend erwiesen haben.

A. Was uns zuerst in die Augen springt, ist dies, dass nicht etwa bloss dem *Clem. Alex.*, als er (etwa um 190 oder 198) gegen Melitos Buch seine Gegenschrift schrieb, sondern schon dem alten *Apolinarios*, dem *ἐγγὺς τῶν ἀποςολικῶν χρόνων γεγονώς*, das Evangelium Johannis bekannt gewesen ist und für ein kanonisches Ev. gegolten hat, sintemal er der kleinasiatischen Kirche vorhält, dass bei der von ihnen angenommenen Chronologie *ςασιάζειν δοκεῖ τὰ εὐαγγέλια*[24]). Er konnte sich so wenig, wie Clemens, eine Möglich-

stum, und huldigt doch gleichwohl (2, 22, 3) aufs bestimmteste der synopt. Chronologie.

24) Als Kuriosum — und jezt nur noch als solches — erwähne ich die Wunder- und Zauberexegese dieser Worte, welche Baur auszusinnen beliebt hat, und gegen deren Nonsense ich 1845—51 — glücklicherweise nicht vergeblich — gekämpft habe. Hrn. v. Baur u. seinem Jünger Schwegler kam es natürlich sehr ungelegen, dass der alte Apolinarios (Bisch. v. Hierapolis in Phrygien) — ein Mann, der, wie uns der Eingang des ersten Fragmentes sagt, um 170 schon ein bejahrter Mann, weil nicht lange nach der apostolischen Zeit, also in den ersten Jahrzehenten des 2. Jahrh. geboren war — dass dieser das Ev. Joh. als kanonische Schrift kannte. Dies Zeugnis musste also um jeden Preiss beseitigt werden. Schwegler ersann deshalb folgende Uebersezung der fraglichen Worte: „Daher ist denn ihre Meinung unvereinbar mit dem Gesez, und die Evv. scheinen nach ihnen (*scil.* dem Gesez) zu widersprechen.“ Und Baur erklärte frischweg: „Nur so können die Worte grammatisch richtig genommen werden.“ Die von mir und Wieseler gegebene Uebersezung nannte er: „unphilologisch.“ „Gewiss“ liess er sich vernehmen, „kann von einem Zwiespalt der Evv. unter sich schon darum nicht die Rede sein, weil dies nicht schlechthin *στασιάζειν* heissen könnte, sondern nothwendig *στασιάζειν ἀλλήλοις* heissen müsste.“ (Ebenso Hilgenfeld in Zeller's Jahrb. 1849, S. 277.)

Diesem Aberwiz stellten ich u. Weitzel folgende Stellen entgegen. *Herod.* 9, 27 sagen die Athenäer gegen die Tegeaten, da diese während des Perserkriegs innere Streithändel anfangen wollen: *ἀλλ' οὐ γὰρ ἐν τῷ τοιῷδε τάξιος εἵνεκα στασιάζειν πρέπει.* Aehnlich 8, 3 u. 79. *Lysias*

keit denken, die johanneischen Data 18, 28; 19, 31 u. s. w. im Sinne der synoptischen Chronologie zu deuten, wohl aber (wie Hippolyt und Clemens) die umgekehrte Möglichkeit, die Synoptiker im Sinne der (vermeintlich-) johanneischen Chronologie zu verstehen.

Was folgt aber daraus? — Würde wohl Apolinarios im Jahre 170 das Ev. Joh. als kanonisch anerkannt haben, wenn er von seiner Geburt (etwa um 120) an bis zu seinem dreissigsten oder vierzigsten Jahre niemals von einem solchen Ev. Joh. etwas gehört und gesehen hätte, sondern erst in seinem Alter dasselbe auf einmal hätte aus dem Nichts auftauchen sehen? Und gesezt, dass *er* so leichtgläubig gewesen: hätte er es wohl wagen dürfen, der *kleinasiatischen Kirche gegenüber* sich auf eine Evangelienschrift zu berufen, welche ganz neu

or. fun. 21 *ed. Förtsch* rühmt den Abscheu der Griechen vor innern Uneinigkeiten: *νομίσαντες οὕτως ἂν ἐρημοτάτους εἶναι συμμάχων τοὺς Ἕλληνας, εἰ ἔτι στασιαζούσης τῆς Ἑλλάδος ᾧτινι χρῇ τόπῳ τοὺς ἐπιόντας ἀμύνασθαι τὸν κίνδυνον ποιήσαιντο.* *Plato* Soph. pag. 228 a definirt *ςάσις* als *ἡ τοῦ φυσεὶ ξυγγενοῦς ἔκ τινος διαφθορᾶς διαφθορά* und stellt die *στάσις* dem *πόλεμος* als die *ἔχθρα τοῦ οἰκείου* der *ἔχθρα ἀλλοτρίου* entgegen. Ebenso Republ. pag. 470 b und 556 c, wo es heisst: *οὐκοῦν ὥσπερ σῶμα νοσῶδες μικρᾶς ῥοπῆς ἔξωθεν δεῖται προςλαβέσθει πρὸς τὸ κάμνειν, ἐνίοτε δὲ καὶ ἄνευ τῶν ἔξω στασιάζει αὐτὸ αὑτῷ, οὕτω δὴ καὶ ἡ κατὰ ταὐτὰ ἐκείνῳ διακειμένη πόλις, ἀπὸ σμικρᾶς ἔξωθεν ἐπαγομένων νοσεῖ τε καὶ αὐτὴ αὑτῇ μάχεται, ἐνίοτε δὲ καὶ ἄνευ τῶν ἔξω στασιάζει.* Ebenso *Clem. Rom*, 1 Cor. 43: *στασιαζουσῶν τῶν φυλῶν*, cap. 55: *ἵνα μὴ στασιάζωσιν ἐπὶ πλεῖον* (damit die Vaterstadt nicht länger durch innre Parteiung zerrissen werde, wanderten Viele aus). Es gehört also eine bodenlose Ignoranz dazu, um zu behaupten, *στασιάζειν* ohne *ἀλλήλοις* *könne* nicht heissen: miteinander im Streite liegen. Der Gedanke, den Schwegler in den Worten finden will, würde im Griech. wie im Deutschen und in jeder Sprache so ausgedrückt sein, dass die *beiden* dem Geseze widerstreitenden Dinge, die *νόησις* und die *εὐαγγέλια*, einander mit *καὶ καὶ* gegenübergestellt wären, der beiden gemeinsame Begriff des Widersprechens aber durch ein und dasselbe Wort ausgedrückt wäre. Es müsste heissen: *ὅθεν καὶ ἡ νόησις αὐτῶν ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ ἐςί, καὶ αὐτὰ τὰ εὐαγγέλια κατ᾽ αὐτοὺς ἀσύμφωνα αὐτῷ ἂν εἴη.* — Nimmermehr aber würde ein so preciöser Ausdruck: „die Evv. würden sich gegen das Gesez *empören*“ (denn dies würde *στασ.* nach Schwegler's Erklärung heissen) gebraucht sein. — Gegenwärtig nun ist jene lächerliche Exegese als überlebt zu betrachten. Strauss B (S. 77) „hält jeden Versuch, mit Schwegler und Baur das *ςασιάζειν* anders als *inter se pugnare* zu deuten, für verfehlt.“ Und Hilgenf. (S. 258) gesteht, dass ihm meine Erklärung „doch jezt die wahrscheinlichere geworden sei.“

und (nach Hilgenf. S. 400 u. a.) eigens mit zu dem Zwecke fabricirt war, um die kleinasiatische Passahobservanz zu bekämpfen?

Nach Hilgenfeld soll das Ev. Joh. *in Kleinasien selbst* und zwar vor 170, und gleichwohl zur Bekämpfung der, bis 198 dort ausschliesslich vorhandenen, *kirchlichen* Observanz fabricirt sein! Und trozdem soll es (S. 258) bereits 170 schon soweit Anerkennung bei den Kleinasiaten gefunden haben, „dass Apollinarios“ [soll heissen Apolinarios] „ihnen dasselbe als einen glaubwürdigen Bericht“ [nein, sogar als anerkannt kanonische Schrift] „entgegenhalten konnte.“

Es ist dies um so merkwürdiger, als Hr. Hilgenf. uns (S. 257) so eben — auf das erste Fragm. des Apolin. gestüzt — belehrt hat, dass in Kleinasien, eben noch 170, „die alte urapostolische, im Johannesevangelium *ausgeschlossene*“ [folglich doch wohl auch ihrerseits das Joh.ev. ausschliessende?] Ueberlieferung“ [der Chronologie der Leidenswoche] herrschend war. Und trozdem nahmen diese gutmüthigen Kleinasiaten das neufabricirte Evangelium als eine kanonische Schrift an wie Zucker! Etwa wie wenn 1520 die Protestanten ein paar falsche Decretalen geschmiedet hätten, worin die Abschaffung des Messopfers und der Heiligenanrufung befohlen würde, und Leo X. hätte diese Decretalen sofort mit bestem Dank als echt acceptirt!!

Nein; so kann es wohl *nicht* hergegangen sein; einen *solchen* Entwicklungsprocess wird sich wohl niemand als möglich denken können, der nicht den ganz besonderen, verwünscht gescheiten Scharfsinn des Hrn. Hilgenfeld besizt. Sehen wir uns daher nach einer andern Erklärbarmachung der in den Quellen uns erzählten Thatsachen um. Prüfen wir, wie sich die Sache wirklich verhielt!

Auf das *Ev. Matthäi* beriefen sich, laut dem ersten Fragm. des Apolin., die Kleinasiaten für ihre Chronologie der Leidenswoche. Was heisst das? *Kannten sie* nur die syn. Evv. und *wussten* von einem Ev. Joh. noch gar nichts? Oder *verwarfen sie* das Ev. Joh. als unkanonisch und unecht? Oder hatten sie selbst das Ev. Joh. als kanonische Schrift, und waren nur der Ansicht, dass die Stellen 8, 28; 9, 31 u. s. w. im Sinne der synoptischen Chronologie erklärt werden müssten?

Es bedarf nur geringen Scharfsinns, um einzusehen, dass die erste dieser Annahmen sofort auf die zweite überleitet. Gesezt, sie wussten bis 170 von der Existenz eines Johannisevangeliums noch gar nichts: nun so mussten sie aus den Streitschriften des Apolinarios und Clemens die Existenz eines solchen vierten Ev. entnehmen. Dann müssten sie aber geradezu sinn- und kopflos gewesen sein,

wenn sie eine Schrift, von deren Existenz sie zum erstenmal hörten und die sofort als Tendenzschrift gegen sie benüzt wurde, ganz unterthänig als echte und kanonische Schrift hingenommen hätten. Sie *mussten* dann das Ev. Joh. als Fälschung verwerfen. So würde die erste jener drei Annahmen von selbst in die zweite einmünden.

Aber Apolinarios spricht ja auch gar nicht von dem Ev. Joh. als einer den Gegnern noch unbekannten Schrift. Wenn er kurzweg sagt *ϛασιάζειν δοκεῖ τὰ εὐαγγέλια*, so sezt er voraus, dass seine Gegner schon wissen, welche Evv. er hier im Auge habe: den Joh. einerseits und die Syn. andrerseits. Also schon vor 170 hat die kleinasiatische Kirche das Ev. Joh. *gekannt*.

Wenn sie sich nun auf den Matth. beruft, hat dies etwa den Sinn, dass sie das Ev. Joh. *zwar gekannt, aber demselben keinen Glauben geschenkt habe?* Haben die Kleinasiaten die chronologischen Angaben des Ev. Joh. für *unrichtig* gehalten? Das konnten sie unmöglich, so lange ihnen dies Ev. für die Schrift eines *Apostels* galt. Sie müssten also vollends das 4. Ev. auch für *unapostolisch*, für *unecht* gehalten, somit es *als unkanonisch verworfen haben* (und dies nur um so mehr, wenn sie die Judaisten waren, für die Hilg. sie ausgibt!) — Aber diese zweite Annahme ist noch unmöglicher, als die erste. Denn sezen wir den Fall, die Kleinasiaten hätten das Ev. Joh. (bereits vor und um 170) nicht als kanonische Autorität anerkannt, wie würde dann *Irenäus* sich zu dieser Kirche gestellt haben! Irenäus, welcher es geradezu als ein Charakteristicum der Häretiker hinstellt, dass jede der verschiedenen häret. Sekten irgend ein Ev. *verwerfe*; Irenäus, der mit solcher Wucht für die Echtheit des Joh. und die Vierzahl der Evv. auftritt! Er sollte diese Kleinasiaten in Schuz genommen, er den Streit für eine Controverse um *τὰ ἐκτός* erklärt haben? Aber Irenäus zählt ja ausdrücklich die beiden Punkte auf, um die es allein sich handle: *περὶ τῆς ἡμέρας* und *περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηϛείας*. Und Hippolyt bezeugt den Kleinasiaten, dass sie in allen andern Punkten, ausser der einzigen Beobachtung des 14. Nisan, orthodox seien! Oder wo fände sich denn sonst in den Quellen auch nur die leiseste Spur einer Verwerfung des Ev. Joh. oder eines Widerspruches gegen dasselbe? Im Gegentheil, wenn Apolinarios und Clemens es den Kleinasiaten als ein Argument entgegenstellen, dass nach ihrer Ansicht die Syn. dem Ev. Joh. widersprechen würden, so sezen sie es als ein von den Kleinasiaten zugegebenes Axiom voraus, dass ein Widerspruch zwischen Joh. und den Syn. nicht angenommen werden dürfe. Zu dieser Voraussezung hätten aber Apolin. und Clemens nicht kommen können, wenn ihnen auch nur irgend

eine Kunde, dass die Kleinasiaten die Autorität des Ev. Joh. nicht anerkannten, zugekommen wäre.

So ist also nur und allein noch die dritte Annahme möglich. Die Kirche Kleinasiens hatte und besass längst vor dem Anfang des Streites, also vor 162, das Ev. Joh. als kanonische Schrift. Wenn nun diese Kirche sowohl 170 als 198 und 220 der synoptischen Chronologie der Leidenswoche folgt, und für dieselbe kämpft, so lässt sich dies nur so erklären, *dass sie die johanneischen Data im Sinn der syn. Chronologie verstand.*

Man wird ja doch nicht glauben wollen, dass die Kleinasiaten dem Apolin. es *zugegeben* haben würden, dass sie einen Widerspruch der Evv. unter einander statuirten! Besässen wir die Entgegnungen der Kleinasiaten, so würden wir ohne Zweifel finden, dass sie gegen solche Consequenzenmacherei sich höchlich verwahrt hätten. Es war eine mehr naive als glückliche Ansicht, wenn Apolin. und Clemens meinten, dass sich zwar die syn. Data im Sinne der (vermeintlichen) joh. Chronologie deuten liessen, nimmermehr aber die johanneischen Data im Sinne der synopt. Chronologie. So stellten sie dem Melito *ihren* Harmonisirungsversuch entgegen: die Synopt. deuteten an, das lezte Mahl Jesu sei kein Passahmahl gewesen. Vornehmlich beriefen sie sich, wie wir aus Hippol. ersehen, auf Luk. — *Zur Widerlegung dieses (in der That falschen) Harmonisirungsversuchs beriefen sich nun die Kleinasiaten auf Matth.*, wo ja in der That das lezte Mahl Jesu unzweideutig als Passahmahl bezeichnet wird. Das ist der Sinn der Worte: *διηγοῦνται, Ματθαῖον οὕτω λέγειν, ὡς νενοήκασι.* — Nun replicirte ihnen Apolin., dass wenn man den Mt. nicht nach dem Joh. umdeute, der Widerspruch sich nicht lösen lasse. — Hätten wir eine der Dupliken kleinasiatischerseits, so würden wir ohne Zweifel finden, dass die Kleinasiaten darthaten, auch sie hätten einen Weg, den Scheinwiderspruch zu lösen — nur den entgegengesezten Weg. Dass die Kleinasiaten sich wirklich gegen jenen Vorwurf nicht ganz erfolglos gewehrt haben, ersehen wir daraus, dass später Clemens jenen Vorwurf nicht als solchen zu wiederholen wagt. Er sagt nicht: bei *eurer* Ansicht *widersprechen* die Evv. einander; er zieht sich ganz bescheiden auf die *Position* zurück: bei *unsrer* Ansicht sind die Evv. im *Einklang*. (Siehe oben pag. 1206 das Fragm. II.) —

Wir haben (§. 143 u. 148) eine wahre Wolke von Zeugnissen gefunden für die Thatsache, dass das Ev. Joh. schon in den ersten Jahrzehenten des zweiten Jahrhunderts, von der Asia proconsularis ausgehend, kirchlich als kanonische Schrift allgemein recipirt war.

Der hiezu kommende Umstand, *dass gerade die kleinasiatische Kirche eine Passahobservanz hatte*, *welcher eine Reduction der johanneischen chronol. Data auf die synoptische Chronologie zu Grunde lag*, wird nun zu einem neuen Beweis für die Echtheit des Evangeliums.

Es ist oben im §. 100 dargethan, dass Johannes die synoptische Chronologie der Leidenswoche zu widerlegen *nicht* die Absicht gehabt hat; dass er vielmehr in der Voraussezung schrieb, dass seine Leser ihn im Sinne der synopt. Chronologie verstehen würden. Dort, wo er gelebt, gewirkt, geschrieben, wo sein mündliches Wort zu seiner Schrift hinzukam, in der Asia procons. also, muss am sichersten das richtige Verständnis jener johanneischen Meinung sich erhalten haben. Und dass sie gerade dort sich erhalten *hat*, zeigt uns die uralte Passahobservanz der kleinasiat. Kirche und die mit ihr Hand in Hand gehende, ebenso traditionell-stabile Art ihrer Begründung und Vertheidigung (mittelst Reduction der joh. Data auf die syn. Chronologie). Wem aber dies Zusammentreffen etwa noch als zufällig erscheinen sollte, oder wer zweifeln wollte, dass es des Joh. Meinung gewesen, die syn. Chronologie zu bestätigen, nicht zu widerlegen, den verweisen wir auf noch einen andern, unverdächtigen Zeugen. Derjenige Vater, in welchem die speciell johanneische Tradition sich am klarsten darstellt; Irenäus, der Schüler des Polykarpus, der geistliche Enkel Johannis, — er, der das Ev. Joh. nicht nur gekannt, sondern so ausserordentlich hoch gehalten hat — hat gleichwohl die chron. Data des Joh. im Sinne der syn. Chronologie verstanden. Denn er schreibt (adv. haer. 2, 22, 3) und zwar *gerade* mit Benüzung des Ev. Joh.: *Non scrutati sunt in evangeliis*, *quoties secundum tempus paschae Dominus post baptisma ascenderit in Hierusalem.* Er zählt nun auf: *primum quidem*, *ut fecit vinum ex aqua in Cana Galilaeae*, *ascendit in diem festum paschae*, *quando et scriptum est: quia multi crediderunt in eum*, *videntes signa, quae faciebat* (Joh. 3, 23), *sicut Joannes Domini discipulus meminit. Das zweitemal*, *quando et cum Samaritana disputabat*, *et filium centurionis absens verbo curavit*, *dicens:* (Joh. 4, 50). *Das drittemal*, *wie er den paralyticus Joh.* 5 *heilt. Deinde quum Lazarum suscitasset ex mortuis*, *et insidiae fierent a Pharisaeis*, *secedit in Ephrem civitatem (vgl. Joh.* 11, 54), *et inde ante sex dies paschae veniens in Bethaniam* (*Joh.* 12, 1), *et de Bethania ascendens in Hierosolymam et manducans pascha et sequenti die passus.* Hier, wo Iren. dem Ev. Joh. Schritt für Schritt folgt, spricht er aus, dass Jesus bei seinem lezten Mahle das *Passah* gegessen, und *Tags darauf* (also am Tag *nach* dem abendlichen Passahmahl) gestorben sei. In dieser (syn.) Chronologie hat ihn also

das Ev. Joh. nicht irre gemacht. Er hat das Ev. Joh. im Sinne der syn. Chronologie verstanden[25]).

Das erste Misverstehen der johanneischen Data (als habe Joh. die syn. Chronol. berichtigen oder widerlegen wollen) begegnet uns bei *Justinus Martyr*. Wir sehen hier den ersten *gelehrten Forscher*, der als solcher von der schlichten kirchlichen Tradition sich emancipirt. Er schreibt (dial. c. Tryph. cp. 111): *Ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς, ὁ τυθεὶς ὕστερον, ὡς καὶ Ἡσαΐας* (53, 7) *ἔφη· αὐτὸς ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη. Καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται.* Meyer meint nachgewiesen zu haben, dass *τὸ πάσχα* im patrist. Sprachgebrauch nur den 14., nie den 15. Nisan bezeichnen könne, und dass *deshalb ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα* nur heissen könne: „ebenfalls am 14. Nisan." Dagegen hat Hilgenfeld eingewendet, es sei unmöglich, dass Justin die Nacht vom 13. auf den 14. zum Passahtage (zum 14.) gerechnet habe: denn das wäre „ganz beispiellos." Es war aber nicht nur nicht beispiellos, sondern stehende jüdische Sitte, den Tag von Sonnenuntergang zu Sonnenuntergang zu rechnen, was Hilg. wohl hätte wissen sollen. Wenn Justin der jüdischen Tagesrechnung folgte, so *konnte* er so rechnen, wie Meyer ihn rechnen lässt. Dass nun aber

25) Buch 4, Kap. 10, 1 sagt Iren. bei Erklärung der Stelle Joh. 5, 46: *Et non est numerum dicere* [*scil. locorum*] *in quibus a Moyse ostenditur filius Dei, cujus et diem passionis non ignoravit, sed figuratim praenunciavit eum, pascha nominans; et in eadem ipsa, quae ante tantum tempus a Moyse praedicata est, passus est Dominus, adimplens pascha.* Es ist sehr klar, dass es sich hier nicht um das *Datum* des Todestages Christi, sondern um die einfache Thatsache handelt, dass Christus *gerade am Passahfeste* (ja am grossen Hauptfesttag) gestorben ist. Denn nicht darauf kam es hier an, ob Jes. am 14. oder am 15. Nisan gestorben, sondern darauf, dass er am Passahfest, und nicht am Pfingst- oder Laubhüttenfest u. s. w. gestorben sei. Wenn Steitz in diese Stelle die vermeintlich johanneische Chronologie hinein-interpretiren will, so ist dies eine von Hilg. mit Recht gerügte Künstelei. Wie wenig es Iren. mit Zeitbestimmungen genau nimmt, wo es sich um den Nachweis erfüllter Weissagungen handelt, das zeigt uns die Stelle 2, 22, 5 (s. oben §. 144 Anm. 1). Wem es genügt, dass Jesus dem 40sten Lebensjahre nahe kam, um zu beweisen, dass er aetatem seniorem erreicht habe, dem war es auch (und mit mehr Recht) genug, dass Jesus am Festsabbath des Passah, dem 15. Nisan, starb, um zu beweisen, dass Moses, indem er das Passahlamm am 14. schlachten und am abendlichen Beginn des 15. Nisan essen hiess, hiemit auf Jesum als auf das n. t. Passah, u. auf den Tag seines Todes geweissagt habe.

Justin *wirklich* so rechnet, das hat nicht Meyer mit seiner Behauptung über den Sprachgebrauch von *πάσχα* (welche sehr precär und schon durch Anm. 25 widerlegt ist) bewiesen, sondern der das bewiesen hat, heisst Hilgenfeld. Eine Seite vorher, ehe er es für „ganz beispiellos" erklärt, dass die Nacht vom 13. auf den 14. zum 14. gerechnet werde, citirt er selbst die Stelle *Just. dial. c. Tryph.* 99: *Τῇ γὰρ ἡμέρᾳ, ᾗπερ ἔμελλε ϛαυροῦσθαι, τρεῖς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ παραλαβὼν εἰς τὸ ὄρος τὸ λεγόμενον Ἐλαίων, ηὔχετο κλ.* Hier sehen wir, dass Justin wirklich die jüdische Tagrechnung kennt, dass er sie — mit dem Juden Tryphon redend — auf die Leidenstage anwendet, dass er den Abend der Gefangennehmung als integrirenden Theil des *folgenden*, nicht des mit Sonnenuntergang abgeschlossenen Tages betrachtet. Hat er nun cp. 99 — mit Tryphon redend — nach jüdischer Weise die Tage von Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang gerechnet, so kann er nicht wohl zwölf Kapitel später — mit demselben Tryphon redend — auf einmal anders gerechnet haben. Er kann mit den Worten: „am Tag des Passah (den 14. Nisan) habt ihr ihn gefangen und ebenfalls am Passah getödtet", nicht sagen wollen: „am Abend der auf den 14. Nisan *folgt*, habt ihr ihn gefangen, und gleichfalls noch während des Passahfestes getödtet", sondern er kann nur sagen wollen: am Tag des Passah, am 14. Nisan (nämlich am abendlichen *Beginn* desselben, also am Abend nach dem 13. Nisan) habt ihr ihn gefangen, und ebenfalls am Passahtag (am 14. Nisan) gekreuzigt." Justin hat also das Ev. Joh. dahin misverstanden, als ob es die syn. Chronologie berichtigen und *widerlegen* wollte. (Beiläufig bemerkt, ein neuer und wichtiger *Beweis*, dass Justin das Ev. Joh. gekannt und für kanonisch gehalten hat.) Er ist der erste, welcher eine (vermeintliche) exegetische Entdeckung der exegetischen Tradition vorgezogen hat.

Er fand Nachfolger an *Apolinarios*, *Clemens Alex.*, *Hippolyt* und den Alexandrinern, und es ist ja nun ganz begreiflich, wie gerade der Passahstreit selber mitwirkte, dass den Vertheidigern der römisch-alexandrinischen Observanz die Unbefangenheit und Ruhe der exeget. Forschung in diesem Punkte verloren gieng. Das Ev. Joh., wie es jezt misverstanden wurde, war eine gar zu bequeme Waffe gegen die armen Quartodecimaner. Mit der kleinasiat. Observanz musste auch das alte traditionelle Verständnis der johanneischen Chronologie fallen. Auch empfahl sich diese neue Exegese durch den blendenden, aber durch keine einzige Stelle der h. Schrift, auch keine johanneische Stelle [26]) begründeten Gedanken, dass Jesus als das wahre

26) Gerade Joh. sagt über die Stunde des Todes Jesu gar nichts, und die

Passahlamm gerade in der Stunde, wo die Passahlämmer geschlachtet werden sollten, gestorben sei. Also nicht die Existenz des Ev. Joh., sondern nur die falsche Exegese seiner chronol. Data ist wesentlich mit zu Gunsten der römischen Passahtradition hervorgerufen worden. Für das Alter und die Echtheit des Ev. bürgt uns, dass die kleinasiatische Kirche dies Ev., bevor der erste Passahstreit begann, schon als unbezweifelte kanon. Schrift besass, indem ja *nur hieraus* erklärlich ist, dass sie die Echtheit und Kanonizität dieser Schrift, die als Waffe gegen jene Kirche gewendet wurde, nie angefochten hat. Für das Alter und die Echtheit des Ev. Joh. bürgt uns, dass gerade in der Asia procons., wo Joh. sein Ev. geschrieben, und wo er persönlich gewirkt hatte, und ebenso bei Irenäus — sich *diejenige* Auffassung seiner Chronologie erhalten hat, welche aus exegetischen Gründen (s. §. 102) sich als die alleinrichtige erweist. Auch die Geschichte des Passahstreites legt also lautes Zeugnis *für* die Echtheit des Ev. Joh. ab.

§. 151.

Die Briefe Johannis.

Ueberblicken wir nun die Untersuchungen zunächst über das Evangelium Johannis, so sehen wir, dass, abgesehen von einigen paulin. Briefen, kein Buch des ganzen Alterthums sowohl aus der christlichen wie aus der heidnischen Literatur solche zahlreiche und sichere Beweise seiner Echtheit aufzuweisen vermöge, als dies Evangelium.

1). Welch ein gewaltiger Beweis hiefür auch *im Verhältnis desselben zum ersten Briefe Johannis* liege, hat neuestens Baur wider Willen und Absicht dargethan [1]). Er selbst nämlich „muss gestehen, „dass das Identitätsverhältnis beider Schriften (soll heissen ihres „Verfassers) zwar keine nothwendige Annahme ist, aber doch unter „Voraussezung der Echtheit des Ev. *die überwiegende Wahrscheinlich-„keit für sich hat.*“ Sehr naiv fährt er indessen fort: „Wie gestaltet „sich nun aber, muss man auf dem Standpunkte der neuesten Kritik „fragen, das Verhältnis der beiden Schriften, zu einander, wenn die „Echtheit des Ev. nicht mehr eine so ausgemachte Sache ist?“ Na-

von ihm (19, 14) angegebene Stunde der Verurtheilung (Morgens 6 Uhr) hat auf den Passahritus keinerlei Beziehung.

1) *Die johann. Briefe*, in Zeller's Jahrb. 1848, 3, S. 293 ff. Nachgebetet von *Scholten* S. 49 f.

türlicherweise ist nun jenes Identitätsverhältnis für die neueste Kritik ein sehr *unbequemes*, welches sie sich, so gut es geht, vom Halse schaffen muss. Um Beweise ist diese neue Kritik niemals, also auch hier nicht, verlegen. Die grosse Aehnlichkeit beider Schriften, das Zusammentreffen in Stil und Ton und Begriffen und Redensarten, verwandelt sich aus einem Beweis für die Identität der Verfasser in einen Beweis, dass der Briefsteller den Evangelisten *absichtlich nachgeahmt habe* (S. 295 f.). Dieser Beweis wird wesentlich dadurch verstärkt, dass (S. 297 f.) dem Brief alle Originalität, aller kernhafte Inhalt abgeht; „es ist in ihm nicht einmal eine aus dem „Ev. genommene Idee auf selbständige Weise in einem tiefer gehen„den Zusammenhang entwickelt. Was er enthält, sind einzelne, aus „dem reichen Inhalt des Ev. entlehnte Ideen und Säze. Hat der „Brief einen leitenden Grundgedanken, so hat man in jedem Falle „Mühe, ihn auch nur soweit herauszufinden, dass man ihm durch „einen grössern Theil seines Inhalts nachgehen kann." Dazu soll 1 Joh. 5, 6 ff. einen „inhaltsleeren, nichtssagenden Gedanken" enthalten (S. 304) und von Wasser und Blut ebendaselbst in andrem Sinne die Rede sein, als im Evangelium.

Hätte nur Baur nicht an die Spize dieser Untersuchung die übereilten Worte gestellt: er müsse gestehen, dass unter Voraussezung der Echtheit des Ev. die Identität des Evsten mit dem Verfasser des Briefs „*die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich habe*" —! Was in aller Welt haben doch obige Argumente gegen die Identität des Verf. mit der Echtheit oder Unechtheit des Ev. zu thun?! *Unter* der Voraussezung der Echtheit des Ev. wäre also *nach Baur's eignem Geständnis* der Geist des Briefes von dem des Ev. *nicht* so verschieden, dass nicht „die überwiegende Wahrscheinlichkeit" *für* die Identität des Verf. sprechen sollte! Unter Voraussezung der Echtheit des Ev. würde nach Baur's eignem Geständnis der Brief *nicht* durch Inhalts- und Gedanken-Leerheit gegen das Ev. abstechen, *nicht* einen tieferen Zusammenhang vermissen lassen, *nicht* Wasser und Blut in einem Sinne nehmen, wie der Ev. ihn nicht nehmen konnte; es würden dann im Gegentheil alle Gründe sich für die „*überwiegende* Wahrscheinlichkeit" der Identität des Verf. vereinigen! Wir wissen also nun doch, wo die Argumente *gegen* diese Identität herkommen; wir wissen es aus Baur's eigenem Munde. Weil das Ev. unecht nicht *ist* sondern *sein soll*, darum müssen nun alle Momente des zwischen ihm und dem Brief bestehenden Verhältnisses so *gedreht* werden, dass „die überwiegende Wahrscheinlichkeit" sich *gegen* jene Identität des Verf. beider Schriftes neigt. Gewiss ein äusserst

wissenschaftliches, wahrheitliebendes und besonnenes Verfahren! Wir sehen hier die „neueste Kritik“ in ihrem pathologischen Process bei dem Punkte angelangt, wo die Manie in Idiotismus umzuschlagen beginnt.

Eine Widerlegung der Baur'schen Argumentation ist schon nach dem ebengesagten nicht nöthig. Er hat übrigens im vollsten Maasse das Amt des Widerlegers selbst übernommen. S. 295—314, wo er jene Nichtidentität der beiden Verf. erweisen will, spricht er dem Briefe die Originalität des Inhalts und die Möglichkeit, einen leitenden Grundgedanken herauszufinden, ab. S. 315 ff., wo er den Brief in die Zeit der montanistischen Polemik gegen den Occident hineinzuconstruiren sucht, *entwickelt er selbst den leitenden Grundgedanken*, und zwar insoweit richtig, als er den Inhalt des Briefes selbst wiedergibt, insoweit verkehrt, als er zwischen diesem Inhalt und dem Montanismus eine wesentliche Aehnlichkeit entdecken will.

„Der Grundgedanke, von welchem der Verf. des Br. ausgeht, „ist, dass, solange man noch Sünde hat, keine Gemeinschaft mit „Gott möglich ist, weil die Sünde als Finsternis der Gegensaz zu „Gott dem Lichte ist. — Der wahre Christ muss als Kind Gottes „absolut frei von der Sünde, muss Gott gleich sein.“ — „Wie ist „aber dies *οὐχ ἁμαρτάνειν* möglich, wenn wir doch durch die Be„hauptung, keine Sünde zu haben, Gott zum Lügner machen? Es „ist auf doppelte Weise möglich 1) dadurch, dass das Blut Christi „uns reinigt von aller Sünde — 2) dass wir einander lieben — und „in der durch die Bruderliebe begründeten Fürbitte.“ U. s. w. Ist das Inhalts- und Gedanken-Leere? Oder hat man „Mühe, den leitenden Grundgedanken herauszufinden?“ — da doch Baur, um diesen Gedanken darzustellen, halbe Seiten lang (z. B. S. 317, S. 6—23) nichts zu thun braucht, als halbe Kapitel des Briefes *abzuschreiben!*

Die Aehnlichkeit aber zwischen diesem Grundgedanken des 1 Br. Joh. und dem Montanismus hat ebenfalls Baur *selbst schon widerlegt*. Die Eintheilung der *peccata* in *remissibilia* und *irremissibilia* sei montanistisch. In der That, *Tertull.* kennt sie (de bapt. 7) — aber Tertullian *beruft sich dort und cap. 19 ausdrücklich auf den ersten Brief Johannis*, aus welchem er diese Eintheilung geschöpft habe. Hienach dürfte die „überwiegende Wahrscheinlichkeit“ doch wohl die sein, dass jene Eintheilung eher aus 1 Joh. in den (dieselbe karrikirenden) Montanismus, als aus dem Montanismus in 1 Joh. gekommen sei. — Doch nein, „der 1 Br. Joh. theilt den dogmatischen Irrthum des Mon„tanismus. Das Unevangelische der Unterscheidung zwischen Erlass-

„sünden und Todsünden ist, dass die Möglichkeit der Sündenvergebung nicht subjektiv, sondern objektiv begrenzt wird" — „dass die „sittliche Schuld *nicht nach der sittlichen Gesinnung*, sondern *ohne alle* „*Rücksicht* auf die Subjektivität des Sünders *nach dem Aeussern der* „*That* beurtheilt wird." So schreibt Baur S. 326 und 328, und *diesen* Irrthum behauptet er S. 326 in 1 Joh. wiederzufinden. Und derselbe Baur hat zwei Seiten früher S. 324 geschrieben: „Auch das „*homicidium* fasst der Verf. des Briefs besonders in's Auge; wie er „aber unter der Abgötterei *nicht* den Abfall von der wahren Religion „durch eine bestimmte *äussere Handlung* versteht, sondern das überhaupt in der Sünde sich äusserude heidnische Wesen, so gibt er „auch der Sünde des Mords eine allgemeinere, *nicht bloss auf das* „*Aeussere, eine besondere That, sondern das Innere der sittlichen Gesin-* „*nung überhaupt* sich beziehende Bedeutung" — !!!

Hr. Prof. v. Baur hat also selbst die Mühe übernommen, dem theol. Publicum zu zeigen, in welche Absurditäten und Imbecillitäten man geräth, wenn man die „Voraussezung der Unechtheit des Ev. Joh." durch alle Register des neuen kritischen Orgelwerks durchzuspielen sucht. Das Hauptabsurdum ist auch hier wieder dies, dass ein grober Betrug angenommen werden muss. „Wie wenig" schreibt Baur S. 301 „lässt sich in dem ganzen Eingang des Briefs, „in allen den Zügen, in welchen uns der Verf. selbst ein Bild seiner „Persönlichkeit geben will, das *absichtliche angelegentlichste Bemühen* „verkennen, für Eine Person mit dem Evsten gehalten zu werden." Wer noch einigermassen ein Sensorium für den Geist jungfräulicher Lauterkeit, für den *heiligen Geist* hat, der den Brief und das Ev. Joh. durchweht, der wird vor jener Annahme mit Schaudern sich hinwegwenden. Es ist denkbar, dass ein Autor in redlicher Meinung unter dem angenommenen Namen eines verstorbenen Autors schreibt, denkbar, dass eine „Weisheit Salomo's" geschrieben wurde lange nach Salomo's Tode; der Name „Salomo" sollte dann eben besagen, dass hier in Salomo's Geiste fortgeschrieben und fortspeculirt werde, und man braucht hiebei nicht einmal eine eigentliche *pia fraus* anzunehmen. Dass aber ein Autor des zweiten Jahrhunderts ein *geschichtliches* Buch, wie das Ev. Joh., geschrieben hätte, und zwar *mit dem hellen Bewusstsein und der klaren Absicht*, *Nicht-geschehenes als geschehen zu erzählen*, *Geschehenes zu dogmatischen Parteizwecken umzudeuten*, und dass er dabei geflissentlich und mit erfinderischer Schlauheit alles auf's feinste so angelegt hätte, um von seinen Lesern, die dem wirklichen Verfasser *nicht geglaubt haben würden*, für den Apostel Johannes *gehalten zu werden* — das war ein grober, scheuslicher

Betrug, dessen nur ein verdorbenes Gemüth fähig war, und mit welchem der im Ev. und Brief Joh. wehende Geist den schneidendsten Kontrast bildet. Solange nicht Feigen wachsen auf den Disteln, solange bleibt die Echtheit des Ev. Joh. fest und unerschütterlich für alle, die nicht selber zu den Disteln gehören.

Gegen die Identität des Evsten mit dem Verf. des ersten Briefes hat sich die Schule Baur's auch noch darauf berufen, dass im Ev. der h. Geist *ὁ παράκλητος*, im Briefe dagegen *τὸ χρῖσμα* genannt werde, während *παράκλητος* im Br. vielmehr Benennung Christi sei. Es ist aber das eine so unwahr, als das andre. Wenn Joh. (1 Br. 2, 20) schreibt: „Ihr habt Salböl von dem Heiligen", so meint er mit dem *ἅγιος* freilich Christum, und mit dem Salböl den h. Geist (vgl. meinen Comm. z. d. St.), aber eben den h. Geist, sofern *wir* denselben *empfangen haben*, nicht den h. Geist, sofern derselbe eine selbständige Existenz hat. *Χρῖσμα* involvirt daher eine *Aussage über den h. Geist*, ist aber nimmermehr *Name* oder *Benennung* des h. Geistes, V. 27 so wenig wie V. 20. Name des heil. Geistes ist *πνεῦμα* (Cap. 3, 24; 4, 2 u. 6 u. 13). Ebenso verhält es sich mit dem *παράκλητος*. Während Jesus in seinen Abschiedsreden *ὁ παράκλητος* als *stabile Bezeichnung* oder *Benennung* des h. Geistes gebraucht, so finden wir 1 Joh. 2, 1 das Wort *παράκλητος* ohne Artikel als rein appellativischen Begriff in einer *Aussage* über Jesum. Wenn wir Sünde gethan haben, so haben wir *einen Fürsprech (advocatum)*, nämlich Jesum. Dass Jesus für uns beim Vater spricht, uns beim Vater vertritt, diese allgemein apostolische Lehre wird hier vorgetragen, nicht aber die Person Jesu unter der *Benennung ὁ παράκλητος* eingeführt. Lezteres wäre dann der Fall, wenn Johannes geschrieben hätte: *καὶ ἐάν τις ἁμαρτῇ, ὁ παράκλητος, ὁ εἰςελθὼν εἰς τὸν οὐρανὸν, ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν. Dann* hätte er Paraklet als *Namen* oder *Bezeichnung* Christi gebraucht, und *dies* wäre dann allerdings eine Abweichung vom Ev. Joh., welche uns auffallen müsste. So steht es aber nicht. Hat Jesus den h. Geist als den Paraklet (Beistand) bezeichnet, so war Joh. dadurch nicht behindert, im Ev. den Gedanken auszusprechen, dass wir, wenn wir sündigen, *einen* Fürsprach haben, *nämlich Christum*. Indem er erst noch beifügt: *Ἰησοῦν Χριστὸν*, indem er also erst noch sagt, wer dieser *παράκλητος* im appellat. Sinne sei, zeigt er ja gerade, dass ihm *παράκλητος nicht* als stabile und schon durch sich selbst verständliche Bezeichnung Christi gilt.

2). Ein weiteres, hochwichtiges Zeugnis liegt in dem sogenannten „zweiten und dritten Briefe Johannis." Ich glaube (in meinem *Comm.* zu diesen Briefen, Einl. S. 397 ff.) bewiesen zu

haben, dass diese beiden Briefe nicht den Apostel, sondern den Presbyter Johannes zum Verf. haben. Abgesehen von dem völlig verschiedenen Stil [2]), abgesehen davon, dass beide Briefe nicht etwa nur zu den Antilegomenen — d. h. den nicht in allen Kirchen endiathekisch gewordenen Schriften – gehörten (was sich auch bei apostolischer Abfassung ganz gut aus ihrem Charakter als Privatschreiben erklären würde), sondern dass es von Anfang an als offne Frage galt, ob der Apostel oder der Presbyter ihr Verf. sei (vergl. *Hieron.* catal. s. v. Papias; *Eus.* 3, 25), abgesehen davon, dass es von Seiten des Apostels eine pretiöse Bescheidenheit gewesen wäre, sich statt als Apostel als „den Presbyter" einzuführen (denn in der Bedeutung „der Alte" kommt *πρεσβ.* im n. T. nirgends vor), so lässt sich auch die Stelle 3 Joh. 9—10 nur bei der Autorschaft des Presbyters Johannes begreifen. Dem Apostel — dem einzig noch lebenden, durch sein Greisenalter wie durch sein geschichtliches Verhältnis zu Jesu Christo gleich ehrwürdigen Apostel — gegenüber war ein so frecher Widerstand, wie der des Diotrephes, — und zwar ein Widerstand, der nicht aus einem (etwa gnostischen) Lehrgegensaz, sondern aus blossem *φιλοπρωτεύειν* hervorgieng — rein undenkbar. Ganz klar und begreiflich wird dagegen alles, wenn der Presb. der Vf. der beiden Briefe ist. Einzelne Tochtergemeinden existirten um Ephesus her, und je eine oder je einige waren je einem der ephesinischen Presbyter zur Aufsicht überwiesen (der erste Keim des Chorepiskopates). Daher erklärt sich, dass der Presb. Joh. den *ihm* unterstellten Gemeinden gegenüber sich *ὁ πρεσβύτερος, „der* Presbyter" *κατ᾽ ἐξοχὴν,* nennt. In einer der ihm unterstellten Gemeinden stand eine bejahrte Christin Namens Kyria an der Spize eines Kreises von Neubekehrten (2 Joh. 1 u. 4); einer andern, ihm ebenfalls unterstellten Gemeinde (3 Joh. 9 *τῇ ἐκκλησίᾳ*) gehörte sowohl Diotrephes als Gajos an. Diotrephes – keinenfalls ein Gnostiker; diese waren schon zu des Apostels Zeit, 1 Joh. 2, 19, zum Ausscheiden aus den christl. Gemeinden genöthigt worden — wahrscheinlich ein Mitglied

2) Die Ausdrücke *ὑγιαίνειν, εὐοδοῦσθαι, προπέμπειν ἀξίως τοῦ θεοῦ, κοινωνεῖν, διδαχὴν φέρειν, περιπατεῖν κατὰ τὸ κακὸν, τὸ ἀγαθὸν* finden sich beim Ap. Joh. nirgends; er braucht für diese Begriffe stabil andre Ausdrücke. Auch *μαρτυρεῖν* ist 3 Joh. 3 u. 12 in ganz andrem Sinn gebraucht, als 1 Joh. 1, 2 u. a. Auch der Sazbau ist ein völlig anderer. Was man als stilistische Aehnlichkeit aufgeführt hat, beschränkt sich auf diejenigen Verse, wo der Presbyter Stellen aus den Schriften des Apostels citirt oder auf solche Stellen anspielt.

des Localpresbyteriums der Tochtergemeinde — wollte nun jene Unterordnung der Tochtergemeinde und ihres Localpresbyteriums unter die Aufsicht des Stadtpresbyters Johannes nicht länger haben; er wollte selbst der *πρῶτος* sein, und wollte deshalb die Tochtergemeinde zur selbständigen machen; somit leistete er den Anordnungen des Presb. Joh. Widerstand, drängte diejenigen Glieder der Tochtergemeinde, welche es treu mit dem Presb. Joh. hielten, zurück, beschönigte dies sein ehrgeiziges Treiben, indem er über jenen allerlei übles sagte (V. 10 *φλυαρῶν ἡμᾶς*) und ihn in den Augen der Gemeinde herabzusezen suchte, und als nun der Presb. Joh. einige ephesinische Gemeindeglieder mit einem Schreiben dorthin absandte (V. 9), verweigerte ihnen Diotrephes (wohl auch aus Besorgnis, mit seinen Verleumdungen entlarvt zu werden) die brüderlich gastliche Aufnahme, und duldete auch nicht, dass Andre sie aufnähmen. Da schreibt nun der Presb. Joh. an Gajos, einen Christen, der zu der gleichen Tochtergemeinde, wie Diotrephes, gehört aber nicht an dem gleichen Orte gewohnt zu haben scheint. (Denn er unterliegt nicht dem Despotismus des Gajos, und wird erst durch den Brief von dem, was Diothrephes gethan, unterrichtet. Und dass eine solche Tochtergemeinde durch einige Ortschaften zerstreut war, d. h. dass die zerstreuten Christen mehrerer, einander benachbarten Ortschaften Eine Tochtergemeinde bildeten, ist ja sehr begreiflich; gehören ja auch bei uns heute noch zu je Einer — sowohl Mutter- als Filialgemeinde — mehrere Parochialorte!) Der Vf. theilt dem Gajos das Geschehene mit, und mahnt ihn, das Beispiel des Diotrephes nicht nachzuahmen. Dafür bietet ihm das bisherige Benehmen des Gajos Gewähr, indem dieser (V. 3) diejenigen Christen, welche von Ephesus aus zu *ihm* gekommen waren [3]), bisher stets freundlich aufgenommen hatte, sodass sie (V. 7) nicht genöthigt waren, die Gastfreundschaft von Heiden zu suchen (wozu die an Diotrephes geschickten genöthigt waren, nach V. 10).

3) Im Comm. nahm ich an, es seien eben jene bestimmten gewesen, welche Diotr. abgewiesen hatte. Darauf führen aber die Worte nicht. V. 3 heisst es ganz allgemein *τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοῦτο ξένους*. V. 9 wird nicht auf jene *ἀδελφοὶ zurückgewiesen*, sondern es heisst *οὐκ ἀποδέχεται ἡμᾶς*, nämlich *οὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφοὺς κλ.* wo nicht angedeutet ist, dass dies die nämlichen, wie V. 3 seien. Wären *die von Diotr. abgewiesenen* von Gajos aufgenommen worden, so hätte er schon von ihnen das Benehmen des Diotr. erfahren, und nicht erst durch den Presb. Joh. darüber unterrichtet zu werden gebraucht.

Der *Presbyter* Joh. also hat den dritten Brief, folglich dann aber auch den zweiten (vgl. 2 Joh. 1 u. 4 u. 12 mit 3 Joh. 1 u. 3 u. 13—14) geschrieben. Nun spielt er aber 3 Joh. 11 — obgleich gerade hier vier dem Apostel fremde Ausdrücke vorkommen: τὸ κακὸν, τὸ ἀγαθὸν, ἀγαθοποιεῖν, κακοποεῖν — doch *im Gedanken* (ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν,... οὐχ ἑώρακεν τὸν θεὸν) unverkennbar auf 1 Joh. 4, 6; 5, 19 und 3, 1 u. 2 (vgl. Ev. Joh. 16, 3; 17, 5 u. 25) an. Ebenso lehnt sich 2 Joh. 2, selbst in der Diktion, auf 1 Joh. 2, 24 u. 27 so unverkennbar an, dass De Wette hier sogar von „sklavischer Nachahmung" (!) spricht. Ferner spielt 3 Joh. 11 auf 1 Joh. 3, 6; 2 Joh. 5 auf 1 Joh. 2, 7; 2 Joh. 12 auf 1 Joh. 1, 4 an. Ueberall zeigt sich der Presb. Joh. *beherrscht* von dem Gedankenkreis des apostol. Briefes. Da er aber, was dort im *tenor* einer geschlossenen Gedankenentwicklung steht, seinerseits gelegentlich und abrupt anführt, so ist klar, dass nicht der Verf. des ersten Briefes aus dem zweiten und dritten, sondern der Verf. des zweiten und dritten aus dem ersten Briefe geschöpft hat. Alle diese Anspielungen tragen ganz die gleiche Art an sich, wie die Anspielungen auf apostol. Stellen, die wir im Briefe Polykarps finden. — Endlich aber werden 2 Joh. 6—7 und V. 9 die Stellen 1 Joh. 5, 2; 4, 1—3; 2, 23 geradezu wörtlich (nur mit der kleinen stilistischen Abweichung eines εἴ τις statt ἐάν τις) *citirt*. Also schon der unmittelbare Apostelschüler *Johannes Presbyter*, älter als Papias (Eus. 3, 39), ja nach Papias Zeugnis noch einer der unmittelbaren Jünger Jesu (Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ), hat bereits den ersten Brief Johannis gekannt und citirt. Es versteht sich aber nun von selbst, dass mit dem Alter des ersten Briefes auch das des Ev. bezeugt ist.

§. 152.

Schluss.

Dass es Menschen gibt, welchen kein Gott die Echtheit der n. t. Schriften beweisen kann, sind wir ferne leugnen zu wollen. Wer an den Auferstandnen nicht glauben *will*, der wird unermüdet nach Ausflüchten suchen, um den thatsächlichen Beweisen für die Echtheit der ev. Schriften und der Wahrheit der ev. Geschichte sich zu entziehen. Das Evangelium *bleibt* den Juden eine Thorheit und den Griechen ein Aergernis, und die Bekehrung und Wiedergeburt bildet die Propyläen des Verständnisses der Schrift, auch des wissenschaftlichen. Das Evangelium übt ja, wie Lange so trefflich sagt, eine so unerbittliche negative Kritik gegen alles, was vom Fleische stammt,

dass das Fleisch wiederum zu einer negativen Kritik gegen das Evangelium sich aufgestachelt fühlt. Wir können und wollen also dem die Geseze der Optik nicht anzudemonstriren versuchen, der keine Augen hat. Wer aber Augen hat, zu sehen, dem glauben wir in dieser Schrift den wissenschaftlichen Beweis geliefert zu haben, dass eben nur jene dogmatischen Gründe es sind, welche allem, was gegen die Wahrheit der ev. Geschichte vorgebracht wird, einigen Schein geben; dass alle diese Argumente sich zulezt immer auf dogmatisches reduciren; dass, sobald man die mitgebrachten dogmatischen Voraussezungen jener „voraussezungslosen" Kritik kritisch ausscheidet, die *historischen* Argumente derselben in Staub zerfallen; dass also mit einem Worte von der dogmatischen Frage, welche in die hist. Kritik nicht hineingehört, abgesehen, die evang. Schriften sammt der ev. Geschichte alle nur wünschbaren historischen Zeugnisse ihrer Echtheit und Wahrheit für sich haben.

Die Absurdität der neg. Kritik hat sich uns wissenschaftlich erwiesen. Die Vergleichung des Galaterbriefes mit der Apostelgeschichte hat uns gelehrt, dass solange noch die Grammatik in der Wissenschaft mitzureden hat, das ganze Fundament, worauf der Kunstbau jener Hypothesen ruht, null und nichtig ist. Die Untersuchungen über die „Wir"-Stücke der Apostelgeschichte haben uns den gesicherten Beweis geliefert, dass das dritte Ev. nebst der Apsche von Lukas, dem Freund und Zeitgenossen der Apostel geschrieben ist. Aber auch abgesehen von Luk. und Joh. fanden wir *in den von Baur selbst für echt anerkannten* paulin. Briefen jenes Reich des Uebernatürlichen als historisch beglaubigt, welchem zu entgehen die „neueste Kritik" so grosse und so vergebliche Anstrengungen macht. Wenn wir also auf der einen Seite im eigenen Interesse der Sache der Wahrheit daran festhalten, dass es der historischen Kritik und nüchternen Wissenschaft *allein* nie gelingen könne, *die positive Geschichtlichkeit der Erlösungsthatsachen* einem Menschen mathematisch *anzudemonstriren,* solange sein Gemüth noch in einer gegen das Evangelium feindlichen Stellung sich befindet — wenn wir vielmehr behaupten, dass die Wissenschaft der hist. Kritik sich dabei zu bescheiden habe, nachzuweisen, dass keine historischen, sondern eben nur dogmatische Proskommata, und leztere eben nur bei dem natürlichen Menschen, der Anerkennung der heil. Geschichte im Wege stehen — so sprechen wir dagegen auf der andern Seite mit aller Entschiedenheit aus, dass das Hypothesengebäude der negativen Kritik, namentlich das neueste, *durch die Waffen der historischen Kritik allein* und

ohne Zuhandnehmung dogmatischer Waffen in seiner gänzlichen Nichtigkeit und Unmöglickeit aufgewiesen werden könne, und appelliren gegen dasselbe lediglich an den gesunden Menschenverstand.

Haben wir nun aber bei dieser ganzen Untersuchung uns der dogmatischen Beweisführung mit Absicht enthalten, so soll doch zum Schlusse noch in Kürze darauf hingewiesen werden, dass wir auch hier ein gutes Gewissen haben mit unsrem christlichen Glauben an den lebendigen, persönlichen Gott, gegenüber der heidnisch-pantheistischen Anschauung von einem unpersönlichen unbewussten Gesez der Weltentwicklung. Der Mensch findet in sich ein Etwas, das hoch über der Sitte und Convenienz, hoch über der Natur und hoch über seinem eignen Willen steht: *das sittliche Urtheil.* Eine sittliche Selbstbeurtheilung und Selbstverurtheilung findet in uns statt, mittelst deren wir unser eignes Wollen in gewissen Fällen *böse* nennen. Nicht auf Sitte und Convenienz beruht dies Urtheil; denn die tägliche Erfahrung auf dem Missionsgebiet zeigt uns, dass durch ein einfaches Zeugnis: „Unzucht (oder Blutrache) ist ein Greuel!“ jenes schlafende sittliche Urtheil plözlich geweckt zu werden vermag in einem Wilden, dem die Sitte und Convenienz sein Leben lang vorgesagt hatte, dass Blutrache und Unzucht *kein* Greuel sei. Es ist vielmehr eine höhere Wahrheit unsres Wesens, aus welcher jenes sittliche Urtheil entspringt; ein tieferes Sichbesinnen des Menschen auf sich selbst, wodurch das Böse, wenn auch nicht abgewehrt, so doch fortwährend gerichtet wird als ein verwerfliches. Darin nun, dass diese Wahrheit oder Macht das Wirklichwerden des Bösen *nicht* verhindert, das Gute nicht auf dem Wege eines unabänderlichen Causalnexus herbeiführt d. h. erzwingt, sondern nur an die bewusste Selbstbestimmung die *Forderung* stellt, das Böse zu unterlassen, darin unterscheidet sich zweitens jene Macht von der Naturmacht. Die Nothwendigkeit, welche im sittlichen Urtheil sich ausspricht, ist nicht eine Naturnothwendigkeit, sondern eine sittliche Nothwendigkeit, nicht ein Müssen, sondern ein Sollen, nicht ein Naturgesez, sondern ein sittliches Gesez, das nicht an eine Lebensfunktion, sondern an den *Willen* des Menschen sich richtet. Das Naturwesen vollzieht das in ihm zur Erscheinung kommende Naturgesez unausweichlich; auch der Mensch, *soweit* er Naturwesen (Individuum) ist, vollzieht (im Process des Athmens, der Verdauung, Blutbereitung, des Herzschlags u. s. w.) das Naturgesez unausweichlich. Dagegen vermag er mit seinem Willen sich in Zwiespalt zu sezen mit dem sittlichen Gesez. Dieser Zwiespalt wäre aber unmöglich, wenn nicht neben dem Willen hergienge ein unabhängiges Bewusstsein jenes Sollens. Darin ist der

Mensch persönliches Wesen. Es erweist sich aber zugleich drittens, dass jenes Sittengesez nicht ein Produkt unsres Willens ist, indem es sich ja mit unsrer Selbstbestimmung in Widerspruch sezt und dieselbe richtet.

Das Sittengesez in uns ist nicht ein durch den *Willen* des Menschen zu Stande gekommenes, sondern als ein den Willen richtendes ist es dem Menschen *gegeben*, mit seiner *Existenz* verwachsen; das Dasein eines solchen Sittengesezes gehört zum *Wesen* des Menschen (zu seiner „Natur“ im höhern Sinne). Es gehört aber nicht zur *Natur* des Menschen (im niedern Sinne); es ist nicht ein Naturgesez, das auf dem Wege des unabänderlichen Causalnexus mit zwingender Nothwendigkeit wirkt, sondern es richtet sich an den Willen, und hebt den Menschen gerade über das, was blosse Natur ist, hinaus; es macht ihn zu einem persönlichen Wesen. Das Dasein des sittlichen Gesezes macht die *höhere Natur des Menschen* (Natur als Gegensaz zur Unnatur), sein höheres supernaturales Wesen aus. Kann nun das Sittengesez nicht Product des Willens sein, so kann es auch ebensowenig Produkt der *Natur im niederen Sinne* (Natur als Gegensaz zur Persönlichkeit) sein. Nicht das dunkle unbewusste Naturleben kann der Urheber des Daseins eines sittlichen Gesezes im Menschen sein. Mit andern Worten: Ein Wesen, welches so organisirt ist, dass es als selbstbewusst wollendes, bös und gut unterscheidendes sich über die ganze Sphäre der Naturnothwendigkeit erhebt, kann sein Dasein und So-organisirt-sein nicht eben dieser Naturnothwendigkeit verdanken. Aus dem Complex *jener* Geseze, nach welchen durch ein Wärmequantum, welches $\frac{421}{p}$ Meter p Kilogramme weit bewegt, ein Kilogr. Wasser zum Sieden gebracht wird, oder nach welchem 3 Gewichtstheile Wasserstoff mit 25 Gewichtstheilen Sauerstoff sich zu Wasser verbinden, kann das *sittliche Gesez*, das an unsre Freiheit sich richtet, sich nicht entwickelt haben. Aus der Bewusstlosigkeit lässt sich das Bewusstsein nicht erklären, aus der Naturnothwendigkeit nicht die des ethisches Gesezes. Wir werden also hier an eine dritte, höhere Macht gewiesen, welche ebenso über der blossen Natur als über der Sphäre des individuellen einzelnen Selbstbewusstseins und Willens steht, auf eine Macht, welche einestheils im Gegensaz zur Willkür der menschlichen Selbstbestimmung eine *innerlich nothwendige* ist, und eben die *sittliche Nothwendigkeit* (den Inhalt des sittlichen Gesezes) zu *ihrem* Inhalt hat, anderntheils im Gegensaz zu der unbewussten Nothwendigkeit des Naturgesezes und Naturtriebs eine *geistig freie*, *selbstbewusste* ist, und nur dadurch, *weil* sie dies ist, die Urheberin der

ganzen *Sphäre* der freien selbstbewussten Selbstbestimmung zu sein vermag.

Wir werden also hingeleitet zur Erkenntnis eines Wesens, welches *selbstbewusst* und *selbstbestimmend* also *persönlich* ist, aber nicht *so* selbstbewusst, wie der Mensch, dem der reale Inhalt ein ohne sein Zuthun gegebener ist, und nicht *so* selbstbestimmend, wie der Mensch, dessen Selbstbestimmung sich gegen jenen Inhalt formal-frei, d. h. negativ-frei, *willkürlich*, zu verhalten vermag. Sondern *so* selbstbewusst und selbstbestimmend ist jenes Wesen, dass in ihm Inhalt und Thun in eins zusammenfällt, sodass sein Thun Thun jenes Inhaltes, und sein Inhalt Product seines Thuns (seiner Aktualität) ist. Dies Wesen nennen wir Christen „Gott.“

Gott ist also ein *qualitativ ethisches* Wesen; er ist ja das Wesen, durch welches die Sphäre des Sittengesezes als eine *ihm* entsprechende geordnete ist. Gott ist uns daher von vornherein nicht bloss der „absolute“, der alle quantitativen Schranken negativ abstreifende, sondern sogleich von vornherein der *ethisch gute*, der die qualitative *höchste Positivität und innere Bestimmtheit* in sich vereint, d. i. der *heilige*. — Freilich aber *involvirt* diese höchste Bestimmtheit von vornherein alle anderweitigen Bestimmtheiten und Momente, die zum Gottesbegriff gehören. Einerseits muss Gott, da *er* es ist, durch den die ganze Sphäre des sittlichen Gesezes bestimmt und geordnet ist, ein *persönliches*, d. h. selbstbewusst selbstbestimmendes Wesen sein [1]); denn das ethische Gesez ist ja eben nur in der Form des Selbstbe-

1) Es ist eine entsezliche Gedankenlosigkeit, wenn der Pantheismus, Selbstbewusstsein und Individuum-sein verwechselnd, das Selbstbewusstsein für eine *Schranke* erklärt, die mit dem Begriff des Absoluten streite, sofern das selbstbewusste Wesen stets ein Einzelwesen (Individuum) sei. Gerade umgekehrt! Das unpersönliche Naturwesen ist Einzelwesen, glebae adscriptus, und auch der Mensch, soweit er Naturwesen ist, ist Einzelwesen. Als selbstbewusster *erhebt er sich* über das Einzelwesen, und vermag das All und seine Geseze *erkennend* (weil das All ein ihm gegebenes, von ihm vorgefundenes ist) in sich als Inhalt (allmählich und relativ) aufzunehmen. Gott, der nicht nebenbei Naturwesen, sondern *ganz* selbstbewusst persönliches Wesen ist, trägt (nicht allmählich-erkennend, sondern wissend und darum ewig) das Universum aller Geseze und aller ihrer Erscheinungen als Inhalt, den er selbst hervorgerufen, als Inhalt seines Schauens in sich. Er ist, mit Leibniz zu reden, *μόνας*, aber nicht eine *einzelne* neben andern ähnlichen, sondern die *Urmonas*, in der das Universum aller durch ihn in's Dasein gesezten Monaden sich spiegelt.

wusstseins denkbar, und unmöglich kann ein unbewusstes Naturgesez der Urheber dessen sein, was innerhalb des Naturgesezes gar nicht, sondern nur in der Sphäre bewusster Freiheit stattzufinden vermag. Ein unbewusstes Wesen kann unmöglich sich selbst sittlich verhalten, geschweige Anderen ein ethisches Gesez zum höchsten Gesez ihres Seins machen und sie auf ein ethisches Gesez hin organisiren.

Andrerseits ist Gott aber *absolut;* er ist nicht Individuum, Einzelwesen, weil er nicht in Raum und Zeit entstanden ist, nicht in Raum und Zeit, d. h. an dem und dem Ort in der und der Zeit, existirt, nicht das Universum vorgefunden hat als ein ihm gegebenes, an dem er nun zu lernen hätte. Mit andern Worten: er, der an die Freiheit des Menschen sittliche Forderungen stellt, thut dies nicht von aussen her, sondern *als der, der das Wesen des Menschen geschaffen und organisirt hat.* Ein Fremder, erst später an den Menschen herangetretener, durch den nicht schon die ganze Natur des Menschen angelegt und organisirt wäre, *könnte* keine Forderung solcher Art an den Menschen stellen. Dächten wir uns, die Naturseite des Menschen wäre nicht durch jenen Urheber des ethischen Gesezes zu Stande gekommen [2]), sondern durch eine bewusstlose Entwicklung, und auf diesem Wege wäre auch der Wille des Menschen, aber eben als thierische Willkür, zu Stande gekommen [3]), und nun erst, hinterher, träte ein persönlicher Gott herein, der dem ohne ihn gewordenen Menschen ethische Forderungen stellte: so wären diese Forderungen eben dem Menschen fremde, ihn zu nichts verpflichtende [4]), (gerade wie wenn ein Mensch einem Thier eine sittliche Forderung stellen wollte!) während doch vielmehr das ethische Gesez in uns unser allerinnerlichstes, das am tiefsten mit unsrer ganzen Natur verwachsene, *das, wodurch der Mensch Mensch ist*, der Kern- und Centralpunkt unsres Wesens ist. Unsre ganze Natur ist darauf hin angelegt und organisirt, um im Vorhandensein eines ethischen Gesezes ihren Schlussstein zu finden. Die Menschheit selber ist aber wieder nur der Schlussstein und die Krone, auf welche hin die ganze, den Menschen umgebende Natur, der Kosmos also, organisirt ist.

2) So die sämmtlichen Gnostiker.

3) So die Atavisten (Affen-Neffen) und direkten Affenabkömmlinge Vogt, Moleschott.

4) Daher denn jene Affenabkömmlinge diese Forderungen wirklich nicht als verpflichtend nnd bestehend anerkennen.

So ist also Gott, der Urheber des ethischen Gesezes in uns, zugleich der Schöpfer des Weltalls.

Hat er aber das Weltall in's Dasein gerufen, so hat er nicht, wie wir, am Weltall erst zu lernen, dasselbe erst allmählich zu erkennen; er ist sich des Weltalls nicht als eines ihm gegebenen, sondern als des von ihm selbst gewollten bewusst, und alle Zeiten und Räume mit ihrem naturnothwendigen und mit ihrem freien Geschehen — mit dem *Naturlauf* und mit der, aus der Selbstbestimmung der geschaffenen endlichen persönlichen Wesen sich erbauenden *Geschichte* [5]) — liegen in ewigem Präsens klar vor Gott, dem *allwissenden*, da, *weil* ihr Sein mittelbar auf dem selbstbewussten Sein und unmittelbar auf dem selbstbewussten Wollen Gottes (des in diesem Sinne „allgegenwärtigen") beruht.

Und weil nun in Gott das ethische Wollen all seines Wollens Ziel ist [6]), und er durch sein ewiges inneres ethisches Wollen bewogen die Welt in's Dasein gerufen hat, so ist in der Welt *die Natur da um der persönlichen Wesen willen*, und im persönlichen Wesen ist die Freiheit der Selbstbestimmung und mit ihr die *Möglichkeit*, (aber schlechterdings nicht die Nothwendigkeit) des Bösen gesezt. Denn ein endliches persönliches Wesen, das keine Möglichkeit bösen Wollens hätte, wäre unfrei, daher *un*persönlich *(contradict. in adj.)*; wäre dagegen umgekehrt das endliche persönliche Wesen durch sein Organisirtsein in irgend einer Weise zum Böseswollen necessitirt, so wäre dabei vorausgesezt, dass in dem Gotte, der es so organisirt hat, das ethische Wollen nicht das höchste und lezte Ziel wäre [7]).

5) Schleiermacher unterschied beides nicht, und rechnete die Geschichte zum „Naturzusammenhang."

6) Es ist sehr gedankenlos, wenn Schenkel meint, Jesus könne *darum* nicht wahrer Gott sein, oder Gottes Sohn *darum* nicht Mensch geworden sein, weil das Wesen Gottes in der Entschränkung von Raum und Zeit bestehe. Wie kann doch das *Wesen* Gottes in der Art des Verhaltens Gottes *zu dem, was nicht Gott ist*, bestehen? Nur in der heiligen Liebe, nicht in der Schrankenlosigkeit dem Raume gegenüber, kann Gottes *Wesen* gesucht werden. Raum und Zeit sind durch Gottes *Willen*, und Gott kann sich zu ihnen in ein Verhältnis sezen, *in welches er will.*

7) Das ist des Pantheismus alte Weisheit (zuerst ausgesprochen von dem Vater des Pantheismus, Gen. 3, 4 f.) Das Böse soll nothwendiges Mittel, nothwendige Vorstufe, nothwendiger Durchgangspunkt in der Erkenntnisentwicklung — der Gegensaz von gut und bös soll nicht der höchste, sondern nur ein untergeordneter — das ethische Gesez soll im Menschen

Ist aber von Gott die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit des Bösen in der Menschheit gewollt, und ist wiederum die Natur von ihm organisirt um der persönlichen Wesen willen, so ist die consequente Folgerung diese, dass Gott bei der Organisation der Natur von vorneherein *auf die Möglichkeit eines Sündenfalles Rücksicht genommen*, und die Natur nicht sofort nach der höchsten Exponentenreihe der Vollkommenheit geordnet hat, sondern wie sie für einen Zustand, der fürerst noch Probezustand war, aber zum Zustand des Abfalls werden konnte, sich eignete. Wie er dem Menschen einen psychischen, noch keinen pneumatischen Leib gab (1 Cor. 15, 44 f.), so schuf er auch für diesen Leib eine psychische, nicht pneumatische Natur, eine Natur, in welcher die Möglichkeit des leiblichen Todes (zur Züchtigung, und zur Verhütung, dass die Sünde nicht unbedingt zum ewigen Tode führe) gesezt war. Damit ist aber schon gegeben, dass diese uns zur Zeit noch umgebende Natur (wo der Geist qua Seele noch relativ vom Leibe gebunden, und das Leibesleben noch von der Aussenwelt der Elemente bedingt ist) *nicht die vollkommenst-denkbare*, nicht die dem Wesen *Gottes*, sondern nur die *unserm* derzeitigen Wesen adäquate ist; dass also für Gott, *ohne dass er seinem eignen Wesen untreu würde oder seiner Weisheit Werk Lügen strafte*, die Möglichkeit besteht, wenn er will, „ein Neues zu schaffen" (Num. 16, 30) d. h. die durch die Sünde zur *Ver*wicklung gewordne Menschheits-*Ent*wicklung gnädig zu lösen, indem er in die vorläufige und unvollkommene Naturordnung jene vollkommene eingreifen lässt, wo der Geist absolute Herrschaft übt über die Leiblichkeit. Das ist das Wunder, und des Wunders Centralpunkt ist Jesus Christus. —

Aber gerade die Person Christi, wie sie in der heil. Schrift sich darstellt, und von der christlichen Kirche schriftgemäss bekannt wird, soll nach der Versicherung der modernen pantheistisch-dogmatischen Kritik undenkbar sein. Auch der anständigste und besonnenste unter den Neologen, Weizsäcker, sagt (Unters. über die ev. Gsche, Vorr. S. XI): „Auf Eines aber kann die Geschichte nicht „führen: auf eine Person, deren Bewusstsein kein menschliches, son„dern ein göttliches, kein irdisches, sondern ein vor- und überzeit„liches wäre. Ein solches Bewusstsein ist für die Geschichte nicht

nicht Fundament u. Schlussstein, sondern nur ein „Phänomen" u. Schein sein. Die Gnosis sei das höchste; weil der Weg zu ihr durch die Sünde gehe, so sei um der Gnosis willen die Sünde vergeben.

„vorhanden, so wenig in der Darstellung, wie in der Wirklichkeit. „... Wir haben ... die Persönlichkeit Jesu in seiner menschlichen „Natur, und nicht in einer göttlichen zu suchen“ u. s. w. Seltsam! Unter „Geschichte“ pflegt man doch sonst die aposteriorische Erkenntnis dessen, was geschehen *ist*, zu verstehen; hier wird uns aber ein aprioristisches Axiom, was geschehen und was nicht geschehen sein *könne*, als Geschichte hingestellt. Doch sehen wir von diesem Quidproquo ab, so liegt dem ganzen Raisonnement, das jezt in hundertfachem Echo die deutsche Theologie durchhallt, nichts als Ein grosses dogmatisches Misverständniss zu Grunde. Es ist dies die nestorianische Grundanschauung, als ob der Christus der Orthodoxie durch eine *Verbindung* zweier *Bestandtheile*, nämlich der göttlichen Person des Logos mit einer menschlichen Person, zu Stande gekommen wäre. Diese Anschauung, im fünften Jahrhundert bereits von der christl. Kirche verworfen, kam durch Abälard und Albertus Magnus[8]) wieder in Aufnahme, beherrschte die Scholastik, und ward von Luther[9]) unbesehens herübergenommen, während die reformirte Theologie sehr bewusster Weise zur altkirchlichen Anschauung zurückkehrte. Nach jener nestorianischen Anschauung ist ein allwissender, allmächtiger und allgegenwärtiger Gottessohn mit einem nicht-allwissenden, nicht-allmächtigen und local-umschriebenen Mariensohn zu Einer Person verbunden, eine Verbindung, die so sehr eine contradictio in adjecto ist, dass die Kirche lutherischen Bekenntnisses, in dem Bewusstsein, dass diese *unio personalis* keine sei, die menschliche Natur an den Proprietäten der göttlichen anfangs potentiell, u. von der Himmelfahrt an auch faktisch Theil nehmen liess. — Das Wesen der Gottheit wird bei dieser Anschauung in den sogenannten „metaphysischen Eigenschaften“ Gottes (Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit) gesucht, jenen „Eigenschaften“, in welchen sich in Wahrheit doch nur das Verhalten Gottes (als des Schöpfers, Erhalters und Regierers), *zu dem, was nicht Gott ist*, darstellt. Wie kann aber Gottes *Wesen* in dem Verhältnis Gottes *zu dem, was nicht Gott ist*, liegen? Sein *Wesen* kann doch nicht erst mit seinem Verhältnis zur Creatur beginnen, sondern muss dem Willen, eine Creatur überhaupt ins Dasein zu rufen, schon zu Grunde liegen.

Gottes Wesen ist die *Liebe*, in der er, abgesehen von allem Schöpferentschluss, in sich selber den absoluten Gegensaz

8) Vgl. meine christl. Dogmatik §. 376, u. meine Kirchen- und Dogmengeschichte §. 105.

9) Den Nachweis siehe in meiner Dogm. a. a. O.

von Ich und Du sezt und diesen absoluten Gegensaz absolut vermittelt.

Damit stimmt die biblische, altkirchliche Anschauung von der Person Christi. Der ewige Sohn — Gott als der persönliche, ewiglebendige Gegenstand seiner selbst, seines seligen Anschauens und seiner Liebe — ist Mensch geworden. Er hat nicht einen Menschen entstehen lassen, mit dem er sich *verband*, sondern er selber ist schlummernde embryonische Kindesseele *geworden*[10]), als solche *eingegangen* in den Schooss der Jungfrau, hat sich mit der zur Entwicklung eines Menschenleibes nöthigen Zelle umkleidet, und nun die echte Menschenentwicklung — nur eben die durch Sünde ungetrübte — durchgemacht. Er hat also *aufgegeben* jene Eigenschaften der Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit (*μορφὴ θεοῦ, ἴσα θεῷ εἶναι* Phil. 2, 6 ff.) d. h. in ihm ist Gott in ein neues, anderes Verhältnis zur Creatur, in ein innigeres, aus dem überzeiträumlichen in das innerzeiträumliche, getreten. In dies *neue* Verhältnis *konnte* der ewige Sohn eingehen, weil jene „metaphysischen Eigenschaften" nicht das Wesen Gottes sind, sondern nur ein Verhältnis Gottes qua Schöpfers zu dem, was nicht Gott ist. Das Wesen Gottes: die ewige Liebe, die Liebesallmacht, aus der jene metaphysische „Allmacht" nur ein Ausfluss ist, — hat der Sohn nicht aufgegeben[11]), als er

10) Er hat nicht „eine menschliche Natur" mit sich verbunden (*συναφεία*) sondern „die Natur (Beschaffenheit) der Menschen angenommen."

11) Es kommt ihm neben der natura humana (menschlichen Beschaffenheit) die natura (oder besser essentia) divina zu. Man hat dieser — nicht *meiner*, sondern der *altkirchlichen* — Lehre den Vorwurf des „Kenotismus" gemacht, — ein leerer Schall, vor dem ich so wenig, wie vor einem Gespenst, erschrecke. Man hat sogar behauptet, es gienge dabei „die *Realität* der menschlichen Natur Christi" verloren; dieselbe werde zu einer „blossen Form" herabgesezt. Dies Verbrechen hat schon vor mir der Apostel Paulus begangen, Phil. 2, 6—7. Nur sollte man nicht so gedankenlos sein, die Kategorie der „*Existenz*form" oder „*Existenz*weise" mit der „*blossen* (inhaltlosen) Form" zu verwechseln. *Wesen und Existenzform* ist ein ganz andres Paar von Gegensäzen, als *Form und Inhalt*. Das gilt sogar schon von irdischen Verhältnissen. Wenn einer der von seiner Geburt her *ein Mensch ist*, ein *Theologe* wird oder ein *Arzt* wird, oder ein *Regent* wird, so wird er damit nicht *nichts*, er nimmt nicht eine „blosse Form ohne Inhalt" an, sondern er wird etwas sehr reales, inhaltvolles. Das Arzt-sein, das Regent-sein, das Pfarrer-sein sind *Realitäten;* es sind nicht leere Formen, nicht einmal bloss Verhaltungsweisen, sondern der, welcher Theolog geworden, hat nun (wenn er

Mensch wurde, sondern hat im Akt seiner Menschwerdung (*ἐκένωσεν ἑαυτὸν*) und im Akt seines Leidens (*ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν*) die ewige Liebesallmacht gerade *bethätigt*. Als er am Kreuze hieng, und alles, alles dahingegeben hatte, sogar das Gefühl der seligen Einheit mit dem Vater, da war er *gar nichts mehr*, *als nur noch Liebe* — nackte Liebe; das ewige Wesen Gottes hatte sich in ihm zurückgenommen in seinen Quellpunkt. Aber eben dazu gehörte die *Allmacht der Liebe;* nur die ewige absolute Liebe vermag es, *alles* dahinzugeben und *nur Liebe* zu sein. Und darum vermag sie es auch, in neuem Schöpferakte das neue Leben der *δόξα* aus jenem Quellpunkte hervorbrechen zu lassen, sich mit verklärter Leiblichkeit zu umkleiden, und der Stammvater und Ursprung einer neuen Menschheit und erneuten Welt zu werden. In diesen *biblischen* Säzen ist etwas mehr Vernunft und etwas mehr Tiefe, als in dem Raisonnement unsrer neusten Neologen, welche nicht begreifen können, wie eine geschichtliche Person zugleich allmächtig und auch nicht-allmächtig sein, oder ein „vorzeitliches Bewusstsein“ haben könne.

Der menschgewordene Gottessohn war sich seiner nicht als eines ausser- und überzeitlichen bewusst; denn in Folge eines ewig-überzeitlichen Willensaktes (*θέλημα θεῖον*) hatte er das überzeiträumliche Verhältnis zur Creatur mit dem innerzeiträumlichen vertauscht (und „gab somit dem *θέλημα ἀνθρώπινον* Zeit zu wirken“, wie der Diothelet Maximus richtig sagt.) Aber er ward als menschgewordener seiner *Identität* mit dem ewigen Gottessohne und seiner Wesenseinheit mit dem Vater sich bewusst, *indem er sich seiner selbst nicht nur als des sündlosen*, *sondern als der absoluten Liebe bewusst ward.* (Vgl. meine christl. Dogm. §. 410). Und wie dem in der Zeit stehenden Menschen die Ewigkeit, welche eine überzeitliche und zeitlose ist, sich stets optisch als ein zeitlich-früheres, zuvor schon gewesenes, darstellt (weil der inner-zeitliche Mensch die Ueberzeitlichkeit sich selbst wieder nur unter zeitlichen Kategorieen anschaubar

ein rechter ist) eben in seinem Theolog-sein — und ebenso der Arzt in seinem Arzt-sein etc. einen *Inhalt seines Wesens* in sich aufgenommen, den er vorher nicht hatte. *Mansit*, *quod erat; factus est*, *quod non erat.* Das nennt man *Existenzform* oder *Existenzweise* oder *Beschaffenheit* — ein Complex von *Qualitäten.* Nach der Meinung jener Gegner würde aber das *Theolog-sein* oder *Arzt-sein* etc. nur dann etwas reales sein, wenn ein Theolog oder ein Arzt *geschaffen würde*, mit welchem der vorher vorhandene Mensch sich nun zu Elner Person *verbände!* — „Realität“ und „concrete Subsistenz“ sind sehr zweierlei.

zu machen vermag) so stellte sich auch dem Bewusstsein des Menschgewordenen sein überzeitliches Sein als ein früher-gewesenes dar (Joh. 17, 5), wobei er aber recht wohl die Erkenntnis besass, das dies kein wirkliches „Früher", sondern das Präsens der Ewigkeit (*εἰμί*, Joh. 8, 58) sei. In welcher Weise nach der Erhöhung Christi das innerzeitliche Bewusstsein mit dem überzeitlichen zu höherer Einheit vermählt worden sei, darüber können wir noch in die Zeit gebundenen Menschenkinder kaum Ahnungen stammeln[12]. Uns ist genug, zu wissen, dass das Bewusstsein des menschgewordenen ewigen Gottessohnes kein undenkbares ist, dass dasselbe keine logische contrad. in adj. enthält; dass vielmehr die biblische Wahrheit mit ihrer Tiefe und Klarheit hoch über dem Raisonnement neologischer Pantheisten steht. Diese bringen es höchstens zu einem Menschen, der „im Kampf mit der Sünde und mit dem Schmerz wahre Hoheit und Geistesgrösse bewährte"[13], ohne sündlos zu sein, oder der, „ohne von bösen Trieben und böser Lust frei und in allen Tugenden vollkommen zu sein, doch das ganz war, was *er* sein sollte, und den ihm verliehenen Grund der Gotteinheit in menschlich-sittlichem Streben behauptete"[14], der sich somit einer gewissen *Adäquatheit* mit Gott (-es Willen) und in*so*fern einer (moralischen) Einheit *(concordia)* mit Gott bewusst war. Uns ist mit solchen armseligen Relativitäten nicht gedient; wir haben besseres; wir haben Den, der die ewige absolute Liebe, Gott von Gott, Licht von Licht, wirklich von Ewigkeit *ist*, und, weil er sie ist, Mensch *ward*, arm *ward* (2 Cor.8, 9), auf dass wir durch seine Armuth reich würden. So steht er in der *Geschichte*, in den geschichtlich wohlbezeugten Quellen, da, und die durch das Gewissen und den heil. Geist erleuchtete Erkenntnis schaut in anbetender Bewunderung in Ihm die Tiefen göttlicher Weisheit und göttlichen Erbarmens erschlossen. Der ist's, den wir haben, den wir uns nicht nehmen lassen, den wir glauben und bekennen, und der da kommen wird, die Weisheit der Weisen zu nichte zu machen, Jesus Christus, gestern und heute und derselbe in Ewigkeit! Amen.

12) Vgl. meine chr. Dogmatik §. 394.
13) Vgl. Holtzmann S. 514.
14) Weizsäcker S. 438.

Vergleichung

der

Paragraphenzahlen der ersten, zweiten und dritten Auflage.

Erste Auflage.	Zweite Auflage.	Dritte Auflage.
§. 1—7	1—7	1—7.
—	—	8—11.
8	8	12
9—10	9	
11—12	10—11	13
13	12	14
14—16	13—15	15
17—27	16—26	16—26
28—30	27—29	27
31—35	30—34	28—32
36	35	33—34
37	36	35
38	37	36—37
39—42	38—41	38—41
—	42	42
43 - 50	43—50	43—50
—	—	51
51—52	—	—
53—73	51—71	52—72
74	72	(72)
75—76	73—74	73—74
—	—	75
77—78	75—76	76—77
(81)	(79)	78
(85)	(83)	79

Erste Auflage.	Zweite Auflage.	Dritte Auflage.
(82 u. 84)	(80 u. 82)	80
(81, 83 u. 84)	(79, 81, 82)	81
79	77	82
80	78	83
85–86	83–84	(81)
87–104	85–102	84–101
—	103	102
105	104	103
—	—	104
106	105	105–106
107–116	106–115	107–116
—	—	117
117	116 }	118
118–120 a.	117 }	
120 b.	118	—
—	—	119
121	119	—
123–124	120	120
125–128	121–124	121–124
—	125–126	125–126
129–131	127–129	127–129
—	—	130–131
132–134	130–132	132–135
135–136	133–134	136–137
—	—	138
137–147	135–145	139–149
—	146–147	150–151
—	—	152

Chronologische Uebersicht

der apostolischen Zeit.

(Ueber *Jesu Leben* siehe oben die Tabelle S. 192 f. vgl. mit S. 242. Ueber die folgende Tabelle der *apost. Zeit* vgl. oben §. 128.)

Jahre der dion. Aera.	Begebenheiten.	Verabfassung neutest. Schriften.
33.	*Jesu Tod und Auferstehung.*	
37 Ende.	*Bekehrung des Ap. Paulus.*	
38. Anfang.	Flucht nach Damaskus (Act. 9, 25.)	
38--40.	Reise nach Arabien, zweiter Aufenthalt in Damaskus (Gal. 1, 17.)	
40.	Erste Reise nach Jerusalem (Act. 9, 26. Gal. 1, 18.)	
40–43.	Aufenthalt in Tarsus.	
43—44.	Aufenthalt in Antiochia (Act. 11, 26.)	
44.	Ueberbringung der Collekte. Paulus kommt nicht nach Jerus. selbst. (Act. 11, 30.) — Im Aug. Tod Agrippa's I.	
45.	Anfang der Hungersnoth. — Johannes verlässt Jerusalem. Zerstreuung der App.	Der *aram. Matthäus.*
46—51.	Erste Missionsreise des Apostels Paulus.	
51.	*Apostelconcil.* Zweite Reise des Paulus nach Jerusalem. (Act. 15. Gal. 2, 1 ff.)	
51 — 54 (nach Ostern).	Zweite Missionsreise des Paulus.	**Briefe an die Thessalonicher.**
54.	Dritte Reise des P. nach Jerus. (Act. 18, 22.)	

Jahre der dion. Aera.	Begebenheiten.	Verabfassung neutest. Schriften.
Herbst 54 — Mai 58.	Dritte Missionsreise des Paulus.	55. Galat. 57. Tit. 1 Kor. 2 Kor. u. 1 Tim. 58. Römerbr.
58 Mai.	Vierte Reise des Paulus nach Jerus.	
58—60.	Gefangenschaft in Cäsarea.	
Frühling 61 — Anf. 64.	Gefangenschaft in Rom.	Philem. Kol. Eph. Phil. — *Ev. Luk.* u. *Apsche.* 2 Tim. 1 Petri.
Anfang 64.	Tod des Paulus.	
Juli 64.	Tod des Petrus.	64: *Ev. Marci.*
Nach 64.	*Johannes* kommt nach Ephesus.	(Vor 70: *Ev. Matthäi.*)
95—96.	Verbannung auf Patmos.	*Ev. Joh.* u. 1 Joh. *Apokalypse.*
96.	Rückkehr nach Ephesus.	
100.	Tod des Johannes.	

214 a 4.86
10 Zf
5 Ze

Karl Krausbart
Buchbinderei
Straßlach
Keltenstr. 9, Tel. 08170/321

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ebrard, Johann Heinrich August,

Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte (In 2 Bände gebunden:
1. S. XVI. 1 - 528. 2. S. 529 - 1241.)

Bd.: 2

Frankfurt a. M. 1868

Polem. 790 nc-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10773218-0